

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова

А.Б.Анисимов

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЗАРУБЕЖНОЙ АРКТИКИ



Учебное пособие

Якутск
сахаада

2022

УДК 821.56.0(075.8)+821.511.12.0(075.8)
ББК 83.3(00)я73
А67

Учебное пособие издано за счет средств,
выделенных АНО «Экспертный Центр
– Проектный Офис Развития Арктики (ПОРА)»

Утверждено Учебно-методическим советом СВФУ
26.05.2022 г.

Рецензенты:

кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных
языков по гуманитарным специальностям ИЗФиР СВФУ
А.И. Горохова

кандидат филологических наук,
старший преподаватель кафедры иностранных языков
Якутского научного центра Сибирского отделения РАН
Ю.И. Никонова

Анисимов, Андрей Борисович.

А67 История литературы коренных народов зарубежной
Арктики : учебное пособие / А. Б. Анисимов ; Минис-
терство науки и высшего образования Российской Фе-
дерации, Северо-Восточный федеральный университет
им. М. К. Аммосова. — Якутск: Сахаада, 2022. — 112 с.

ISBN 978-5-905228-45-2

Агентство СІР НБР Саха

Настоящее учебное пособие представляет собой систематизирован-
ное изложение основных разделов курса «История литературы корен-
ных народов зарубежной Арктики». Пособие посвящено рассмотрению
богатого наследия устного народного творчества саамов и эскимосов
(инуитов). В пособии освещаются основные этапы развития литератур-
ного процесса этих арктических народов, рассматривается творчество
саамских и инуитских поэтов и писателей, их наиболее значительные
художественные произведения.

УДК 821.56.0(075.8)+821.511.12.0(075.8)
ББК 83.3(00)я73

© Анисимов А.Б., 2022
© Оформление. Издательство «Сахаада», 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 4

Глава I

Зарубежная саамская литература: традиции и современность

Вступление 6
§ 1. Мифы и предания саамов 9
§ 2. Йойки и ранняя саамская литература 19
§ 3. Становление и развитие саамской литературы 23
Список использованной литературы 38

Глава II

Эскимосская литература

Вступление 40
§ 1. Устное повествовательное творчество эскимосов 46
§ 2. Инуитская литература на английском языке 82
Список использованной литературы 96

Тестовые вопросы 101
Темы для рефератов и курсовых работ 105
Приложения 106

Введение

Данное учебное пособие представляет собой систематизированное изложение основных разделов курса «История литературы коренных народов зарубежной Арктики». Автор пособия рассматривает богатое наследие устного народного творчества саамов и эскимосов (инуитов), освещает основные этапы развития литературного процесса этих арктических народов, знакомит читателей с творчеством саамских и инуитских поэтов и писателей, их наиболее значительными художественными произведениями.

Основными задачами данного учебного пособия являются систематизация и пополнение знаний обучающихся о фольклоре саамов и эскимосов; способствование активному усвоению литературного творчества саамских и инуитских авторов; формирование у обучающихся навыков анализа и углубленного понимания фольклорных и художественных текстов.

При использовании данного учебного пособия планируется достижение следующих общекультурных и общепрофессиональных компетенций: готовность к саморазвитию, самореализации, использованию творческого потенциала; способность демонстрировать знания современной научной парадигмы в области филологии и динамики ее развития, системы методологических принципов и методических приемов филологического исследования; способность демонстрировать углубленные знания в избранной конкретной области филологии.

Необходимость создания такого учебного пособия вызвана отсутствием современных учебных пособий по

истории литературы коренных народов зарубежной Арктики, сложностью современного научного языка, а также требованиями самой учебной программы.

Пособие состоит из введения, двух глав, в которых в отдельных параграфах представлены богатое наследие устного повествовательного творчества саамов и эскимосов, а также становление и развитие национальных литератур этих арктических народов. Также в структуру учебного пособия включены тестовые вопросы для самоконтроля, темы для рефератов и курсовых работ. Для удобства восприятия предлагаемого материала список использованной литературы дается после каждой главы учебного пособия. Непропорциональность объема некоторых параграфов вызвана необходимостью общей постановки вопроса, либо задачами более детальной разработки тех или иных аспектов курса. Недостаточная изученность литературы саамов и эскимосов (инуитов) потребовала от автора учебного пособия освоения достаточно большого, порой совершенно нового материала, а также свежего взгляда на отдельные явления и проблемы. Данное учебное пособие, тем не менее, не может рассматриваться как полный курс истории саамской и эскимосской литературы. Оно лишь должно помочь определить общие закономерности историко-литературного процесса и понять творческую индивидуальность отдельных писателей и поэтов.

Учебное пособие адресуется в первую очередь студентам филологических специальностей, изучающим зарубежную литературу, а также всем, кто занимается изучением истории литературы коренных народов зарубежной Арктики.

Глава I.

ЗАРУБЕЖНАЯ СААМСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Вступление

Саамы – малочисленный финно-угорский народ в Северной Европе. Скандинавы называли их *lappar* или *lapper*, русские – *лопарь*, *лопляне* или *лопь*¹.

От этого наименования происходит название Лапландия (Лаппония, Лаппоника), то есть «земля лопарей». Сами саамы называют свою страну *Sápmi* (Сапми). Область знаний, сферой изучения которой является этнография, история, культура и языки саамов, называется лопаристикой (лапонистикой). Лапландия никогда не являлась единым государственным образованием. В настоящее время она поделена между четырьмя государствами: Норвегией, Швецией, Финляндией и Россией (Кольский полуостров). Саамы имеют отчетливую национальную самоидентификацию и национальные атрибуты – флаг и гимн, а их права представляют выборные представительные органы культурного самоуправления – саамские парламенты. По разным расчетам общая численность саамов варьируется от 60 до 81 тысячи человек, основная часть которых проживает на территории Норвегии. Саамские языки – группа родственных языков, входящая в финно-волжскую группу финно-угорской ветви уральской языковой семьи.

Саамы, издревле живущие на Крайнем Севере Европы,

¹ Лопари – от финского *loppri* («конец», «край»), то есть «жители окраинной земли».

до сих пор таят в себе остатки древнейших представлений человека о природе. Несмотря на быстрое вовлечение этой древней народности в современную жизнь, в Финляндии, Швеции, Норвегии, а также на Кольском полуострове все еще можно найти остатки глубокой старины саамского народа. И не должно казаться странным, что современные саамы до сих пор все еще пытаются находить те взаимоотношения с природой, в коих преуспели их отдаленные предки. В памяти народа все еще сохраняются своеобразные представления о мире, связанные с богами-покровителями их реальной жизни, промыслов и охоты. Но поступь цивилизации неумолима. И многое в культуре саамского народа уже исчезло, забыто и продолжает утрачиваться или в редких случаях сумело приспособиться к мировым социальным потрясениям.

Тем не менее, саамская тема – это особая тема. И здесь обязательно следует подчеркнуть, что саамские сказания, мифы и исторические воспоминания имеют огромное значение для сравнительного анализа человеческой культуры. И с каждым годом ученым приходится все больше и больше торопиться, чтобы хоть как-то зафиксировать все эти древние осколки саамской культуры и тем самым спасти от исчезновения из памяти человечества драгоценные перлы культуры европейского Севера.

Сегодня в мире остро стоит проблема сохранения и развития национальных языков и литератур коренных малочисленных народов Севера. Являясь одним из самых древних европейских народов, саамы на сегодняшний день проживают на территории таких стран, как Финляндия, Швеция, Норвегия и Россия. Саамы ведут активную работу по сохранению своего родного языка: продвигается культурное наследие народа, внедряются национальные образовательные программы, проводятся радиоэферы на саамском языке, публикуются произведения саамских

авторов. На сегодняшний день в Финляндии, Швеции и Норвегии приняты законы, позволяющие саамскому языку быть языком обучения и государственного управления.

В настоящее время в трактовке понятия «саамская литература» существуют два основных подхода. Согласно первому, к саамской литературе относятся произведения, созданные этническими саамами вне зависимости от языка, на которых написаны эти работы. Второй подход предполагает включение в саамскую литературу произведений на саамских языках независимо от этнической принадлежности их авторов.

Сколько-нибудь древней письменной истории литературы саамов не существует, однако устные сказания, передававшиеся от старших младшим, уходят вглубь веков. Через сказки и предания, мифы, песни, пословицы и загадки от поколения к поколению передавались мировоззренческие, культурные и моральные традиции саамов, важные для их жизни наблюдения и знания.

Одним из видных исследователей современной саамской литературы является венгерский литературовед и переводчик Йоханна Домокош, ныне доцент кафедры лингвистики и литературоведения Билефельдского университета (Германия). Она отмечает, что в саамской литературе можно выделить три основные ветви развития: южное направление, куда относится литература шведских саамов; северное или норвежское направление (луле-саамская литература), которое дало наибольшее количество произведений за последние два столетия; и российское направление (восточно-саамская литература), которое не получило должного развития и в настоящее время все еще находящееся в стадии своего становления» [2; с. 129].

Исследователь саамской культуры и истории Свейн Лунд (Норвегия), координатор проекта «История саамских школ в четырех странах», указывает, что на со-

временном этапе своего развития саамская литература необходима, во-первых, для сохранения и развития всех диалектов саамского языка, а во-вторых, для утверждения национального самосознания и обретения национального достоинства. По мнению С. Лунда, осуществление данных задач будет способствовать противодействию националистическим и откровенно расистским теориям и концепциям, которых было достаточно в истории норвежской литературы, например, в творчестве такой неоднозначной фигуры, как Кнут Гамсун [15; р. 79].

§ 1. Мифы и предания саамов

Саамы – один из наиболее богатых в отношении различных суеверий, верований и мифов народов. Этому мнению придерживались все миссионеры и этнографы с самых ранних встреч и знакомств с этим народом. Невозможно собрать воедино все их предания, мифы, всех духов и божеств, одухотворенных и обожествлённых предметов и природных явлений. Изучению этих аспектов посвящено множество подробных исследований и публикаций. Поэтому мы приводим лишь отрывочные, но яркие, по нашему мнению, сведения.

Религиозные и культовые представления саамов настолько разнообразны, что скорее можно перечислить редкие неиспользованные направления и мотивы, нежели имеющиеся и запечатленные в их мифологии и верованиях. И разнообразный пантеизм, и тотемизм, и фетишизм, и монотеизм, – все пришлось к месту в широкой душе лопаря. С учётом того, что боги разных рангов, духи и силы природы состояли между собой в сложных взаимоотношениях и соподчинении, становится понятна вся

грандиозность этой мифологии и многочисленность сонма высших существ. Даже греческий Олимп выглядит маленькой компанией по сравнению с ними.

Саамов соседние финны и скандинавы считали не только умелыми охотниками, но и опасными колдунами-шаманами: к ним даже отправляли учиться колдовству. Недаром в одной из рун о Вяйнямёйнене рассказывается, как искусный стрелок попадает стрелой в финского героя, тот падает в море и его относит в Похьелу – во власть злобной хозяйки Севера. Сама мифическая страна Севера иногда отождествляется с Лапландией.

Саамы, близкие «родственники» прибалтийских финнов, имеют с ними много общего в мифологии. Саамы не только сохранили богатейшую мифологическую и шаманскую традицию, но и сами многому учились у своих соседей – финнов, балтов и скандинавов, заимствовали от них некоторые мифы и имена мифологических персонажей.

Общеизвестно, что любая национальная литература берет свое начало из фольклора. Саамский фольклор уникален, как и фольклор любого народа, не имеющего письменности. Уникальность его в том, что в преданиях, легендах можно найти отражение всей истории саамов, бытовой уклад, мир народных идеалов, мыслей, чувств, поэтической фантазии и менталитета народа. Фольклор саамов представлен мифами, сказками, преданиями, импровизированными песнями. Народное творчество лопарей имеет по преимуществу эпический характер; весьма распространен эпос животный (сказки) и мифологический (сказания о солнцевых сыновьях, о дочери солнца, о подземном царстве и т. д.). Исторические предания – *сакки* – повествуют о войнах, о примечательных горах, водных объектах. Известны также бывальщины – *бойса*, импровизации – *муштоллы*. Лирика бедна, но вообще саамы довольно склонны к поэзии, и самые обыденные явления

в их скудной впечатлениями жизни слагаются иногда в бывальщины и песни.

Самобытные традиции устного народного творчества саамов, которые бережно сохраняются и передаются из поколения в поколение, уходят корнями в глубь веков. Различные мифы и сказки, легенды и сказания отражают характер, сознание и мировоззрение этого небольшого северного народа. Так, в саамских сказках – *майнс* – можно найти не только объяснение различных явлений окружающего мира через прообразы троллей, великанов, карликов или вурдалаков, но также элементы дохристианского прошлого – шаманизм, тотемизм, анимизм. Фольклор саамов включает сказки (майнс) для детей, о Тале (глупом людоеде), о *равках* (вурдалаках), о *чаклях* (карликах). Распространены сказки-легенды о явлениях и объектах природы, мифы *ловта*, например, об олене-человеке Мяндаше.

В саамских сказках представлены различные жанры: мифологические, героико-исторические, фольклорные, оригинальные (сюжеты и отдельные персонажи – плод авторской фантазии) [1; с. 9–10]. Сказки сохраняют неразрывную связь с фольклорными и мифологическими источниками, наряду с традицией импровизации.

К одним из самых спорных явлений саамского культа, пожалуй, относятся так называемые *сейды*. Поклонение священным камням относится к разновидности фетишизма, весьма распространенного на всем земном шаре. Однако в Лапландии этот культ достиг очень большого развития и оброс своеобразными чертами. Наиболее древние источники определяют сейды как каменные или деревянные идолы, покровительствующие семье или отдельной личности. Немецкий исследователь XVII века Иоанн Шеффер писал, что «...слово сейд обозначает всякого рода божественность...». Связь сейдов с колдунами и шаманами подчеркивали другие исследователи (А. Кастрен,

(1856), Н. Харузин (1890), В. Львов (1903), В. Визе (1912) и др.). При этом все литературные источники и устный эпос саамов увязывают их происхождение через окаменение людей или мифологических существ. Сами лопари в начале XX века, по описанию О. Комарецкой, давали следующее определение: «сейд это дух, обитающий в некоторых, большей частью, приозерных камнях и скалах, покровительствующий лопарю в разных его промыслах и обладающий сверхъестественной силой».

В этом определении есть ответ на злободневный вопрос, что считать сейдом. Дело в том, что на волне конъюнктурного поиска следов таинственной страны Гипербореи сегодня многие исследователи рассматривают в качестве сейда любые, в том числе исполинские, нагромождения камней и подчеркивают безусловную рукотворную их природу. При использовании этого объяснения количество памятников гиперборейского и саамского культа размножается с поразительной быстротой и не только в Кольском регионе, а в Карелии и даже за пределами Балтийского щита. Такой подход сразу же вызывает справедливые возражения у специалистов геологов и геоморфологов, так как большинство этих образований имеют естественный генезис. В период отступления ледника глыбы вытаивают из льда и случайным образом образуют двухэтажные комбинации взаимного расположения, например, часто можно встретить один большой валун, опирающийся на 2-3 камушка меньшего размера, расположенных, в свою очередь, на «гранитном лбе». Гораздо реже образуются трехэтажные сооружения, но это не значит, что любое нагромождение более трех камней друг на друга обязательно будет антропогенное. Существуют и другие геологические процессы выветривания, которые могут создавать весьма причудливые явления. Таким образом, сейдом считается не любая красивая конструкция

из камней и скал, а только наделенная в предшествующий исторический период культовыми свойствами. При этом сейды могут иметь как естественное, так и искусственное происхождение.

Почему саамы обожествовали камни и скалы? На этот вопрос попытался ответить российский, советский полярный исследователь, океанолог В.Ю. Визе еще в 1912 году: «Только тот, кто сам бывал в Лапландии, видел эти фантастические очертания лапландских скал, озаренных то полуночным солнцем, то северным сиянием, вслушивался в царящее кругом молчание, в котором как бы застыла вся природа, он поймет, какое огромное влияние эта, иногда чудовищно-сказочная природа должна была оказать на первобытного лопаря».

Значительную роль сейдов в религии и культовых обрядах саамов отмечали все исследователи этого народа. Чтобы дух рода или семьи был благосклонен, перед выходом на любой промысел и после возвращения с него лопарь приносил в жертву животных или их лучшие части. Обычно это были олени, его рога, головы и шкуры, реже – другие животные, дичь и рыба. В дальнейшем обряд трансформировался, и для жертвоприношения стало достаточно намазать идола кровью или рыбьим жиром. Российский филолог XIX века М.А. Кастрен, который исследовал финно-угорские и самодийские языки, а также финский и саамский фольклор, описывал, что лопари никогда не проезжали мимо сейда без того, чтобы не поесть около него и часть пищи не оставить около сейда в качестве жертвы. Многие первопроходцы и путешественники находили огромные кучи оленьих рогов около этих священных камней. Считалось также, что сейды могут отгонять или насыпать болезни и несчастья, помогают общаться с предками, духами и сверхъестественными силами, а также покровительствуют различным промыслам.

Кроме того, эти места были тесно связаны с колдунами, шаманами, их древними обрядами и чародейством. Образование сейдов большинство саамов объясняет таким преданием: если колдун, шаман или дух не выполнял или не успевал выполнить какую-либо часть обязательных условий колдовского обряда, то он обращался в камень.

Таким образом, сейд является скорее уникальным, чем рядовым явлением. И не так много достоверно описанных культовых мест существует в Лапландии. Для Кольского края к их числу можно отнести описания, выполненные в период до середины XX века по фактам прямого наблюдения или документации народных преданий. Как по отдельности, так и все в совокупности сейды обросли огромным количеством мифов, легенд и сказаний, главным мотивом которых является могущество и влияние этих священных камней на все сферы жизнедеятельности саамов.

С культом сейдов неразрывно связаны *нойды*². В саамской мифологии живым угрожали духи мертвых, особенно те, которые были колдунами или нойдами при жизни. Таким образом, нойда это, прежде всего, шаман, колдун и жрец. Их связь с капищем лопари запечатлели в представлениях и преданиях, что сейд есть окаменевший нойда, чей дух и магические способности не умерли, а сохранились в камне. Соответственно сейды по своей воле или по воле другого нойды до сих пор в состоянии приносить людям пользу или вред, смотря по тому, относятся ли к ним с уважением или же не чтут их, пренебрегают ими. Живой нойда, совершающий обряды в святилище, мог многократно усиливать или уменьшать колдовскую силу окаменевшего нойды. Но при совершении ошибки

² Нойда – название шамана у саамов. По одной версии саамских поверий, нойды считаются «хорошими» шаманами, которые помогают людям, в отличие от «плохих» – гейду (ведьм), способных вредить людям.

в обряде сам шаман мог превратиться в камень. В распоряжении каждого нойды находились три тотемных духа из страны усопших (Сайво-Аймо): птица, рыба и олень. Они помогали ему в совершении колдовства и гадания, переносили его по желанию в страну усопших, доносили чужие речи и т.п. Эти духи могли переходить от одного мага к другому и часто передавались по наследству. В древности нойдами могли стать только мужчины, но позднее появились упоминания и о женщинах, занимающихся «камланием и колдовством». Такие представления были характерны для всех саамов древней Лапландии.

Как уже отмечалось, слава о магических способностях лапландских колдунов еще в Средневековье шагнула далеко за пределы Скандинавии. Они не только совершали жертвенные обряды, но и колдовали, насылали заговоры, умирляли или вызывали грозные природные силы и явления, лечили и занимались гаданием – предсказанием. Все эти обряды они совершали вблизи капищ сейдов, принося в жертву промысловых и домашних животных. Сохранились многочисленные свидетельства о том, что в шведской и норвежской Лапландии шаманы в своих ритуалах использовали бубен, расчерченный магическими пиктограммами. Он применялся: в гаданиях, чтобы узнать исход предполагаемого дела или болезни или чтобы получить сведения о других странах и местах, в лечении людей и животных, в составлении заговора на нанесение вреда или смерти врагу и др. Для Кольского региона упоминания об использовании этого инструмента не характерны.

Сверхъестественную силу нойдов признавали не только коренные жители Лапландии, но и колонисты – христиане: русские, поморы, финны, норвежцы и шведы. Российский этнограф Н.Н. Харузин в своей работе, написанной в конце XIX века, приводит слова писателя и пастора XVII века Иоанна Торпея, описывающего действия одного из

магов: «...в 1670 году ... устроил так, что один крестьянин утонул... Его (нойду) приговорили к смертной казни и в оковах везли из Лапландии к ближайшему городу Ботнии. На дороге он при помощи своего искусства убил себя, так что скончался в один миг, хотя сидел совершенно здоровый в телеге». Кстати, бытовало мнение, что шаманы могут не только убивать себя по своей воле, но также и оживать.

В начальные этапы колонизации Лапландии численность магов и колдунов была очень высокой. Практически каждый род, семья и стойбище располагали своим шаманом, а то и не одним. Процесс крещения саамов шел при активном противодействии со стороны лопарских колдунов. Это отмечали как лютеранские, так и православные миссионеры.

Роль нойды в религиозных представлениях и самосознании саамов становится понятной, если учесть многочисленность пантеона божественных существ и стойкую веру лопарей в сверхъестественные силы и явления. Полная зависимость жизнедеятельности и благополучия от капризов природы подпитывала религиозные представления и усиливала суеверия жителей Севера. Нойдам приписывалась власть над ветрами, умение посылать на своих врагов волшебные копья – «ган», вызывающие вред или смерть в страшных мучениях, приносить удачу или убытки в промыслах.

Существует множество легенд, описывающих могущество нойдов, их взаимоотношения с саамами, между собой и с пришельцами. Например, одно из преданий, приведенное Н.Н. Харузиным (1890), описывает, как Нотозеро было спасено женщиной-нойдой от разорительного набега Чуди («шведов» или «мурманов»): «Однажды нойда сказала своим односельчанам: «Заготовьте хлеба и воды на три дня; из туп не ходите – будет буря, а меня

не будите три дня». Действительно, поднялась большая буря с метелью, которая длилась три дня: в это время нойда спала. Когда, по прошествии трех дней, она проснулась, она сказала: «Теперь все мужики идите с топорами на большой мох». Когда мужики пришли на означенное место, они увидели погибающую в снегу от холода чудь: всех чудинов тут и побили. Таким образом, набег чуди на Нотозеро не удался благодаря девке-нойде».

В мифологии саамов к существам иного мира относились гномы. Жили они так же, как саамы, но только глубоко под землей и были гораздо меньше ростом.

В духовной культуре саамов важнейшую роль играл образ оленя. Олень кормил, одевал саама, являлся способом передвижения. Олень сопровождал саама с самого рождения и до смерти. Сложное объединение «человек-олень» нашло широкое отражение в сказках, песнях, легендах, посредством которых детей учили не нарушать этого союза. В саамской мифологии известен чудесный олень-оборотень, тотем – родоначальник саамов Мяндаш-парень («Мяндаш-парень»), Мяндаш-пырре («Мяндаш-благо»).

Среди целого ряда богов саамы особо чтили Рота, властелина ада, и чествовали этого бога в вечер под Рождество. Ад Ротаймо, по представлению саамов, находится глубоко внизу; туда ездили колдуны. Вход в ад – иногда через озера, иногда через трещины земли. Живут там старухи-людоедки, обладающие даром воскрешать умерших. Душа живет у людей поближе к левому боку, недалеко от сердца, по аналогии с сосной, у которой сердцевина ближе к югу. Когда человек умирает, душа идет к богу и пребывает у него в продолжение трёх дней; потом она возвращается на землю и путешествует по тем местам, где пребывала прежде.

За богами, светлыми и темными, шёл целый ряд божеств, второстепенных духов, населяющих землю и воду,

живущих в лесах и на горах. Существует четыре категории:

- а) демоны природы;
- в) духи и души умерших;
- с) духи живых людей;
- д) демоны поваральных болезней.

Вообще, как у финнов, так и у саамов духов бесчисленное множество. Масса их населяла леса, горы, озера Лапландии, но от них саамы не ждали больших выгод и не боялись их. Самым страшным богом для колдунов и чертей является громовник Айэке и Дермес (Тьермес); у него был молот, которым он поразил волшебников. С ним в связи Сторьюнкаре, бог охоты. У лапландцев в значительной степени был распространён культ солнца. Солнце саамы рисовали себе мужчиной, живущим вместе с женой и с матерью. День наступает, когда солнце начинает объезжать мир на медведе либо на олене.

Окружающая саамов природа сильно повлияла на формирование их этнической идентичности. Природа Лапландии очень сурова, милостей от неё ждать не приходится. Саамы всегда ощущали себя ее частью. Отсюда стремление жить в гармонии с природой, проявляя слабые и лишь необходимые попытки ее изменить.

Вот как говорится в современной легенде о предназначении маленького народа: «Мы не пахари, мы не косари. Мы олений народ. Наш хлеб – олень-батюшка. Его кормом живем: мох белый, ягель... Деды и прадеды учили нас: «Землю надо беречь. Как она досталась нам в поросли трав и во мхах, поросшая кустами и всякой зеленью, так и беречь ее надо зеленую. Будешь беречь и холить землю зеленую, веселую – и сам ты будешь сыт, здоров и весел человек».

§ 2. Йойки и ранняя саамская литература

Уникальным самобытным жанром саамского вокального искусства является так называемый *йойк*, по своей технике исполнения напоминающий горловое пение со своеобразным повторяющимся ритмом. Йойк считается одной из наиболее древних европейских музыкальных и поэтических традиций. Наиболее широкое распространение данный музыкальный жанр получил в Норвегии и Финляндии. Изначально этот жанр песнопения был частью саамских языческих обрядов. Основой для текстов этих песен служат народные сказки и древние легенды, хотя бывает так, что сами йойки выступают в качестве источников оригинальных сюжетов. Примечательно, что у этого жанра саамского песнопения нет ни начала, ни конца, т.е. он начинается и прерывается совершенно внезапно, и он скорее цикличен, нежели линейен. Подобно саамским сказкам йойки имеют несколько уровней. Различают следующие виды йойков: сюжетные, «личные», свадебные, похоронные, шуточные и даже выделяют политические, которые направлены против иноземных захватчиков. Первоначально применявшийся в мистической практике нойдов – саамских шаманов, йойк был категорически запрещен датским королем под страхом смерти. Подобно американскому блюзу, йойк ушел в подполье, став своеобразным эзоповским, импровизационным выражением собственного «я» и природы. Йойк исполняли в зависимости от настроения для того, чтобы, например, успокоить ребенка и уложить его спать. Этот жанр музыкально-поэтического искусства, который долгое время находился под запретом и общественным порицанием, стал своеобразным актом самоидентификации саамского народа.

Первые произведения саамского фольклора были опу-

бликованы только в XVII веке. Первый саамский поэт Олаус Сирма (1655–1719), отправленный на обучение в теологический факультет Упсальского университета (Швеция), собрал йойки на своем родном кеми-саамском языке. Иоганн Шеффер (1621–1679), один из крупнейших шведских гуманистов немецкого происхождения, известный также под именем Ангелус, перевел на латынь два йойка, собранных Олаусом Сирмой, и в 1673 году во Франкфурте издал их в своей книге *Лаппония (Lapponia)*, которая позднее была переведена на многие европейские языки. В первом йойке *Guldhasas* рассказывается о предстоящей встрече молодого саама со своей возлюбленной, на свидание с которой он спешит, запрягая своего оленя. Второй йойк *Моя прекрасная подруга (Moarsi favrrot)*, также известный как *Беличье озеро (Oarrejávri)*, посвящен расставанию с любимой девушкой. Примечательно, что строка из этого йойка цитируется американским поэтом Генри Лонгфелло в стихотворении *Утраченная юность (My Lost Youth, 1855)*:

Юность промчится, как ветер, как птица,
Но память о юности вечно жива [4; p. 277].

Лаппония Иоганна Шеффера является первой из печатных книг XVII века, из которой мир узнал об истории, природе, культуре и быте коренного населения Лапландии. Иоганн Шеффер родился в 1621 году в немецком городе Страсбург, где он и окончил университет. В дальнейшем путешествовал и общался с ведущими учеными лингвистами того времени, совершенствуя свои знания.

В 1648 году Иоганн Шеффер, многосторонне обученный и обладающий прекрасными манерами молодой человек, был приглашен на должность профессора риторики и политики в Академию Упсалы. Сразу по прибытию

в Швецию молодой ученый был с видимым интересом встречен королевой Кристиной и до конца жизни всегда пользовался милостью королевской семьи, а его работа *Svecia literata* (Шведская литература, 1680), в которой он обобщил все шведские печатные и рукописные источники, дала ему имя отца шведской литературы и истории. Все последующие труды принесли ему славу видного шведского географа.

Шведская Ученая Коллегия по истории поручает профессору Иоганну Шефферу написать научный трактат о лапландцах (саамах) и их стране, при этом Шефферу было необходимо:

- осветить исторические корни лапландцев и историю заселения Севера Европы;
- дать описание природы всех частей Лапландии;
- рассказать, чем лапландцы могут быть полезны шведской короне и что шведское королевство должно для них сделать.

Особое внимание придавалось правдивому описанию возможностей боевой магии и колдовства лапландцев.

В создании этого фундаментального труда Шефферу активно помогали губернатор Вестерботтена Йон Граан и священники северных приходов. Они присылали ему не только свои отчеты об обычаях и условиях жизни саамов, но и предметы их быта и культуры. Так что впоследствии Шеффер мог похвастаться небольшим музеем «саамских редкостей» у себя дома. Собственноручные зарисовки Шеффера этих экспонатов войдут впоследствии и в его знаменитую книгу.

В 1673 году «Лаппония» на латинском языке была напечатана во Франкфурте, в лучшей в то время в Европе типографии. Спустя год в Англии появляется ее английский перевод. Этот фолиант был впоследствии переведен на все европейские языки, и до настоящего времени пи-

сатели и ученые всего мира используют его как основной первоисточник по истории народов, проживающих за полярным кругом.

Другой шведский фольклорист Андерс Фьелльнер (1795–1876) собрал большое количество образцов саамской народной поэзии, намереваясь создать нечто подобное карело-финскому эпосу *Калевала*, но уже на основе саамского фольклора. К сожалению, А. Фьелльнер так и не завершил свою работу. Самым известным его произведением является поэма *Päiven pardne* (*Сыновья солнца*).

В XIX веке в связи с ростом всеобщего интереса к национальной культуре начали последовательно собирать и записывать саамские йойки. Планомерная работа в этом направлении велась именно в Финляндии. Сейчас этот жанр традиционного национального песнопения уже является частью мировой музыкальной культуры. Как традиционные, так и авторские йойки представлены в творчестве известных современных саамских исполнителей – финская группа Ангелит (*Angelit*), музыкант из Финляндии Вимме Саари, норвежская певица Мари Бойне. Независимо от того, насколько модернизируются йойки с использованием синтезаторов и эмбиентных ритмов, они все еще сохраняют основные черты древней традиции, такие как импровизация, повторение определенных звуков и слов.

Традиционную концепцию литературно-музыкальной формы йойков пытался сохранить в своем творчестве Нильс-Аслак Валкеапя (1943–2001), саамский художник, музыкант и писатель, издававший свои произведения на северносаамском языке и предпочитавший специализироваться в разных творческих жанрах. Валкеапя родился в Финляндии, затем он переехал на постоянное жительство в деревню Шиботн на севере Норвегии, при этом сменив свою национальность, чтобы претендовать на норвежское гражданство. В Финляндии он учился в педагогическом

колледже не потому, что он намеревался стать педагогом, скорее всего ему было просто интересно изучать литературу и музыку. Валкеапя возродил традиционную культуру саамов, и прежде всего, их музыку. В первую очередь, с именем Валкеапя связан всплеск интереса к традиционному песнопению йойк, особенно в те годы, когда данная традиция была под угрозой забвения. В конце 1960-х годов он сочетал традиции песнопения йойк с современной техникой исполнения популярной музыки, смешивая йойк с направлениями джаза вместе с ведущими джазовыми исполнителями Финляндии. Со временем он также обогатил композиционные формы йойка с добавлением элементов классической музыки.

§ 3. Становление и развитие саамской литературы

Основоположителем современной саамской литературы принято считать Йохана Тури (1854–1936). Его книга *Muittalus samiid birra: En bog omlappernes live af den svenske Lap* (*Сказки саамов: книга о жизни в Лапландии, написанная шведским саамом*, 1910) была специально создана для шведских бюрократов, у которых в силу их невежества сложились ложные представления о жизни саамов. Оригинальный текст на северносаамском языке состоит из длинных предложений, необремененных знаками препинания, подобно тем, что можно встретить в джойсовском *Улиссе*. Но последующие переводы представлены в виде антропологических текстов, например, работа Э. Джи Нэш *Книга о Лапландии Йохана Тури*, адресованная в первую очередь для англоязычного читателя [18]. Вуокко Хирвонен, исследователь саамской

культуры из Северного Саамского института, считает, что жанр работы Тури можно считать повествовательным, переходным жанром, который необходим для сближения устной традиции саамов и современной саамской литературы [10; р. 57]. Можно сказать, что литературное произведение Йохана Тури с его живыми историями и рисунками помогло многим читателям понять образ жизни саамов, несмотря на те изменения, которые оно претерпело в западных изданиях.

Норвежский исследователь фольклора и общественно-политический деятель, этнический саам Исак Саба (1875–1921) в 1906 году написал знаменитое стихотворение *Песня саамского народа* (*Sámi soga lávlla*), которое стало национальным гимном саамского народа. Стихи заканчиваются сильным посылом о языке, земле и самобытности этого небольшого, но гордого народа:

О, могучий род сыновей Солнца!
Тебя никогда не покорить,
Язык свой золотой храни,
И предков ты слова запомни.
Благословенная земля саамов!³

В начале XX века положение саамов в Швеции, Финляндии и особенно в Норвегии находилось в весьма плачевном состоянии. Государственная политика в этих странах была нацелена на полную ассимиляцию саамов, уничтожение культуры народа, его языка и самосознания. В таких непростых условиях произведения одного из первых саамских писателей Матти Айкио (1872–1929), в которых изображалась жизнь этого северного народа, не расценивались многими критиками всерьез, а порой воспринимались

³ Далее автором учебного пособия представлен подстрочный перевод отрывков стихотворений с английского языка на русский.

лись как откровенное мошенничество [9]. С детства имея хорошие способности к учебе, Матти Айкио успешно закончил уездную, а затем среднюю школу, получил степень по искусству в университете Кристиании (ныне университет Осло). М. Айкио считается первым зарегистрированным студентом-саамом в Норвегии. После окончания университета будущий писатель работал учителем средней школы. В 1904 году в Копенгагене вышел дебютный роман Матти Айкио *Kong Akab*. Эта книга во многом автобиографична. Главный герой романа – домашний учитель, этнический саам – влюбляется в прикованную к постели норвежскую девушку, но чувствам, вспыхнувшим между ними, не суждено было длиться долго, поскольку этнические различия стали непреодолимой преградой для героев произведения. Однако неоднозначная позиция Матти Айкио по национальному вопросу вызывала определенную критику в его адрес. Так, в романе *I Dyreskind* (*В шкуре животного*, 1906) критики увидели скрытую поддержку норвежской ассимиляционной политики, а книга *Ginunga-Gap* (1907) была встречена общественностью с неприязнью и даже отвращением, вследствие откровенной ксенофобии. На страницах *Ginunga-Gap*, например, евреи описываются как «зеленовато-желтая желеобразная масса» [9]. В 1912 году был издан сборник рассказов *Polarlandsbreve og andre*, который первоначально был напечатан в рождественских листовках. Основная коллизия рассказа *Hyrdernes Kapel* (*Пастушья капелла*, 1918) разворачивается вокруг пасхального собрания в лютеранской церкви, когда пастор уговаривает местных саамов преодолеть свои этнические предрассудки и сходить в норвежскую баню. Это приводит к фатальному исходу: люди, неподготовленные к подобным экстремальным процедурам, подхватывают пневмонию и умирают. В своем последнем произведении *Bygden på Elvenesset* (*Быгда на берегу реки*,

1929) Матти Айкио подробно и тщательно обрисовывает жизнь саамов своего родного района Карасйок, что на севере Норвегии недалеко от финской границы. Несмотря на пресловутую политику норвежского правительства, направленную на принудительное разделение саамского общества на определенные социальные слои, простые люди воспринимаются в книге как единая и однородная этническая группа. Переиздание двух лучших произведений Матти Айкио – *I Dyreskind* и *Bygden på Elveneset* в середине 1970-х гг. было важным событием в культурной жизни саамов, потому что оно совпало с ростом национального самосознания саамского народа.

Признанным классиком саамской литературы считается педагог, журналист и писатель Андерс Ларсен (1870–1949). Вместе со своими братьями А. Ларсен основал самую первую ассоциацию саамов в Скандинавии. Он был основателем и редактором саамской газеты *Sagai Muittalægje*, выходящей в свет два раза в месяц с 1904 по 1911 год. На страницах этой газеты публиковались различные статьи и очерки на северносаамском языке. Андерс Ларсен считается автором первого саамского романа *Beaivi-Algu (Рассвет, 1912)*, в котором описывается жизненный уклад саамов, живших в прибрежных районах северной Норвегии в начале XX века, их надежды и чаяния. В романе рассказывается история жизни саамского мальчика Або Эйры до его взросления. С юных лет герой осознает, что насаждающаяся норвежская культура оказывает негативное воздействие на его родную саамскую. Этот небольшой роман описывает последствия пренебрежительного, а порой и презрительного отношения норвежского общества к саамскому народу, его языку и культуре. Уже будучи взрослым и работая в банке, главный герой книги влюбляется в норвежскую девушку, но он вынужден расстаться с ней, поскольку молодой саам вызывает у ее

родителей полное неприятие и отторжение. Вернувшись в родные края и случайно услышав, как мальчик читает историю из Библии на саамском, Або Эйра решает во что бы то ни стало научиться читать на своем родном языке. Он начинает покупать книги на саамском языке и упорно заниматься. Однако овладение навыками чтения на родном языке не принесло ему полного морального удовлетворения: герой так и не научился писать и как следует изъясняться на нем. Выступая в защиту духовного наследия саамского народа, Або Эйра говорит, что саамы должны держаться вместе, потому что только объединившись они смогут быть сильным и единым народом [13; р. 94]. Это были крайне смелые и радикальные мысли писателя для той поры, хотя они и по-прежнему остаются весьма актуальными. Этот роман был опубликован на норвежском языке в 2013 году под названием *Dagen gryr*.

В отличие от, например, того же Матти Айкио, у Андерса Ларсена было более восторженное отношение к саамскому языку. Как истинный приверженец идеи сохранения саамского языка, культуры и национальных традиций, Ларсен подчеркивал, что использование родного языка в школах способствовало бы приобщению к нему подрастающего поколения саамов. Особый акцент писатель делал на преподавании основ христианства на саамском языке. Однако со стороны норвежских властей идеи Андерса Ларсена, к сожалению, не встретили должной поддержки. Буквально за несколько дней до кончины в 1949 года Андерс Ларсен отправил рукопись своей второй и последней книге *Mearrasámiid birra (Прибрежные саамы)* своему давнему знакомому Джасту Кнуду Квигстаду, бывшему ректору университета Тромсё. В этой работе А. Ларсен описывал непростые условия жизни коренных жителей прибрежных районов северной Норвегии. Квигстад перевел книгу на норвежский язык и опубликовал в

1950 году под названием *Om sjösamene*. На северносаамском языке книга была издана только в 1979 году.

Одной из знаковых фигур саамской литературы называют Педара Ялви (1888–1916), первого писателя-саама в Финляндии. После окончания первого финноязычного Педагогического колледжа Йювяскюля в 1915 году Педар Ялви, воодушевленный подъемом национального духа саамов, отправился в родные края для сбора саамских народных рассказов и стихов, но этот сборник *Sabmelaččai maidnasak ja muihtalusak* вышел в свет намного позднее – только в 1966 году. Ялви был одним из первых авторов, кто писал на саамском языке. В 1915 году он за свой счет издал книгу *Снежинки (Muohtačalmmit)*, которая включала несколько его стихов и рассказов. В стихотворении *Снежинки*, которое дало название всему сборнику его произведений, маленькие снежинки тают весной, превращаясь в бурные потоки весенних ручьев. В нескольких строках его другого стихотворения *Я бегаю по горам* проявляются импрессионистские черты, где поэт предается воспоминаниям о своем давно прошедшем детстве. К сожалению, ранняя смерть поэта от чахотки не дала возможность Педару Ялви полностью раскрыть свой талант и развить творческий потенциал.

По своему стилю и форме творчество П. Ялви перекликается с творчеством другого поэта Паулуса Утси (1918–1975). Один из наиболее выдающихся саамских поэтов Паулус Утси родился на севере Норвегии рядом со шведско-финской границей в семье оленеводов. Летом стада оленей паслись на территории Норвегии, а зимой его семья перемещалась в район населенного пункта Каресуандо, что на границе Швеции, Финляндии и Норвегии. Согласно договору между Норвегией и Швецией, саамские семьи должны были переместиться на юг к новым оленьим пастбищам: им больше не разрешалось переезжать

в Норвегию со своими стадами оленей. Заключение этого договора имело серьезные последствия для всех саамов, живущих по обе стороны границы. Таким образом, еще в детстве будущий писатель оказался на территории Швеции и провел там всю свою сознательную жизнь.

Единственная поэтическая книга, изданная еще при жизни Паулуса Утси в 1974 году, была игриво озаглавлена *Giela giela*. Название сборника – это игра слов, которая примерно может означать «вдыхание запаха языка». Этот сборник открывается стихотворением Слово, в котором повествуется о тесной связи между природой и внутренними переживаниями человека:

Шепот в скале
Кто-то подслушивает тайно,
Услышав Слово,
Несет его вперед
И правдой становится оно.

Вторая книга стихов *Giela gielain* (1980) была издана только через пять лет после смерти поэта. В 1992 году была опубликована третья книга стихов Паулуса Утси *Don čanat mu alccesat* под редакцией финского саамского писателя и музыканта Нильса-Аслака Валкеапя. В 2000 году вышел еще один сборник со стихами на шведском языке *Följ stigen: texter 1941–1974 (Следуй по пути: 1941–1974)*, куда вошли практически все произведения Паулуса Утси.

Хотя Утси был свидетелем вступления традиционного оленеводства в промышленную эру и видел ее преимущества, он также видел и отрицательные стороны этой новой жизни. Во многих своих стихах поэт описывает страдания своего народа и выражает недовольство вторжением современных технологий в природу. Так, например, строительство гидроэлектрических станций на севере Швеции

вынуждало саамов покидать изжитые места. Тема беспомощности человека перед лицом сложившихся неблагоприятных обстоятельств является одной из центральных в его поэзии.

Руками своими перекрываем мы воду –
Вода поднимается, сметая саамов.
Уходят под воду ягель олений,
Морошка болотная и сенокосные луга.
И рыбы не могут попасть на нерест.
Вздывается озеро рукотворное,
Островами становятся утесы.
Волны омывают скалы и горы,
Вода поглощает кусты и деревья.

Однако в произведениях Паулуса Утси также значительное место занимает тема любви к родной земле, восхищение красотой природы и уважение к мудрости предков. В 1975 году во время поездки по горной местности на севере Швеции его сильно загруженный снегоход застрял в снегу. Сердце Паулуса Утси не выдержало, и он умер в царстве снежного безмолвия, которое так любил и часто называл своим домом.

Ханс-Аслак Гутторм (1907–1992) – норвежский саамский поэт, который писал на северносаамском диалекте. В 1935 году Гутторм окончил учительскую семинарию в Йювяскюля и до 1969 года работал учителем. Много лет работал редактором ежемесячного журнала *Sapmelaš*. В 1985 году Гутторм был включен в шорт-лист Литературной премии Северного Совета за свою книгу *Golgadeamen* (1982), однако в итоге приз достался финскому писателю Антти Туури. Ханс-Аслак Гутторм пытался придать саамскому языку литературную форму и показать, что многовековой опыт саамского народа действительно мо-

жет выступить в качестве культурного феномена. Первое произведение Гутторма *Čierru jietna meahcis* (*Голос, плачущий в глуши*) представляет собой эпическое стихотворение о поисках родного языка. Хотя стихотворение было написано в 1932–1933 гг., оно было опубликовано лишь в 1983 году.

В настоящее время зарубежная саамская литература получает импульс для дальнейшего развития, например, благодаря творчеству современной саамской поэтессы из Финляндии Ингер-Мари Айкио-Арианаик. Она является одним из самых плодовитых современных саамских авторов. Помимо того, что Айкио-Арианаик выпустила семь томов саамской поэзии и книги для детей, она еще работает радиожурналистом и режиссером. Ее стихи были переведены на многие европейские языки – английский, немецкий, финский, шведский, венгерский. Рауна Куокканен, финский ученый саамского происхождения, утверждает, что поэзия Айкио размывает грань между человеком и природой: «Ей [Айкио-Арианаик] не нужно вмешиваться в природу извне; она уже там. Близость к природе и сущность самих саамов тесно переплетаются, и природа становится частью повседневной жизни самой поэтессы» [11]. В стихотворении *Gollebiekkat almni dieva* (*Небо, полное золотых облаков*, 1989) поэтесса изображает образ оскверненной человеком природы.

Бездумная рука
Срывает лист березы.
Как красная волна.
Маленькие клочки падают на землю,
Пытаясь впиться в сухие вены.

Природные образы Ингер-Мари Айкио-Арианаик и ее приглушенный лирический голос можно отнести к тради-

ции саамских йойков. Ее стихи подчеркивают новое отношение к культуре саамов и к роли женщины в обществе. Айкио-Арианайк ставит под сомнение понятие «подлинной идентичности саамов». Ее сочинения больше касаются личных, индивидуальных тем, отражающих женскую сексуальность и романтические отношения между мужчиной и женщиной. В своем творчестве она также затрагивает вопросы, связанные с культурной «инаковостью», своеобразием саамского народа, с ролью матери и жены в семье на основе своего личного опыта.

Писатель и журналист Олави Палтто в своем первом сборнике рассказов *Juohkásan várri* (*Разделенные холмы*, 1995) значительное внимание уделяет проблемам иммиграции, оторванности от своих корней и восстановления национальной идентичности. Следует отметить, что эти вопросы являются наиболее острыми и актуальными в современном саамском обществе. Олави Палтто с психологической точностью передает конфликты, возникающие между старым, давно устоявшимся жизненным укладом и теми новыми ценностными ориентирами, которые преобладают в эпоху глобализации. И в этом контексте проблема взаимодействия человека с природой является одной из наиболее распространенных тем в современной саамской литературе.

Необычайно интересным представляется творчество другого автора – Кирсти Палтто, которая охватывает гораздо широкий спектр жанров по сравнению с другими саамскими писателями. Кирсти Палтто пишет рассказы для взрослых и детей, детективные произведения, молодежные романы, радиопостановки и даже политические трактаты. Ее самым значительным произведением по праву можно считать эпическую дилогию *Guhtoset dearvan min bohccot* (*Пусть наши олени пасутся свободно*, 1987) и *Guržoluottat* (с саамского сложно точно передать перевод,

но на финском языке книга вышла под названием *Juokse nyt, naailin poika* (*Беги сейчас, сын Ньяллы*); на немецком – *Zeichen der Zerstörung* (*Следы разрушения*, 1991). В этих романах представлена сельская жизнь саамов в финской Лапландии до второй мировой войны. Кирсти Палтто очень умело описывает подробности семейной и общественной жизни, а также быт простых оленеводов. Писательница убедительно и достоверно изображает тот период, когда культура саамов претерпевала наиболее значительные изменения. Разговорная манера изложения событий и превосходные диалоги между различными персонажами романов во многом расширяют повествовательные традиции, заложенные основоположником современной саамской литературы Йоханом Тури. Произведения Кирсти Палтто небезосновательно сравниваются с эпической трилогией признанного классика финской литературы Вяйнё Линны *Täällä pohjantähden alla* (*Здесь, под Полярной звездой*, 1959–1962) о становлении финской нации, начиная с конца XIX века и заканчивая событиями после второй мировой войны.

Дебют многогранного художника Нильса-Аслака Валкеапья (1943–2001) в качестве писателя состоялся в 1971 году, когда он издал свою книгу-эссе на финском языке *Terveisiä Lapista* (*Приветствия из Лапландии*). В этой книге он высмеивает скандинавские стереотипы пренебрежительного характера по отношению к саамам, при этом он демонстрирует, насколько соседствующие культуры могут отличаться друг от друга в системе ценностей, и в то же время уважительно относиться друг к другу. В 1991 году за сборник стихотворений *Beaivi, Ahcázan* (*Солнце, Отец мой*, 1997) Нильс-Аслак Валкеапья был удостоен Литературной премии Северного совета. Название сборника отсылает к саамской легенде о детях Солнца. Произведение представляет собой композицию старых фотографий

с недавно написанными лирическими стихами, которые в новаторской и художественной форме связывают воедино прошлое и настоящее, реальное и вымышленное. В этом усматривается одновременно самобытность саамской культурной истории и богатство языка. Фотографии иллюстрируют различные аспекты из истории жизни саамов, и насчитывают огромный объем документального материала, за сбором которого писатель провел шесть лет в США и во многих европейских странах.

Возможно, самая основная проблема современной саамской литературы заключается в недостатке качественных критических исследований, основанных на современных теоретических концепциях. Три видных исследователя саамской литературы – финские ученые Вуокко Хирвонен и Вели-Пекки Лехтола, норвежский филолог Харальд Гаски – с помощью в основном описательного метода пытались провести критический анализ саамской литературы и создать фундамент для дальнейших исследований. В ходе проводившейся работы по подготовке и сбору материалов, необходимых для сравнения и анализа, им пришлось перевести невероятное количество текстов, отредактировать их, а потом и опубликовать. Так, Харальд Гаски, профессор Университета Тромсё (Норвегия), написал на английском языке достаточно интересное исследование *Song, Poetry and Images in Writing: Sami Literature*, в котором рассматривается творчество видных саамских писателей и поэтов. В данной работе также изучаются основные жанры саамской литературы, приводятся отрывки из различных произведений, включаются краткие комментарии по стилистическим характеристикам. Но несмотря на большой объем проведенной работы, в исследовании Харальда Гаски можно выявить определенные неточности и спорные моменты. К сожалению, обзор саамской литературы в его статье оказался довольно затруднительным

для читателей, незнакомых с саамской культурой. Начало первого предложения его статьи звучит следующим образом: «Данная статья представляет собой общие сведения о саамской литературе прошлого и настоящего» (“The article is an overview of Sami literature, past and present” [8; p. 33]). Но эта цель сразу же идёт вразрез с примечанием, содержащим важную информацию о том, что существует несколько саамских языков, «неподдающихся обоюдному пониманию» (“not mutually comprehensible” [8; p. 37]). Это должно было быть упомянуто в самой статье, и очевидно, что, когда Гаски пишет о саамском языке в единственном числе, он имеет в виду исключительно северносаамский язык. Несомненно, Харальд Гаски является экспертом в области саамской культуры, но, в первую очередь, он является одним из ведущих специалистов по изучению северносаамского языка и литературы. Однако при этом в тексте прослеживается досадная тенденция к уравниванию саамского народа, их языков и культуры. Данная работа в недостаточной степени передает всего многообразия саамского образа жизни и традиций этого народа. Странно, что, например, доминирующая и самая крупная саамская группа северных саамов не выделяется как особая, а называется просто «саамами».

Финский культуролог Рауна Куокканен, дочь известной саамской писательницы Кирсти Палтто, отмечает, что в настоящее время саамская литература как никогда ранее нуждается в выработке основных положений и собственных критических концепций в области теории и истории литературы [12; p. 126].

В отличие от литературы, написанной на более распространенных языках с широкой аудиторией, языки национальных меньшинств, такие как саамский, гораздо более чувствительны к культурным искажениям, что особенно проявляется при переводе на другие языки. Очень краси-

во и образно об этом сказал финский филолог и философ Вели-Пекка Лехтола: «Язык большого народа не похож на язык малой народности. Первый похож на стаю сельди, плывущей в одном направлении, в то время как второй – на маленького лиса, незащищенного своей стаей. Маленький лис должен сам позаботиться о себе и предвидеть опасность для того, чтобы избежать ее. Он озирается по сторонам и видит других. Народам, составляющим большинство, но теряющим хватку борьбы за выживание, есть чему научиться у маленького лиса» [14; p. 49].

Почти вплоть до середины XX века саамы вели в основном кочевой образ жизни и практически не владели грамотой своего родного языка, их дети обучались в интернатах, принудительно приобщаясь к культуре доминирующей титульной нации. Такой мрачный опыт типичен для политики аккультурации коренных народов Севера в XX веке. Начиная с 1970-х годов, отмечается не только достаточно бурное развитие общественно-политической жизни саамов, но и расцвет многообещающей саамской литературы. И это был не просто подъем национальной культуры, наподобие возрождения традиционного песнопения йойк, заархивированного еще западными этнографами и антропологами. Несомненно, мы можем говорить уже о появлении целой плеяды современных саамских авторов, чье творчество в недостаточной степени изучено и практически неизвестно в нашей стране. С одной стороны, вторая половина XX столетия характеризуется болезненными конфликтами между традиционной и современной культурой, но с другой стороны, почти треть из всех существующих произведений на саамских языках были опубликованы всего за последние 40 лет.

Отвечая на вопрос о том, какой конкретный вклад саамы внесли в мировую литературу, финская саамская писательница и поэтесса Кертту Вуолаб особо подчеркивает

важность экологии саамских территорий: «Это наш мир, в котором мы живем. Это наша природа, в которой мы живем, и те тысячелетние знания, существующие в нашем языке. Это определенно важное мировое наследие. Это глубокая мудрость, которой нельзя позволить исчезнуть» [19; p. 53–54]. Безусловно, литература саамов заслуживает к себе пристального внимания, поскольку саамские авторы утверждают свою самобытную национальную культуру и строят новую Лапландию, которая открыта для других стран и народов.

Список использованной литературы

1. Бакула В.Б. Мифо-фольклорная основа сказок сборника Н. Большаковой «Подарок чайки» // Вестник утроведения. Т. 7, №1 (28), 2017. С. 7–15.
2. Домокош Й. Прошлое – это не чужая страна: «Пограничность» (лиминальность) как принцип поэзии Аскольда Бажанова // Саамская литература: материалы и исследования. Сост. сборника В.В. Огрызко. М.: Литературная Россия, 2010. С. 128–140.
3. Домокош П. Этот удивительный мир // Ненецкая литература: сб. / Сост. В.В. Огрызко. М.: Литературная Россия, 2003. С. 290–303.
4. Лонгфелло Г. Избранное. Авторский сборник // Составитель: Д.М. Горфинкель. М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1958. 728 с.
5. Beyond the Wolf Line. An anthology of Sámi Poetry. Transl. into English by P. Sammallahti, A. Selbourne. Guildford, Surrey: Making Waves, 1996. 70 p.
6. Cocq C. Revoicing Sámi narratives. North Sámi story-

telling at the turn of the 20th century: Doctoral Dissertation in Sámi Studies. Umeå: Umeå University, 2008. 270 p.

7. *Domokos J.* On Sami poetics // In: *L'Image du Sápmi* (vol.2), études comparées, textes réunis par Kajsa Andersson, in *Humanistica Oerebroensia*. Artes et linguae nr 16. Humanistic Studies at Örebro University. 2013. Pp. 325-352.

8. *Gaski H.* Song, Poetry and Images in Writing: Sami Literature // *Nordlit* 27, 2011. P. 33–54. DOI: 10.7557/13.1804. URL: https://www.researchgate.net/publication/277998046_Song_Poetry_and_Images_in_Writing_Sami_Literature

9. *Gjengset G.H.* Matti Aikio. Norsk biografisk leksikon. 13 februar 2009. URL: https://nbl.snl.no/Matti_Aikio

10. *Hirvonen V.* Voices from Sápmi: Sámi Women's Path to Authorship. *Guovdageaidnu*. Kautokeino: DAT, 2008. 263 p.

11. *Kuokkanen R.* Border Crossings, Pathfinders and New Visions: The Role of Sámi Literature in Contemporary Society // *Nordlit: Special Issue on Northern Minorities*. №15, 2004. DOI 10.7557/13.1909. URL: <https://septentrio.uit.no/index.php/nordlit/article/view/1909>

12. *Kuokkanen R.* Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes and the Logic of the Gift. University of British Columbia Press, 2008. 248 p.

13. *Larsen A.* Beaveálgu. Dagen gryr, ČálliidLágádus, 2013. 136 s.

14. *Lehtola V.P.* Saamelainen kirjallisuus rajoilla // *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Ed. by Matti Savolainen. Helsinki: SKS. 1995. Pp. 36–92.

15. *Lund S.* Samisk litteratur. Manus til førelesing ved Universitetet i Gdansk. 2006. URL: <http://sveinlund.info/kultur/samilitt.htm>

16. Modern Scandinavian poetry // English versions by Martin Allwood, Wystan Hugh Auden, Paul Britten Austin, Frederic Fleisher, Thord Fredenholm, Robin Fulton, Keth

Laycock, Robert Lyng, and others. URL: <http://www.gbv.de/dms/ub-kiel/114335648.pdf>

17. Sámi girjjálašvuohta // Över 400 år med samiskt skriftspråk. URL: <https://www.tjallegoahte.se/for-skolor-och-bibliotek/litteraturhistoria/>

18. *Turi J.* Turi's book of Lapland / Ed. and transl. into Danish by Emilie Demant Hatt, transl. from the Danish by E. Gee Nash. Oosterhout, N.B.: Anthropological Publications. 1966. 293 p.

19. *Vuolab K.* All situations were occasions for stories // *No Beginning, No End: The Sami Speak Up*. Ed. by Elina Helander, & Kaarina Kailo. Edmonton: Canadian Circumpolar Institute / Nordic Sami Institute, 1998. 216 p.



Глава II.

ЭСКИМОССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вступление

Эскимосы – самые северные обитатели Земли. Их редкие и малочисленные ныне поселения узкой полосой растянулись от Берингова моря вдоль прибрежной полосы Аляски и прилегающих к ней островов, по побережью и островам Канадского арктического архипелага до покрытой вечными ледниками Гренландии.

Эскимосские языки относятся к эскимосской ветви эскимосско-алеутской семьи. Антропологи считают, что эскимосы – монголоиды арктического типа (арктическая раса) [1]. Их основное самоназвание – «инуиты» («люди»).

Слово «эскимос», согласно последним исследованиям, происходит из языка кри (алгонкинская семья) – *aaayaskimeew* – и означает «те, кто шьют зимнюю обувь». По другому предположению, оно происходит из языка инну-аймун и означает «те, кто говорят на другом языке». Ранее считалось, что оно означает «тот, кто ест сырую рыбу», и пришло из языка оджибве. Европейцев впервые познакомил с ним в 1611 году в своем отчете о поездке в Америку французский миссионер Биар. Из обозначения коренными американцами представителей арктической расы это слово превратилось в традиционное название как американских, так и азиатских эскимосов. Сами эскимосы считают такой перевод этого слова унижительным.

Атабаскский народ танаина использовал для их обозначения этноним *ульчна* (от *ульчага* «невольник»), поскольку пленил соседних эскимосов.

Научные данные в области археологии, антропологии, этнографии и строя языков коренного населения субарктической зоны Азии и Америки, полученные за последние 60–70 лет, свидетельствуют о том, что центром прародины эскимосской культуры явилась область древней Берингии, а точнее – район азиатского и американского побережий Берингова пролива. Пришедшие в эту область Берингова моря из Северо-Восточной Азии предки протоэскалеутов⁴ первоначально заселили прибрежные земли.

До освоения шлифованных орудий в комплекс хозяйственной деятельности протоэскалеутов входили охота на оленя и овцебыка (мускусного быка), рыболовство и добыча мелкого тюленя примитивными каменными и костяными орудиями, а в период позднего неолита, когда такие орудия появились, комплекс их занятий обогащается охотой на крупного морского зверя, особенно моржа и кита, что повлекло за собой зарождение коллективного труда (особенно при добыче китов, их транспортировке к берегу и разделке).

В эпоху позднего неолита предметы быта и охоты из камня, кости, китового уса, шкур морских животных и птиц, украшения из моржового клыка (художественная резьба, миниатюрные скульптурные изделия) стали более совершенными; искусство обработки камня и кости достигло высокого расцвета. Без всякого преувеличения великим достижением эскимосов можно назвать изобретение поворотного гарпуна, применение которого при добыче крупного морского зверя – кита, моржа, белухи – во много раз увеличило продуктивность труда морских

⁴ Протоэскалеуты – совокупное название предков современных эскимосов и алеутов.

охотников и в конечном счете повлияло на изменение социальной организации: локально изолированные и малочисленные семейные общины, а также одиночные семьи стали концентрироваться в относительно крупных приморских поселениях, образуя в них по одной или несколько родственных и территориальных общин, что диктовалось необходимостью коллективных усилий при добыче крупного морского зверя, объединения родственников и соседей при постройке постоянных полуземляных жилищ и защите от возможных врагов. Этот процесс не затронул континентальных эскимосов (отдельные группы эскимосов внутренних территорий Канадского арктического архипелага), которые расселились по долинам рек и в тундре, избрав своим основным занятием охоту на оленей, мускусного быка и рыболовство.

Вторым примечательным изобретением эскимосов был *каяк* – одно- или двухместная легкая лодка типа байдарки из тонких деревянных брусьев, каркас которой обтягивали со всех сторон шкурами, оставляя лишь люк для охотника. Каяки, сохранившиеся ныне только у эскимосов Гренландии и Канады, ранее имели широкое применение в морском промысле на всех без исключения территориях расселения эскимосов.

К тому же периоду относится и изобретение *умиака* – байдары, т. е. открытой лодки с каркасом из тонких брусьев, обтянутым шкурами морских зверей. Такие многоместные байдары служили как для коллективной охоты на кита или моржа, так и в качестве транспортного средства при морских поездках.

По всей видимости, область Берингии заселялась двумя потоками. Первым потоком переселенцев были алеуты⁵,

⁵ Алеуты (самоназвание – *унаган* / *unagan*, *унагас* / *unagas* и другие) – коренное население Алеутских островов. Большая часть живет в США (Аляска), часть – в России (Камчатский

заявшие южные районы субарктической зоны Америки (ближе к границам земель, заселенных до того индийскими племенами, также пришедшими из Северной Азии). Вторым потоком переселенцев были эскимосы – инуиты⁶ и юиты⁷, которые заняли приморские земли по обе стороны Берингова пролива с прилегающими к ним островами. Впоследствии алеуты, покинув материк, переместились на острова, названные русскими мореплавателями Алеутскими.

Предки эскимосов закрепились первоначально на побережье Аляски и частично на Чукотском побережье. Здесь они заложили основу особой цивилизации арктических охотников на оленя и морского зверя, которая с течением веков распространилась от Берингова пролива по всему арктическому побережью Северной Америки вплоть до Гренландии.

Отделение протоалеутов от протоэскимосской генети-

край). Алеуты говорят на алеутском языке (один из эскимосско-алеутских языков).

⁶ Инуиты (англ. Inuit, *инуктитут* – «люди») – этническая группа коренных народов Северной Америки, проживающая на около 1/3 северных территорий Канады от полуострова Лабрадор до устья реки Маккензи. Входит в более многочисленную группу коренных народов севера «эскимосы». Инуиты говорят на инуитских языках эскимосско-алеутской языковой семьи. Данное именование – инуиты – относится к эскимосам Канады или американским эскимосам, проживающим вдоль арктического побережья Северной Америки. К инуитам также причисляют коренных жителей Гренландии *калаалитов*, а также аборигенов восточных областей Чукотки.

⁷ Юиты (сибирские эскимосы; азиатские эскимосы) – этническая группа эскимосских народов, населяющая прибрежные районы Чукотского полуострова. Они говорят на юитских языках, входящих в юпикскую группу эскимосско-алеутских языков. Название «юиты» было официально присвоено сибирским (азиатским) эскимосам в 1931 году в рамках кампании по поддержке малых народов Севера.

ческой общности произошло ранее разделения юитов и инуитов. Юиты остались на первоначально освоенных землях в районе Берингии (берингоморское побережье Чукотки, остров Св. Лаврентия, юго-западная Аляска, остров Нунивак), а инуиты распространились по побережью северной Аляски, Канадскому арктическому архипелагу и Гренландии. Юиты и инуиты, видимо, после отделения протоалеутов контактировавшие многие столетия, сохранили общность основных особенностей их языков, что сказалось в области производственной лексики, названий животных, терминов родства и т. п. Значительное сходство юитских и инуитских диалектов, сходство материальной и духовной культуры, социальных институтов у юитов и инуитов является свидетельством того, что эти два этнически родственные подразделения протоэскимосов были первоначально партнерами в создании как палеоэскимосской, так и неоэскимосской культур в районе Берингии и затем на всей освоенной ими арктической территории.

Алеуты же, отделившиеся от эскимосов ранее, создали изолированную островную культуру морских охотников, которая в силу экологических условий и автономного развития получила свои особые черты. Общим в материальной и духовной культуре, а также в языках у современных эскимосов и алеутов осталось лишь то, что сопутствовало эпохе их генетической общности, которая могла иметь место еще в доберингоморский период и значительное время продолжалось до территориального разделения в районе Берингии [17]. Эти реликтовые признаки генетического родства эскимосов и алеутов подтверждаются также новейшими археологическими и антропологическими изысканиями, проведенными в последние десятилетия.

Несмотря на то, что каждый локальный вариант древней эскимосской культуры прошел в своем историческом

развитии несколько различных стадий, основополагающие черты ее сохранили идентичность в ряде материальных, социальных и духовных признаков, получивших достаточно широкое освещение в научной литературе [21, с. 9–34].

Эскимосы до недавнего времени не имели своей письменности. В середине XVIII в. датские миссионеры впервые организовали в Гренландии эскимосские школы с обучением на родном языке на основе латинской письменности. В конце XIX в. своеобразная слоговая письменность была создана для эскимосов Восточной Канады. В начале 30-х годов текущего века письменность на родном языке получили, несмотря на свою малочисленность, советские эскимосы Чукотки. Таким образом, древняя история эскимосов не засвидетельствована какими-либо письменными памятниками, и о далеком прошлом этого народа мы косвенно узнаем по данным археологии, этнографии, антропологии, лингвистики и фольклора. Ценными источниками знаний об эскимосах являются также письменные свидетельства европейских (преимущественно русских, английских, датских) и американских путешественников XVIII – XIX вв. Весьма плодотворной в изучении истории и культуры эскимосов оказалась первая половина XX в. [21, с. 246–255]. Интенсивное изучение эскимосской проблемы продолжается по многим научным направлениям и в настоящее время.

Общая численность эскимосского населения определяется ныне примерно в 170 тыс. человек, из них в России проживает около 1800.

В 1960–1970-е гг. Арктику захватила общемировая волна деколонизации и этнического возрождения. В 1977 г. эскимосы Гренландии, Канады и Аляски создали международную неправительственную организацию, которая ныне называется Инуитский приполярный

совет (Inuit Circumpolar Council, сокращенно ICC). С 1992 г. в ICC входят представители Чукотки. Согласно «Приполярной инуитской декларации о суверенитете в Арктике», принятой ICC в апреле 2009 г., земля инуитов («Инуит Нунаат») простирается от Гренландии до прибрежных районов Чукотки, а их образ жизни и культура основываются на «уникальных знаниях, арктическом опыте и языке».

§ 1. Устное повествовательное творчество эскимосов

Эскимосская мифология во многом схожа с верованиями других народов приполярных районов. Традиционные религиозные практики эскимосов кратко могут быть охарактеризованы как форма шаманизма, основанная на анимистических принципах.

В некоторых отношениях эскимосская мифология расширяет общее понятие мифологии. Например, в отличие от древнегреческой мифологии, по крайней мере некоторое количество людей непрерывно верили в неё начиная с далёкого прошлого и по настоящее время включительно. Несмотря на то, что основной религиозной системой эскимосов сегодня является христианство, многие эскимосы все еще хранят веру по крайней мере в некоторые элементы своей традиционной мифологии. Существует точка зрения, по которой эскимосы в какой-то степени адаптировали традиционные верования к христианству, при этом другая точка зрения утверждает, что верно противоположное: эскимосы адаптировали христианство к своему взгляду на мир.

Традиционная космогония эскимосов не является рели-

гией в обычном теологическом смысле, и схожа с тем, что называется мифологией, только тем, что рассказывает о мире и месте человека в нём. Можно сказать, что космос эскимосов никем не управляется. У эскимосов нет божественных матери или отца, нет богов ветра и создателей солнца, отсутствует понятие вечного наказания в будущем. Традиционные истории, обряды и табу эскимосов настолько связаны с исполненной благоговения и страха культурой, порождённой суровой окружающей средой.

Эскимосский фольклор, как и фольклор аборигенов населения северо-восточных районов Дальнего Востока и Северной Америки, представляет важный источник для изучения и понимания древней и современной культуры эскимосов.

Исполнение сказок у эскимосов не было достоянием какой-либо избранной социальной касты рассказчиков. Рассказывать сказку мог любой член общины или семьи, поскольку знание устных традиций, обобщающих жизненный опыт предшествующих поколений, было обязательным для каждого. Однако знание устных народных произведений не означало еще умения передавать их слушателям, поэтому рассказчиками выступали наиболее талантливые члены общины или семьи, независимо от пола и возраста, обладающие хорошей памятью и даром эмоциональной, художественной речи.

Одни сказители рассказывают помногу и с высокой художественной и эмоциональной выразительностью, другие – по одному – два текста и с меньшим вдохновением, но каждый стремится передать традиционно устоявшийся сюжет как можно полнее и точнее. Дело в том, что слушатели, знающие сказку, внимательно следят за тем, чтобы рассказчик не исказил содержания основного сюжета произведения. Постоянный контроль слушателей сказки за ее исполнением способствует тому, что многие сюжеты

без существенных изменений дошли из глубины веков до нашего времени.

Проблемы классификации жанров эскимосского повествовательного творчества, исторических путей образования, развития и изменения, взаимодействия и взаимопроникновения отдельных жанров в результате контактов генетически родственных, но длительно разобщенных групп эскимосов, а также их контактов с соседними разноразличными племенами – эти проблемы далеко еще не решены, хотя по-разному и частично поставлены в работах отдельных исследователей (см. [2; 3; 4; 6; 7; 8; 9; 12; 13; 14; 16; 20; 33; 41; 48; 51]).

К основным жанрам общеэскимосского повествовательного фольклора мы относим:

- 1) мифологические (космогонические) предания;
- 2) волшебнo-мифологические сказки со следующими подразделами:
 - а) сказки о дружественных, брачных союзах, а также враждебных отношениях человека с животными;
 - б) волшебнo-героические сказки о чудесных похождениях героев и их борьбе с враждебными силами;
 - в) сказки о *тунгаках*⁸;
 - г) сказки о шаманах, магии, перевоплощении душ умерших предков и каннибалах;
 - д) сказки о сироте;
- 3) сказки о животных;
- 4) героические предания;
- 5) бытовые рассказы.

Условность жанровой классификации эскимосского повествовательного фольклора продиктована тем, что в нем обнаруживаются достаточно выраженная жанровая

⁸ Тунгак – в эскимосской мифологии злобный и чудовищный дух, ответственный за неудачную охоту и сломанные инструменты. Они также могут овладевать человеком.

нерасчлененность, сюжетный и жанровый синкретизм, явления живого процесса жанрообразования, трансформации и дифференциации жанров.

Включенные в сборник тексты в совокупности дают достаточно широкое представление об общих типологических особенностях основных жанров, сюжетов и мотивов общеэскимосского фольклора в целом и о специфических чертах его у каждой территориально обособленной группы, при этом учитывается, что «чистота» жанров относительна.

Азиатские эскимосы все виды устного повествовательного творчества подразделяют на три жанра:

унипак – весть, новость;

унипамсюк – рассказ о действительных и знаменательных событиях в прошлом;

унипаган – сказка, мифическое предание.

Для фольклора азиатских эскимосов, находившихся многие века в непосредственном экономическом и культурном контакте, с одной стороны, с аляскинскими и лаврентьевскими эскимосами, а с другой – с чукчами, а через них – с другими чукотско-камчатскими народностями, характерно богатство жанров, сюжетов и художественно-выразительных средств передачи произведений устного творчества. Под влиянием чукотско-камчатского фольклора в азиатско-эскимосский проникло не только много сюжетов традиционных жанров мифологических преданий и сказок, но также ряд героических сказаний о междоусобной борьбе отдельных племен и групп за обладание оленьими стадами, за захват имущества кочевниками у береговых жителей. Азиатско-эскимосский фольклор обогащался также и в связи с концентрацией берегового населения в крупных пунктах, где проводились массовые празднества благодарения, посвященные добыче кита или удачной охоте на других морских зверей. Изобилие зверя

и относительно устойчивое обеспечение едой и одеждой населения этого района Арктики также создавали благоприятные условия для развития духовной культуры, в частности устного творчества, которое было гораздо богаче и разнообразнее в сравнении, например, с этим же видом творчества канадских эскимосов.

Устное творчество аляскинских эскимосов в целом также имело благоприятные условия для своего развития. Эта группа эскимосского населения, подобно азиатской, находилась в относительно благоприятных экологических, материальных и социально-культурных условиях, способствующих сохранению и обогащению устных традиций. Аляскинские эскимосы через Берингов пролив имели постоянные торговые (обменные) и культурные контакты, с одной стороны, с азиатскими эскимосами и чукчами-оленьеводами, с другой – с алеутами и частично с ближайшими к ним племенами северных индейцев. Таким образом, в жанровом и сюжетном отношении фольклор аляскинских эскимосов сохранял свои традиционные особенности и в то же время обогащался за счет адаптации заимствованных от иноязычных соседей произведений устного творчества.

Особое место в общеэскимосском фольклоре занимает повествовательное творчество канадских эскимосов, значительная часть которых с древнейших времен избрала континентальный образ жизни охотников на оленей и овцебыков, а также речных и озерных рыболовов. Эти виды хозяйственной деятельности не способствовали концентрации населения в сколько-нибудь крупных поселках, не позволяли проводить многолюдных встреч при ритуальных обрядах, на празднествах и в местах обмена. В фольклоре канадских эскимосов, живших небольшими группами и часто отдельными семьями, не зафиксированы сложные в сюжетном отношении и большие по размерам

устные произведения. Записанные инуитскими авторами Зебеди Нунгаком и Юджином Арима, а также канадским антропологом Даймондом Дженнесом тексты отличаются фрагментарностью, изложением общего содержания сказок, в которых часто совершенно отсутствует присущий произведениям эскимосского устного творчества диалог, а все сказочные события, как правило, передаются косвенной речью от имени рассказчика. Вместе с тем канадские сказки весьма интересны тем, что в них сохраняются многие реликтовые общеэскимосские сюжеты, которые более полно отмечаются в фольклоре других групп эскимосов.

Вполне допустимо, что одной из причин фрагментарности текстов сказок канадских эскимосов, как об этом говорится в книге З. Нунгака и Ю. Арима [48], является процесс их быстрой аккультурации, забвение традиционных видов фольклора в связи с постепенной утратой верований в деяния мифологических и сказочных героев. С этим положением нельзя не согласиться. Процесс утраты народных знаний, особенно знаний устного повествовательного творчества, прослежен исследователями на протяжении последних 70 лет у азиатских эскимосов. Если в 1930–40-е гг. среди эскимосов на Чукотском побережье не было ни одного, кто бы не мог рассказать серию сказок, то во время лингвистических экспедиций 1960–1970 гг. таких хранителей родного фольклора оставалось совсем мало, а охотников рассказывать слышанные в детстве «небылицы» можно было пересчитать по пальцам. Молодое поколение советских эскимосов, воспитанное в школах-интернатах, приобщившееся к современной культуре и коренным образом изменившемуся образу жизни, уже не помнило повествовательного творчества своих предков в условиях полного отрыва от его культурных истоков.

Фольклор эскимосов Гренландии отличается богатством жанров мифологического содержания: мифологи-

ческих преданий, волшебного-мифологических сказок. В гренландском фольклоре сохранились наиболее архаические сюжеты общеэскимосских мифологических преданий и сказок, которые у других групп эскимосов (особенно у азиатских и аляскинских) обнаруживаются не всегда четко в связи с контаминацией их с сюжетами соседних иноязычных или отдаленно родственных народов. В этом отношении фольклор гренландских эскимосов может служить надежным критерием выделения общеэскимосских сюжетов и мотивов.

Гренландские эскимосы, как и канадские, после отделения их от общеэскимосского этнического массива оказались в изолированном положении в открытой и освоенной ими стране вечных льдов. Но в отличие от канадских и других групп эскимосов гренландцы были самой многочисленной и компактно живущей группой, что благоприятствовало сохранению и обогащению различных форм самобытного искусства, в том числе и устного повествовательного творчества, которое, сохраняя берингоморскую основу, почти не подвергалось иноязычному влиянию в жанровом и сюжетном отношении. Что же касается реалий, не свойственных исконно эскимосскому быту, но упоминающихся в отдельных текстах, то они заимствованы под влиянием встречи с европейцами в последние века и, по существу, не изменяют традиционного содержания сюжета.

В отличие от фольклора азиатских эскимосов в гренландском фольклоре не получили сколько-нибудь широкого развития героические сказания о борьбе с иноязычными племенами и общинами или даже родственными группами. Правда, в народной памяти гренландцев сохранились воспоминания о далеких по времени столкновениях эскимосов с викингами-норманнами в последний период трагического исчезновения колоний последних на южном по-

бережье Гренландии (колонии скандинавов в Гренландии были основаны в X в. и прекратили свое существование, видимо, в XV в.). Предположение историков о том, что влияние скандинавов на экономику и культуру эскимосов в этот период было невелико и сводилось к заимствованию только отдельных предметов европейской культуры [21, с. 35–37], находит косвенное подтверждение в фольклоре. Тексты указывают на вероятность возникновения их в период недружественных и эпизодических контактов эскимосов с викингами в X – XV вв., поскольку вторичная колонизация Гренландии датчанами, начавшаяся в XVII в. и продолжающаяся в настоящее время, протекала в условиях мирного сосуществования колонистов с эскимосами и не могла послужить причиной возникновения «немирных» сюжетов устного творчества.

Мифологические (космогонические) предания эскимосов восходят к той «мифической» эпохе, «которая предшествовала современному состоянию мира» [6], когда человек первобытнообщинной формации не отделял себя еще от окружающей его природной среды и глубоко верил в существование различных создателей мира, света, огня, человека и животных [2].

В роли культурных героев подобных преданий в эскимосском фольклоре выступают такие персонажи, как девушка, не желающая выйти замуж, которая, превратившись в моржа (или лахтака⁹, белуху, нарвала), становится хозяйкой моря, творцом людей и животных; человекоподобный небожитель, регулирующий поведение и жизнь людей на земле; брат и сестра, становящиеся луной и солнцем и регулирующие погоду; ворон – создатель живого и неживого мира; «хозяева» пространства и погоды и т. д.

⁹ Лахтак – морской заяц, ластоногое семейства настоящих тюленей.

Выдающийся исследователь древней культуры центральных эскимосов К. Расмуссен из множества выявленных им мифологических творцов выделяет три основных, наиболее часто встречающихся в устной традиции эскимосов, а именно: Таканакапсалюк – «хозяйка моря» (по Расмуссену – «морской дух»), Силя – «дух пространства» и Тагкик (аз.-эск. Танкик) – «дух луны» [51, р. 62–68].

К наиболее распространенным по всему эскимосскому региону относится мифологическое предание о девушке, не желающей выйти замуж. Одним из полных и логически последовательных вариантов этого предания представляется вариант, записанный К. Расмуссеном у эскимосов острова Иглулик [51, р. 63–66], но отсутствующий в нашем сборнике, поэтому для сравнения его с другими вариантами мы приводим здесь текст в сокращении.

«Девушка не хотела иметь мужа, и однажды отец ее в гневе сказал, что ее мужем станет, наверное, собака. И вот ночью вошла собака и взяла девушку в жены. Когда девушка забеременела, отец отвез ее на маленький остров, но собака переплыла пролив, чтобы снова соединиться с женой. Время от времени собака переплывала пролив, чтобы в привязанную к спине торбу получать мясо от отца. И вот девушка родила детей – одних в образе собак, других в образе людей. Зная страдания дочери, отец однажды нагрузил торбу собаки камнями и песком, прикрыв сверху мясом. Собака, поплыв с тяжелой ношей, утонула в проливе. Тогда отец сам стал переправлять на остров мясо для дочери и ее детей. Но рассерженная дочь велела своим детям-собакам напасть на каяк деда, и ему с трудом удалось вернуться на материк. Дочь уложила своих детей-собак на дно лодки, а рядом с ними положила три соломинки для мачт. И дети ее поплыли в море, чтобы стать предками белого человека. Затем она уложила своих детей в человеческом облике

в лодку и велела плыть к земле, где они стали предками индейцев-чипчевеев. После этого она вернулась к своим родителям. Однажды девушку обманом завлекла птица глупыш в человеческом облике. Они приплыли к шалашу из птичьих шкур, где стали жить вместе и завели детей. Но скорбящий отец девушки сел со своей женой в лодку и поплыл посмотреть, как она живет. Он прибыл туда, когда глупыш был на охоте, забрал дочь в свою лодку и поплыл домой. Глупыш, вновь обернувшись птицей, поднялся и, нагнав лодку, набросился на нее, подняв такой шторм своими крыльями, что лодка чуть было не перевернулась. В страхе отец бросил дочь в воду, но она схватилась за борт. Тогда отец отрубил верхние суставы ее пальцев, они закачались в воде и стали маленькими тюленями. Но девушка снова ухватилась за конец лодки, и отец отрубил ей нижние суставы, которые упали в воду и стали моржами. Девушка пыталась все же хвататься за лодку остатками суставов, но отец отрубил и их. Эти суставы стали большими моржами. Тогда девушка погрузилась в пучину, чтобы стать матерью морских животных».

Мифы о сотворении людей разных племен и животных, связанные с деяниями «девушки, не желавшей выйти замуж», у разных ветвей эскимосов зафиксированы в целой серии версий. Так, у полярных эскимосов области Туле эта же девушка производит не только индейцев и белого человека, но также эскимосов, духов-тунгаков, тюленей и волков [33].

Американский антрополог и лингвист Франц Боас у эскимосов Баффиновой Земли зафиксировал версию этого мифа, в которой отрубленные у девушки суставы пальцев превращались в китов, нерп и лахтаков [27, р. 584, 637]. Во многих версиях этого мифа девушка вступает в брачный союз с собакой, в некоторых из этих

версий дети-собаки убивают отца девушки [41, р. 81; 42, р. 118].

Этот ранний миф о девушке, творящей людей и животных, в более поздний период развития эскимосского общества и его устного творчества постепенно лишается созидательно-миротворческих начал и трансформируется в волшебную сказку. Так, в одном тексте чаплинских эскимосов девушку, не желавшую выходить замуж, покидают родители и односельчане. Она с горя сама бросается в море и становится сивучем. Здесь уже нет мотива творения, хотя мотив чудесного перевоплощения сохраняется. В сказке аляскинских эскимосов на этот же сюжет, но уже о двух непокорных девушках, говорится о брачном союзе их с гагарами, который приводит их к голодной смерти [41]. В другом аляскинском тексте древний миф о непослушной дочери, отказывающейся выйти замуж, преобразуется в бытовой рассказ, в котором говорится уже о простом изгнании дочери из дома родителями. Древнее мифологическое предание в данном случае становится канвой, художественным приемом создания реалистического повествования [41].

Мифологические предания о девушке, не желавшей выйти замуж и при разных обстоятельствах становящейся морской владычицей, породили серию иносказательных имен, которыми она нарекалась в разное время у разных эскимосских общин [48, р. 113–115]. В ряде преданий канадских и аляскинских эскимосов эта морская владычица и создательница людей и животного мира табуированно называлась указательными местоимениями типа *таканна* – «та на воде», *самна* – «та внизу»¹⁰, *кавна* (*каина*) –

¹⁰ Следует заметить, что Ф. Боас, отметивший имя морской владычицы в форме указательного местоимения седна среди эскимосов Баффиновой Земли и пролива Дэвиса, а также в формах санак, сана и даже сидни, ввел его в оборот в качестве этногра-

«та внутри» [15, с. 134–135] или описательными именами типа *нуляйук* – «могущая быть женой», *агналюктаканнаа-люк* – «плохая женщина там, внизу, на воде», *агиакапша-люк* – «большая плохая женщина», *ныгывик* – «место для еды» и др. [48, р. 113–114].

У азиатских эскимосов и чукчей «создающей» девушкой выступает героиня из эскимосского рода Мамрохпагмит, обитавшего на Чукотском мысе. Чукчи, заимствовав у эскимосов сюжет о девушке, не желающей выходить замуж, адаптировали его согласно традициям устного творчества своего народа. Согласно чукотской версии, девушка из Мамрохпака (чук. адапт. Мэмэрэнэн), не пожелав выйти замуж по велению отца, изгоняется и удаляется в тундру, приобретает чудесную силу и создает приморских и кочевых жителей, оленей, и морских животных. В отличие от древних эскимосских мифологических преданий в чукотской версии «создающая» девушка не становится владычицей моря, а творит людей и животных на земле. На адаптацию эскимосского сюжета оказывает прямое воздействие социальная и экологическая среда, в которой обитали в то время чукчи-кочевники.

Таким образом, мы видим, что образ «хозяйки моря» и «создательницы» людей и животных в разных эскимосских фольклорных регионах трансформируется по-разному. Владычица моря в облике разных морских животных – моржа, лахтака, белухи или нарвала, как и владычица тундры – женщина из рода Мамрохпагмит, представляет в эскимосской мифологии, возможно, женщину-праро-фического термина для обозначения этого мифического существа [27, р. 583, 605]. У азиатских эскимосов и эскимосов Берингова пролива это местоимение имеет форму самна – «тот внизу». Звук «д» нет и в других эскимосских диалектах, поэтому остаются исходные варианты самна/сана, а термин седна, широко употребляемый в этнографической литературе, на поверку оказывается отсутствующим в эскимосском языке.

дительницу, в которой отражается матриархальный культ общинно-родовой организации эскимосов, предшествовавший более позднему отцовскому роду. Мотивы непокорной и властной женщины, а также ее созидательной силы демиурга многосторонне отражены в разных жанрах эскимосского повествовательного фольклора и увековечены в древних петроглифах, открытых советскими археологами на Чукотском полуострове [5].

Образы женщины-прародительницы и женщины-морской владычицы объединяет их единое происхождение – это непокорные воле родителей дочери, но мифологические функции их различны: земная владычица создаст людей и животных, морская владычица распоряжается морскими зверями и в зависимости от ее взаимоотношений с людьми дает или не дает им морского зверя.

Владыкой моря может быть и мужской персонаж, как это имеет место в сказании «Человек в гостях у нерпичьего народа», где хозяином подводного мира выступает «старик-нерпа». Этот же мотив мужских персонажей – «хозяев моря» в облике морских зверей имеет место в некоторых других сказаниях.

Вторым распространенным в эскимосском фольклоре персонажем мифологических преданий выступает «хозяин верхнего мира», хозяин стихий.

В диалектах общеэскимосского языка есть термин *силя*, который означает такие отвлеченные понятия, как «пространство», «внешний мир», «погода», «стихия», «воздух». В эскимосской мифологии это «беспредметное» (не материальное) понятие представляется в образе одного из небесных существ. В мифологических преданиях азиатских эскимосов его называют Силам йугун (силам ион) – «человек окружающего пространства» («человек погоды», «человек вселенной»), Силык – «творец погоды», Силам осына – «хозяин пространства», Алмысимйон – «человек

обычаев» («хозяин обычаев»). Аналогичные сочетания слов для названия этого персонажа зафиксированы также у эскимосов Нетсилик, Карибу, Коппер и других групп [48, р. 114]. К. Расмуссен приводит мифологическое предание, в котором повествует об одном гиганте и его приемном сыне, убивших другого гиганта с женой. Осиротевший маленький сын погубленных гигантов с горя поднялся на небо и стал духом Силя. В то время, когда Силя расслабляет свои лыжные ремешки или вытряхивает широкий закрытый детский комбинезон, на море начинается шторм [43, р. 229–231; 52, р. 71–73]. Местом пребывания «небесного владыки» может быть луна, тогда самым «владыкой» будет ее сын месяц в облике человека.

По облику и образу жизни «хозяин верхнего мира» не отличается от обыкновенного человека, но он наделен даром свершения чудесных деяний: при содействии своих морских или земных помощников он заставляет подняться в верхний мир нарушителей старинных обычаев; прямо из жилища на каяке выплывает в море, пронзая копьем стену; гостей с земли небожитель спускает на землю через отверстие в полу землянки при помощи ремня, предварительно одарив их предметами, которые на земле превращаются в олени, шкурки пушных зверей, мясные припасы и т. д.

Одним из «хозяев верхнего мира» в мифологии азиатских эскимосов выступает могущественный Киягнык (букв., «жизнь», «живущий», «существующий»), который повелевает силами стихий и способен как к созиданию, так и разрушению окружающего мира. Представляется вероятным, что Киягнык, повелевающий грому разрушить гору ради спасения жизни листочка, по представлениям эскимосов, обладает большей магической силой, чем заимствованный из чукотской мифологии небожитель Тыпагыргын («рассвет»), способный лишь на деяния,

связанные с наказанием и исправлением непослушных и помощью попавшим в беду. Вместе с тем «благонамеренный» чукотский Тынагыргын прочно вошел в эскимосскую мифологию и в известной степени потеснил собственно эскимосских «хозяев верхнего мира» – Кыягныка и близких ему по значению «хозяина дня» – Агныка и «хозяина северо-западного ветра» Пакфаля.

Случаи замены владыки верхнего мира женским персонажем в эскимосском фольклоре весьма редки. Исследователи зафиксировали лишь один сюжет волшебной мифологической сказки, в котором владычицей верхнего мира выступает женщина.

Азиатско-эскимосские мифологические образы «хозяев верхнего мира» («верхних божеств») – Кыягныка, Агныка, Пакфаля, Силам йугуна и пришедшего в эскимосскую мифологию чукотского «небожителя» Тынагыргына – восходят, как нам представляется, к двум общеэскимосским мифологическим образам «верхнего мира» – Силя (Сила) и Таккик. При этом образ Силя в азиатско-эскимосской мифологии выступает прообразом таких «божеств», как Силам йугуна, Агнык и Пакфаля, тогда как «божество» Таккик (эск. таккик «луна») соответствует азиатско-эскимосским Кыягныку, безымянному небожителю, Тыпагыргыпу и отчасти мифическим орлам-великанам, которые часто выполняют функции, присущие «хозяевам верхнего мира». Таким образом, установившаяся традиционно в фольклористике и этнографии эскимосская мифологическая триада божества моря – Седны, божества стихий – Силя и лунного божества Таккика представляется нам весьма условной, поскольку в разных фольклорных регионах эскимосов эти мифологические образы божеств дополняются не менее могущественными образами совсем иного порядка.

Кроме отмеченных мифических творцов мироздания в

эскимосской мифологии выделяется еще большая серия менее значительных персонажей, которые выступают в облике различных карликов, великанов, животных в облике человека, злых духов (тунгаков), предметов и явлений природы. Мифологические и сказочные сюжеты с этими персонажами функционируют самостоятельно или контактируются с сюжетами, где главными персонажами являются «хозяева» моря, вселенной (пространства, воздуха) или неба.

К жанру мифологических преданий (космогонических преданий, мифов) в общеэскимосском фольклоре следует отнести также весьма распространенные сюжеты о брате и сестре, поднявшихся в погоне друг за другом на небо и превратившихся в солнце и луну, и др.

Самым распространенным жанром устного повествовательного творчества эскимосов являются волшебные мифологические сказки, представляющие собой трансформацию мифологических преданий. В них мифологическая основа, отражающая мифологические мотивы мироздания, сочетается с рассказами о чудесных похождениях героев в различных мирах, об их столкновениях с гигантами, карликами, птицами-великанами, духами-тунгаками, с дружественными и враждебными человеческими и животными персонажами, о содружестве человека и животного, о брачных союзах между ними. Многие сюжеты и мотивы, присущие жанру волшебной мифологической сказки, как и жанру мифологических преданий, оказываются идентичными для всего эскимосского региона, а некоторые из них проникают и в чукотско-камчатский регион.

Подраздел волшебных мифологических сказок – сказки о дружественных и брачных союзах, а также враждебных (реже) отношениях между человеком и животными – занимает одно из ведущих мест в эскимосском фольклоре.

В этом подразделе сказок, который короче можно назвать «человек и животное», наиболее отчетливо отразились мифологические представления людей первобытнообщинной формации о нерасчлененности и взаимозависимости человека и животного мира.

Особое место в разделе сказок «человек и животное» занимает цикл сказок о вороне. Вороний персонаж в устном повествовательном творчестве эскимосов распространен по всему региону расселения их от Берингова пролива до Гренландии включительно. С древнейших времен ворон был персонажем не только мифов и сказок эскимосов, но также и их обрядовых танцев, песен, шаманских заговоров и игр.

Ворон Кутх – Куйкыпняку – Кукки – Куркыль – Кукулин – Кошкли, создающий и разрушающий мироздание, в азиатском регионе исполняет одновременно роль обманщика, шута, простака, трикстера, предающего даже интересы членов своей многочисленной семьи, насмехающегося над ближними или оказывающегося объектом насмешек или издевательств со стороны других человеческих и звериных персонажей [10; 20, с. 22–24]. Азиатские эскимосы, у которых, как и у других групп эскимосов, издревле в мифах и сказках функционировал свой вороний персонаж, не имевший имени и постоянной семьи, через чукчей частично заимствовали импонирующий им ительменско-корякский цикл мифов и сказок о вороне Кутхе – Куйкыпняку, который они адаптировали в ряде сюжетов.

Безымянный эскимосский вороний персонаж в сопоставлении с камчатско-чукотским не обладал столь многообразными мифическими и магическими функциями. В большом ряду волшебных мифологических сказок эскимосов безымянный ворон занимает меньшее место, чем другие животные персонажи. Чаще всего он является дей-

ствующим лицом сказок о животных, реже – выполняет мифическую или шаманскую функцию.

Особое место по художественной выразительности и связям с мифологическими преданиями занимают волшебные мифологические сказки о птицах-великанах. В фольклоре азиатских и аляскинских эскимосов такими птицами являются гигантские орлы. Весьма характерной особенностью сказок о птицах-гигантах является то, что они выступают в роли охотников на дикого оленя или морского зверя (обычно на китов) и, когда возвращаются с добычей в свое жилище, сбрасывают с себя оперение и становятся людьми (в одних случаях – людьми-великанами, в других – обыкновенными людьми).

Персонификация животных персонажей в волшебных мифологических сказках имеет место по всему эскимосскому региону, но особенно она проявляется в творчестве эскимосов, обитающих по соседству с палеоазиатами Чукотки и Камчатки.

Ведущими персонажами волшебных мифологических сказок выступают люди, выполняющие роль главных героев. К животным – помощникам человека, наделенным в волшебных мифологических сказках чудесными свойствами предвидения событий, с которыми сталкивается герой, в эскимосском фольклоре относятся ворон, лиса, волк, гагара, орел, касатки, мышка, горноста́й, заяц, белый медведь, морской петушок, морские звери – кит, лахтак, нерпа, насекомые – паук, жук. Однако не все из этих животных персонажей исполняют роль постоянных покровителей человека. Так, например, орлы-великаны и белые медведи в одних сказках выступают друзьями человека, в других – его антагонистами (в некоторых преданиях орлы покровительствуют человеку, а в других сказаниях орел становится врагом его; в одном предании белый медведь спасает охотника, а в другом – этот зверь,

перевоплотившийся в человека, откармливает девушку, ставшую его женой, для съедения). Таким же двойственным по сказочным функциям персонажем является безмянный ворон, который в одних случаях покровительствует человеку, в других стремится навредить ему. К постоянным и верным покровителям человека следует отнести прежде всего лису, которая в образе маленькой женщины (или старушки) оказывает волшебные услуги терпящим бедствие героям. Эту же роль верного помощника и советчика героини сказки исполняет паук, который в азиатско-эскимосском и чукотско-камчатском фольклоре противопоставляется носителю злого начала – жуку.

Широкое распространение в эскимосском регионе получили сказки о брачном союзе человека и животного, отражающие древние тотемические представления людей первобытнообщинной формации.

Большое место в серии сказок «человек и животное» занимают сказки сюжетной группы «перевоплощение человека в животное». Мотивы такого превращения отличаются множеством вариантов. В одних случаях превращение человека в животное оказывается немотивированным (без помощи «чудесных» или «волшебных» средств), в других – оно мотивируется магическими или «волшебными» приемами. Так, в одной прекрасной по сюжету и художественным достоинствам сказке азиатских эскимосов превращение женщины в оленя мотивировано тем, что вредоносное существо, «маленькая женщина», высасывает у усыпленной ею женщины мозг, а вместо него вдует олений мозг, отчего она и становится оленем, убегающим в стадо.

В целом о большинстве животных персонажем волшебных-мифологических сказок можно сказать, что они выступают в роли тотемных покровителей человека, выполняя

в то же время отдельные архаические функции «создатель» мира.

Особый раздел в жанре волшебных-мифологических сказки эскимосов занимают многочисленные повествования о духах тунгаках и близкие им по выражаемым магическим представлениям сказки о шаманах. Сюжеты сказок о тунгаках часто невозможно отделить от контаминирующихся с ними сюжетов о шаманах: мифические существа – тунгаки являются такими же непримиримыми антагонистами человека, каким может быть и шаман, который с помощью различного рода магических действий или хитроумных фокусов способен помочь человеку или нанести ему вред.

Сказки с участием тунгаков получили распространение по всему эскимосскому региону. Эти существа в эскимосском фольклоре фигурируют в самых невероятных обликах – от человекоподобных особей до самых отвратительных уродов, каких только может создать воображение человека.

Эскимосские сказки о шаманах представляют собой повествования об общении шаманов с духами-тунгаками, с душами умерших из «верхнего мира» или с душами находящихся в плену у «хозяев» моря или неба, об оживлении умерших, излечении больных, о магических состязаниях шаманов между собой. Сказки о шаманах, об их магическом воздействии на окружающий мир в эскимосском фольклоре часто контаминируются с сюжетами традиционных мифологических преданий и сказок. Шаманы в волшебных-мифологических сказках не только исполняют свою прямую миссию прорицателей и колдунов, но и совершают много других действий и поступков, присущих рядовым персонажам этого жанра сказки. Обрядовый шаманский акт и художественный вымысел в таком произведении сливаются воедино.

Шаманской магии, по представлениям эскимосов, подвластны люди и животные, предметы и явления природы. Во многих волшебных-мифологических сказках магическую силу, которой обычно обладают шаманы, часто немотивированно или (реже) по наущению шамана обретают рядовые персонажи или главные герои сказочных событий. «В народной сказке, – отмечает Е.М. Мелетинский, – отражался также рост самосознания индивида, активизировался сказочный герой и складывался своеобразный культ героя. Этот процесс шел независимо от шаманизма и даже в принципе в противовес ему: в сказках оказывалось, что не только шаманы, но и простые охотники и оленеводы могут обладать исключительными способностями. Правда, сами эти способности мыслились как соединение физических и магических сил» [7, с. 79]. Это положение известного исследователя фольклора палеоазиатских народностей подтверждается при детальном знакомстве с устным творчеством как народностей Чукотки и Камчатки, так и особенно эскимосов по всему региону их расселения. Вот почему при знакомстве с повествовательным фольклором эскимосов не следует проводить особой грани между волшебными-мифологическими сказками с многообразными перевоплощениями и чудесными похождениями их героев и сказками о шаманах.

В волшебных-мифологических сказках нашли широкое отражение анимистические представления эскимосов, связанные с верой в возрождение и перевоплощение душ умерших предков или родственников в животных, предметы неживой природы, в новорожденных. Они были неотъемлемым компонентом духовных воззрений эскимосов с самых древних времен вплоть до XX в.

Сказочные сюжеты с отражением анимистических мотивов отчетливо сохранились в ряде текстов азиатских и зарубежных эскимосов. Так, в сказке «Два мудрых оленя»

говорится о паре белых оленей, в которых воплотилась душа умершего деда и которые стремятся выжить из беды внука. Реалистичный, казалось бы, рассказ об угоне врагами-таннитами¹¹ чужого стада и похищении мальчика переплетается здесь с мифом о воплощенной в паре белых ездовых оленей душе предка. В сказке «Амек» блуждающая душа человека не находит себе покоя и поочередно воплощается в медведя, волка, лисицу, птицу и наконец снова обретает человеческий облик. Миф о блуждающей душе, способной воплощаться в любое животное, зафиксирован также известным датским этнологом Э. Холтведом у гренландских эскимосов. В аляскинской сказке «Заклятие медведя» душа умершего предка перевоплотилась в бурого медведя, который напоминает юному охотнику, чтобы тот не забывал приносить ему долю добычи. Непослушание может привести к гибели охотника. Здесь зверь в образе медведя – умерший отец юноши. В другой сказке «Заклятие оленя» охотник не исполняет просьбу оленя, просящего сохранить ему жизнь, и убивает зверя, но и сам погибает от оленьего заклятия. И здесь имеется в виду, что в оленя вселилась душа предков. В сказке «Дух-огонь и сиротка» дух в образе человека, выходящий из могилы умершего, забирает приношения сироты, но, когда сирота не оставляет духу добычи, тот оборачивается огненным шаром и едва не настигает юношу, которого спасает шаман, убивающий духа своим заклинанием. Идеи анимизма и шаманизма и здесь сосуществуют. Характерная для эскимосского фольклора контаминация серии сюжетов, относящихся к различным видам волшебных-мифологи-

¹¹ Танниты – так азиатские эскимосы называли отряды или небольшие ватаги кочевников (чукчей, коряков, юкагиров), приходившие из-за Анадыря не только для захвата оленьих стад, но и для ограбления оседлого приморского населения, занимавшегося промыслом морского зверя.

ческой сказки, ярко представлена в сказке «Волшебный череп»: волшебный череп, в который вселилась душа умершего предка, требует и получает жертву; здесь же – рассказ о шаманских трюках, кровной мести, каннибализме и волшебной собаке.

Сказки о каннибалах зафиксированы в разных вариантах у всех групп эскимосов и представляют один из древнейших пластов эскимосского повествовательного фольклора. Каннибалы представляются в сказках как в образах человекоподобных и животных великанов, чудовищ, тунгаков, так и в образе людей особого племени головастики, например, в сказке гренландских эскимосов «Большеголовые». Сказки о каннибалах особенно широкое распространение получили у эскимосов Гренландии, где они функционируют как с самостоятельными, так и с контаминированными сюжетами (ср. сказки «Людоеды», «Слепой мальчик и его сестра», «Дух земли с жемчужинами в желудке», «Большеголовые», «Игимагасюгсюк», «Гивиок»).

В фольклоре эскимосов имеется серия сказок о карликах, которые в большинстве случаев представляются в образе людей маленького роста, ведущих человеческий образ жизни и обладающих достаточной физической силой, чтобы нести добытого оленя (сказка канадских эскимосов «Карлик»). Карлики дружелюбно относятся к людям и готовы поделиться с ними добычей, но они могут быть и агрессивными, если человек в отношении них проявляет жадность и силу (сказка гренландских эскимосов «Великан и карлик»). Сказки о карликах наиболее широко распространены в фольклоре канадских и гренландских эскимосов.

Одной из разновидностей волшебного-мифологического сказки являются сказки о сироте, занимающие значительное место в устном повествовательном творчестве эски-

мосов. Сказки о сироте весьма разнообразны. В одних из них повествуется о тяжелой жизни сироты и его бабушки, добывающих ловушками куропаток или мелкого тундрового зверя, в других же сирота ведет трудную и упорную борьбу со своими обидчиками – насильниками-старшинами, злыми дядьями, вредоносными тунгаками, каннибалами, великанами и другими враждебными силами.

Сирота, преодолевший множество жизненных трудностей и препятствий, становится героем чудесных событий. Образцом волшебного-героической сказки о сироте является, например, сказка аляскинских эскимосов «Обиженная сиротка», в которой сирота и его бабушка жестоко обижаемые односельчанами, обретают магическую силу волшебства, перевоплощаются в волка (внук) и горностая (бабушка), а их обидчики погибают. Героем волшебного-мифологического сказок о «хозяине огня» у азиатских и аляскинских эскимосов также является мальчик-сирота, который при помощи чудесных предметов побеждает огненное чудовище. У гренландских эскимосов имеет повсеместное распространение сказка о сироте Кагсагсуаке. Один из вариантов этой сказки записан в начале XX в. выдающимся исследователем Арктики К. Расмуссенем и был издан даже отдельным изданием с красочными рисунками, выполненными художниками-эскимосами. Сказка о Кагсагсуаке была записана Е. Холтведом в середине 1930-х гг. у полярных эскимосов области Туле («Какеагсюк наказывает своего мучителя», а ее вариант «Кагсагсюк обретает силу» записан Х. Ринком в середине XIX в. у эскимосов Гренландии. Сюжет этой архаической сказки в разных вариантах встречается у эскимосов и других районов, где он претерпел значительные изменения.

В отличие от сказок о сироте у гренландских, канадских и (частично) аляскинских эскимосов в фольклоре

азиатских эскимосов этот вид жанра волшебного-мифологического сказок получил более насыщенную социальную окраску. Объясняется это непосредственными связями азиатских эскимосов, промышлявших морского зверя, с их соседями – иноязычными чукотско-камчатскими племенами палеоазиатов, занимавшимися оленеводством. Установившийся натуральный обмен между приморскими и береговыми жителями повлек за собой и взаимовлияние духовной культуры, верований, устного и других видов народного художественного творчества. В фольклоре это взаимовлияние особенно отражено в сказках о сироте. В сказках чукотско-эскимосского региона мотивы социальных противоречий, особенно мотивы отношения к обездоленным людям, становятся преобладающими. Мифологическая окраска сказок о сиротах, да и других волшебных-мифологических сказок, снижается и уступает место изображению острых социальных конфликтов, связанных с возникновением имущественного неравенства как среди оленеводов, так и среди приморских охотников. Морально-этические нормы первобытной общины в новых условиях претерпевают изменения, и героические поступки обретшего силу сироты теперь преимущественно направлены на борьбу с насилием и несправедливостью со стороны старшин-умилыков и богатых оленеводов.

Сказки о животных выделяются в особый жанр в эскимосском фольклоре по признакам их прямой генетической связи с мифологическими преданиями и волшебными-мифологическими сказками, в которых отражаются космогонические и тотемические представления, верования и обряды людей первобытнообщинной формации. Для протоэскимосов эта эпоха охватывает периоды палеолита и неолита, длившегося до начала контактов с европейцами.

Жанр сказок о животных у эскимосов возникает и развивается, таким образом, в тех же общественно-историче-

ских условиях, что и мифологические предания, и близкие им волшебные-мифологические сказки: в основе сказок о животных лежат мифологические представления эскимосов о миротворчестве, олицетворение ими живой и неживой природы, синкретизм человека и зверя. Антропоморфизм живой природы, одухотворение предметов и явлений окружающего мира у эскимосов, палеоазиатов Чукотки и Камчатки, индейских племен Северной Америки и других народов этого региона непосредственным образом был связан с первобытнообщинной, а следовательно, и весьма примитивной охотой на дикого оленя (повсеместно), мускусного быка (Северная Америка) и на морского зверя (по всему региону расселения эскимосов, алеутов, приморских чукчей и коряков), которая в условиях суровой Арктики была главным занятием и единственно надежным условием выживания человека. Любой зверь, птица и другие представители живого мира Арктики (рыбы, насекомые, ракообразные) неизбежно наделялись человеком тотемными и анимистическими чертами. Мирозренческая и художественная фантазия охотника и окружающих его людей непосредственно увязывалась с животным миром, каждый представитель которого жил той же сложной и трудной жизнью, как и человек, которому зверь оказывал постоянную и неизменную помощь в добывании пищи и одежды. У азиатских эскимосов, например, строго соблюдался обычай приношения даров «хозяину моря» всякий раз, когда добывали моржа или лахтака. Старшина байдарной группы после коллективной разделки (свеживания) зверя уносил его голову в свое жилище, где хозяйка отрезала от носа и губ звериной головы куски шкуры с мясом, разрезала их на мелкие кусочки и укладывала в жертвенный деревянный сосуд в виде корытца под названием «мити». С этим маленьким сосудом на берег моря шел сам хозяин, облаченный в специальный ритуальный

плащ с нашивками-амулетами на спине. Он становился у самой кромки воды спиной к морю и через плечо выбрасывал ритуальные кусочки в воду, обращаясь к «хозяину моря» с просьбой, чтобы тот вместо присланного им «гостя» (т. е. добытого охотниками моржа) прислал в следующий раз столько, сколько кусочков от звериного носа он возвращает обратно в море. Особенно красочными в этом отношении у азиатских эскимосов были ритуальные празднества, посвящаемые добыче кита, «дух» которого в сказках представлялся в образе человека.

Дружественные отношения человека с животными восходят к тем же мифологическим преданиям и волшебномифологическим сказкам, где человек и животное перевоплощались друг в друга. В мифологических преданиях зверь, будучи объектом охоты, выступал не врагом человека, а его союзником. Охотник не убивал зверя, а добывал, находил его, поэтому наделял его теми же духовными качествами, которыми обладал сам.

С развитием и усовершенствованием способов охоты на крупного морского зверя, расширением познания окружающего мира у людей первобытнообщинной формации развивается дифференцированное отношение к созданным ими мифологическим преданиям о человеке-звере. Вера во взаимное перевоплощение человека и зверя продолжает еще сохраняться, но с изменением духовной культуры людей этой древней эпохи в устном повествовательном творчестве происходят постепенные изменения сюжетов и жанров, и из мифологических преданий о кровном союзе человека и зверя выделяется сказка о животных как особый жанр, в котором участниками сказочных событий выступают только животные персонажи. В этом жанре отсутствуют уже мотивы перевоплощения животных в человека, как и мифологические мотивы мифотворчества и фантастических превращений. Здесь по-

вседневная жизнь охотничьей общины как бы проецируется на сообщество животных.

В эскимосском фольклоре наметились как бы два типа функционирования животных персонажей: с одной стороны, они продолжают выполнять мифологические функции тотемных покровителей человека в волшебномифологических сказках или его врагов, с другой стороны, уже в собственно животных сказках эти же персонажи выступают в роли ловких, смелых, хитрых и изворотливых деятелей (лиса, ворон, олень, горноста́й, сова, бакланы, чайки, заяц) или же глупых и трусливых неудачников (бурый медведь, волк, ворон). Эта вторая группа и составляет собственно жанр животных сказок, в которых отсутствует элемент волшебномифических деяний персонажей.

Среди сказок о животных в эскимосском фольклоре выделяются такие, которые возникли и развились не на основе волшебномифологических преданий, а посредством адаптации заимствованных сюжетов из устного творчества других народов, часто далеко отстоящих от эскимосов. Так, сказка «Хитрая лиса» в разных вариантах бытует у ряда других народностей Сибири, а мотив с примораживанием волчьего хвоста в проруби по наущению лисы явно соответствует такому же мотиву из сходной по сюжету сказки русского фольклора. То же можно сказать о сюжете сказки «Бычок и волк», широко распространенном у коренных народностей Сибири, особенно тунгусо-язычных.

Большинство сказок о животных, утратив первоначальную мифологическую основу, постепенно образовало особый жанр, где ведущим направлением стали развлекательность и поучительность, а под говорящими, работающими, думающими, дружащими и враждующими четвероногими или крылатыми персонажами стали подразумеваться обыкновенные люди. Животная сказка во

многих случаях приобрела басенный характер и стала выражать морально-этические нормы поведения членов охотничьей общины, для которых сила, ловкость и хитрость при добыче зверя были постоянными и жизненно необходимыми качествами.

Жанр героических сказаний наибольшее развитие получил у азиатских эскимосов в период разложения первобытнообщинных отношений и появления выраженной социальной дифференциации в связи с развитием в чукотском регионе двух экономических укладов – кочевого оленеводства и морского зверобойного промысла. Межплеменные корякско-чукотские войны за обладание оленьими стадами и пастбищами в период становления домашнего оленеводства, обменные контакты кочевников с приморскими жителями, а также набеги ватаг кочевников на селения приморских жителей о целью захвата их имущества и пленников, наконец, борьба отдельных стойбищ и семей друг с другом – все это нашло отражение в устных традициях палеоазиатов Чукотки и Камчатки – чукчей, коряков и ительменов, а также азиатских эскимосов, которые, с одной стороны, принимали участие в междоусобных чукотско-корякских войнах на стороне чукчей, с другой – вступали в поединки со своими одноплеменниками-эскимосами с соседних островов. В этом отношении показательными представляются сказания «Оленеводы», «Виютку-предводитель», «Найденыш», «Экетамын», «Сражение науканцев с иноплеменниками», «Как уназикские воевали с сивукакскими». Героические сказания о межплеменных войнах палеоазиатов Чукотки и Камчатки породили зачатки эпоса, в силу исторических причин не получившего дальнейшего развития. Сложившиеся условия общественной жизни, стабилизировавшиеся в XVIII в., не могли способствовать появлению и развитию новой серии героических сказаний. В народной памяти

палеоазиатов, в том числе и азиатских эскимосов, сохранилось все то из зарождавшегося эпоса, что было создано до завершения чукотско-корякских войн.

В чукотском и азиатско-эскимосском фольклоре нашли отражение также реальные исторические события, связанные со столкновениями казачьих отрядов с кочевниками-оленеводами, которых казаки под водительством майора Павлуцкого безуспешно пытались обратить в «ясачных людей». Павлуцкий, которого чукчи в своих сказаниях называли именем Якуни, был убит во время сражения с чукчами в 1747 г. В эскимосском сказании «Меткий стрелок» предводителя «бородатых» врагов по имени Якуни маленький мальчик поражает стрелой из детского лука. Раненный в глаз герой просит прикончить его копьем (обычай, соблюдавшийся всеми палеоазиатами чукотско-камчатского региона и отраженный в ряде устных произведений различных жанров).

Главные действующие лица героических сказаний называются обычно личными именами, которые придают произведению известную степень достоверности события. Так, в сказании о сражении эскимосов-науканцев¹² с пришлыми племенами описание топонимических объектов дается настолько детально, что по ним и в настоящее время можно восстановить реальную картину случившегося в далекие времена сражения. Описание и перечисление многих других реалий в этом сказании еще более убеждает в реальности события, которое так точно запечатлелось и сохранилось в памяти народа.

В фольклоре других групп эскимосов (аляскинском, канадском, гренландском) героические предания типа чукотских и азиатско-эскимосских не имели почвы для раз-

¹² Наукан – ныне заброшенный эскимосский посёлок на мысе Дежнёва. До 1958 года являлся самым восточным поселением Евразии.

вития, поскольку у них не было четко выраженного противоборства с другими племенами. Однако у эскимосов всех четырех групп сложился жанр бытового рассказа, который запечатлел в народной памяти особо выдающиеся события из жизни охотничьей общины, семьи или отдельных людей. В рассказах этого жанра отражаются бытовые и социальные стороны жизни людей преимущественно в период разложения первобытнообщинных отношений и появления имущественного неравенства.

В рассказе «Ярахвагвик», широко бытующем в различных вариантах у азиатских эскимосов, детально изображаются различные стороны быта кочевников-чукчей, заключение брачного союза, картины состязаний в силе, бега и ловкости. В этом бытовом рассказе совершенно нет сказочных мотивов, однако эскимосы относят его к жанру *унипаган* («сказка»), поскольку повествуется в нем о давно минувших событиях. В рассказ о двух силачах вкрапливается сказочный мотив о приобретении ими чудесной силы. Такое же вкрапление сказочного мотива наблюдается и в рассказе эскимосов Гренландии «Приемный сын – норвежец», который восходит ко времени викингов (X – XIV вв.) Появление в бытовых рассказах сказочных мотивов происходит под влиянием жанра волшебно-мифологической сказки. Великолепный в художественном отношении рассказ о лжеце Касяхсяке, который своими лживыми охотничьими рассказами наносит непоправимый вред семье и всей общине, кончается наказанием обманщика. Мотивы преувеличения в охотничьих рассказах присущи далеко не одним эскимосам, но эскимосы, возможно, были одними из первых охотников, придумавших эти рассказы под влиянием ранее возникших мифологических преданий и сказок, получивших уже устоявшуюся «мифологическую» структуру.

* * *

Язык эскимосской сказки предельно выразителен и ясен. Выразительность, простота и гибкость языковых средств художественной передачи устного произведения являются отличительными признаками эскимосского повествовательного фольклора.

Эскимосский фольклор, не претерпевший влияния какого-либо литературного языка, фиксирует ярчайшие образцы обобщенных форм устной народной речи, развивавшейся в диалектных подразделениях языка в течение многих эпох. Сходные условия общественной жизни у отдельных территориальных общин древних эскимосов, взаимодействие их культур служили благоприятной почвой для становления обобщенных типов речи. У народов первобытнообщинной формации несомненное значение имел язык обрядовых действий, отличавшийся особой лексикой и фразеологией, связанными с семейными и общинными ритуалами. В таких жанрах фольклора азиатских эскимосов, как мифологические и животные сказки, предания, обрядовые танцы и песни, совершенно отчетливо отразились многие элементы первобытных религиозных представлений.

Для эскимосского повествовательного фольклора характерно сочетание прямой и косвенной речи. Косвенная речь рассказчика преобладает в мифологических преданиях, волшебно-мифологических сказках и героических преданиях, прямая речь – в сказках о животных, но ни одно из произведений устного творчества не обходится без диалога. Диалог свойствен всем видам устного повествовательного творчества эскимосов. Выразительность, предельная краткость, эмоциональная и смысловая насыщенность прямой речи персонажей являются неотъемлемыми чертами языка эскимосской сказки.

Характерными стилистическими признаками эскимосской сказки являются деепричастные обороты, обусловленные синтаксическими особенностями языка, образные повторы, песенные вставки, а также инодиалектные и иноязычные обороты.

При литературном переводе с эскимосского языка мы, естественно, придерживались стилистических норм русского языка, стараясь в то же время сохранить особенности эскимосской речи. Так, например, фраза в подстрочном переводе с эскимосского с его многочисленными деепричастными оборотами читалась бы: «Женщина, припасы поев, приготовившись, выйдя, спустилась на берег». В литературном переводе предложение приобретает следующий вид: «Женщина поела припасы, приготовилась в путь, вышла и спустилась на берег».

В фольклоре азиатских эскимосов отмечены три вида песенного жанра, обозначаемые двумя терминами: «*атун*» и «*илаган*». Термином «*атун*» обозначается танцевальная песня, под ритмы которой исполнялись обрядовые танцы. *Атун* исполнялась и сейчас исполняется под звуки бубна коллективом певцов. В этом виде песни почти нет слов, а содержание танца выражается мастерством танцора. Отдельные слова играют лишь вспомогательную роль в выражении содержания танца.

Термином «*илаган*» обозначаются песни со словами. Каждая песня имеет свое содержание и исполняется одним певцом под звуки бубна или без такового. Песни сопровождаются ритмическими припевами без слов, аналогичными ритмам «*атун*». Имеется два основных вида «*илаган*»: первый – песни-импровизации, принадлежащие отдельным исполнителям и выражающие их личные переживания, чувства и желания; одни из таких песен живут долго, другие исполняются лишь в момент импровизации; второй – песни-вставки в тексте различных жанров

повествовательного фольклора, имеющие постоянное содержание, связанное с содержанием сказки, и устойчивый мотив. Обычно «*илаган*» состоит из двух-трех куплетов.

До недавнего времени бытовали еще два традиционных вида коллективных песен-импровизаций, исполнявшихся на обрядовых празднествах женщинами. Первый – песни в виде коротких частушек сатирического содержания, исполнявшиеся при состязании противоборствующих групп женщин. Размер таких песен-частушек не превышал трех-четырех коротких фраз. Побеждала та группа, у которой не истощался запас таких обличительных частушек. Второй вид коллективных песен относился к песням без слов, исполнявшимся также до победы одной из двух групп женщин. Этот вид песен исполнялся посредством глубоких и глухих гортанно-легочных хрипов и требовал от участников особого умения и физических усилий.

Характерно, что в процессе полевых записей текстов повествовательного фольклора, когда от сказителя требуется замедленный рассказ и частые уточняющие повторы, песенные вставки в большинстве случаев опускаются. Стремясь облегчить запись текста, сказитель часто не исполняет песенной вставки, а лишь упоминает о ней. Таким образом, по записанным под диктовку текстам оказывается невозможным судить о степени полноты и точности текста, о подлинном художественном богатстве и содержании его, что обусловлено не только пропуском песен, но и заменой диалога косвенной речью.

Песенные вставки в эскимосском повествовательном фольклоре характерны в большей мере для коротких сказок, адресованных маленьким детям. При этом собеседником ребенка обычно выступает животный персонаж, который на обращенные к нему вопросы отвечает шуточной песенкой.

Песенные вставки, исполняемые животными персона-

жами сказки, передаются часто не на родном языке рассказчика, а на другом диалекте или языке. Инодиалектные слова и выражения в фольклоре азиатских эскимосов встречаются также в диалоге человеческих и животных персонажей и в косвенной речи, когда сказитель употребляет слова табуированного значения или так называемые слова духов. Табуированные слова встречаются чаще всего в волшебнo-мифологических сказках и шаманских преданиях.

* * *

Первые специальные записи текстов эскимосского фольклора относятся ко второй половине XIX и первой половине XX в. В 1875 г. в Лондоне были изданы тексты гренландских сказок, записанных Х. Ринком [58]. В ряд своих этиологических исследований о центральных эскимосах, особенно эскимосах Баффиновой Земли и Гудзона пролива, публикует и комментирует серию текстов известный исследователь аборигенов американского Севера Ф. Боас. В 1924 г. Д. Дженнес публикует тексты сказок аляскинских и канадских эскимосов, собранных во время работы Канадской арктической экспедиции 1913–1918 гг. [41]. Р. Расмуссен публикует серию текстов эскимосов территориальных групп иглулик и карибу, записанных им во время его участия в работе Пятой экспедиции Туле в 1921–1924 гг. [51]. Наиболее полное и систематизированное по жанрам собрание фольклора гренландских эскимосов публикует в 1951 г. датский этнолог Е. Холтвед, дважды (в 1935–1937 и 1947–1948 гг.) совершивший длительные экспедиции к малоизученной группе полярных эскимосов Гренландии; собрание сказок Е. Холтведа опубликовано в двух томах, включающих эскимосский текст с подстрочником на английском языке и отдельно

литературный английский перевод [33]. Значительное количество текстов канадских эскимосов с параллельным английским переводом в 1969 г. опубликовали З. Нунгак и Е. Арима [48]. Кроме того, тексты гренландских и аляскинских эскимосов в качестве приложений к трудам по этнографии публиковались в разное время в работах ряда зарубежных исследователей.

Запись фольклорных текстов азиатских эскимосов впервые осуществил в 1901 г. известный русский этнограф В.Г. Богораз. Его тексты были опубликованы в 1909 г. и в 1949 г. В 1954 г. вышел большой сборник сказок азиатских эскимосов с подстрочником на русском языке, составленный Е.С. Рубцовой [19]. В разное время сказки азиатских эскимосов в оригинале и переводах публиковались отечественным языковедом и фольклористом Г.А. Меновщиковым [11; 15; 17; 20; 23]. Г.А. Меновщиков, один из основоположников научного эскимосоведения, за многие годы лингвистических экспедиций к эскимосам записал на разных диалектах около двухсот текстов.

§ 2. Инуитская литература на английском языке

Объем инуитской литературы на английском языке может быть оценен только посредством исследования различных источников. Тысячелетиями, на протяжении долгой истории канадские инуиты передавали мудрость и истину своих предков через народные рассказы и песни.

Книга канадской писательницы и филантропа Пенни Петрон (1925–2005) «Северные голоса: Инуитская литература на английском языке» (Northern Voices: Inuit Writing in English, 1988) предоставляет читателям возможность

ознакомиться с богатой инуитской народной традицией. Инуиты северной Канады имеют богатую устную традицию на своем древнем языке и более позднюю традицию письменного английского. Пенни Петроне прослеживает два пути, которые связывают культурное прошлое инуитов и его отражение в современном мире. Первый раздел книги включает в себя традиционные легенды, мифы, народные сказания и поэтические произведения, изложенные инуитскими рассказчиками. Второй раздел представляет заявления и наблюдения некоторых инуитов, вступивших в контакт с европейскими первопроходцами, включая официальные отчеты, интервью, письма и дневники. Далее идут ранняя поэзия и проза в переводе, большая часть которых автобиографична. Последний раздел включает в себя современные произведения инуитской литературы, начиная от эссе и заканчивая поэзией и другими жанрами художественной литературы. Составитель книги представил введение для каждого раздела и упорядочил материал в хронологическом порядке, чтобы дать историческую перспективу и преемственность.

В течение долгого периода времени мифы и песни инуитов оставались в значительной степени неизвестными широкому кругу читателей. Полностью оценить весь объем литературы коренных народов Арктики можно только благодаря исследованию различных источников, начиная от антропологических докладов двадцатилетней давности до недавно опубликованных сборников современных авторов.

Еще в 1745 году, благодаря публикации «Гренландской оды» (Greenland Ode) в ежемесячнике английского литературного критика и лексикографа II половины XVIII в. Сэмюэля Джонсона «Журнал джентльмена» (Gentleman's Magazine), инуитское литературное творчество впервые зазвучало на английском языке. Предполагается, что это

первое оригинальное литературное произведение, автором которого является этнический инуит и опубликованное на английском языке [45, p. 3]. Несмотря на то, что оно было издано на гренландском языке с подстрочным переводом на английский, произведение скорее представляло собой стихотворение европейского стиля, нежели творчество коренных народов Севера. «Гренландская ода» была написана в честь дня рождения датского короля Кристиана VI.

Несмотря на то, что в последующие годы образцы северного устного народного творчества были записаны миссионерами, китобоями и торговцами, подлинный голос творчества инуитов не был слышен до тех пор, пока в конце XIX и в начале XX веков во время культурно-этнологических экспедиций не были записаны народные сказки и песни [45; p. 4–9]. Основными источниками большей части поэзии и творческой прозы коренных народов Арктики являются: опубликованная в 1875 году работа датского путешественника Хинрика Ринка «Мифы и легенды эскимосов» (Tales and Traditions of the Eskimo) [58]; работа американского антрополога немецкого происхождения Франца Боаса «Центральные эскимосы» (The Central Eskimo), опубликованная Бюро американской этнологии в 1888 году; различные работы Даймонда Дженнеса и Хелен Робертс, возникшие на основе канадской арктической экспедиции в 1913-1918 гг. [54] и многотомный отчет Кнуда Расмуссена о пятой экспедиции Туле в 1921-1924 гг. [51; 52]. Кроме этого, в трудах датского исследователя Петера Фройхена [49] содержится множество легенд и песен из устной традиции инуитов.

Работа Ринка, впервые опубликованная на датском языке, как «Eskimoiske eventyr og sagn», была переведена автором на английский язык и опубликована в Эдинбурге [58, p. iv]. Она посвящена исследованию гренландского

языка, общественного порядка, религии и истории инуитов Гренландии. Превосходное собрание из 150 сказок и легенд, главным образом, из Гренландии и Лабрадора имеет величайшую важность для понимания инуитской литературы.

Работа Боаса содержит выводы, исходящие из его наблюдений и сборников, сделанных во время его путешествия к заливу Камберленд и проливу Дейвиса в 1883 и 1884 годах [27]. Особый интерес представляют религиозные сказки, а также песни, которые являются частью устной традиции народов, с которыми он вступал в контакт.

Том XIIa «Доклада о канадской арктической экспедиции 1913-1918 гг.» (Volume XIIa of the Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18), опубликованный в 1922 г., посвящен экспедиции Южной группы Даймонда Дженнеса в 1913-1916 гг. с «медными эскимосами»¹³ на территории острова Виктория в западной Арктике. Для тех, кто интересуется культурно-социологическим контекстом устной традиции инуитов, содержатся разделы, посвященные религиозным верованиям, шаманизму и развлечениям. Большой интерес для тех, кто заинтересован в оригинальных сказках и песнях инуитов, представит том XIV, озаглавленный «Песни Эскимосов» (Eskimo Songs) [54]. Даймонд Дженнес и Хелен Робертс предоставляют полезный справочный материал, касающийся того, как и когда исполняли народные песни. Эта работа включает в себя музыку и слова десятков песен с темами погоды, охоты и бытового общения. Оригинальные слова на инуктитуте¹⁴ написаны латинскими буквами. Кроме того, присутст-

¹³ Медные эскимосы – этнокультурная группа эскимосов, названная так по орудиям из самородной меди, изготовляемым холодной ковкой, обитают на северном побережье Канады вдоль залива Коронейшен и на островах Банке и Виктория.

¹⁴ Инуктитут – название либо всех инуитских диалектов Канады, либо за исключением инувиалуктуна. Слово «инуктитут» являет-

вуют английский перевод и пояснительные примечания к большинству из 137 песен. Одна из таких танцевальных песен с окрестностей бухты Принс-Альберт была записана в 1914-1916 гг.:

Song Number 7

*My thoughts went constantly,
To the great land my thoughts went constantly.
The game, bull caribou those,
Thinking of them I thought constantly.
My thoughts went constantly,
To the big ice my thoughts went constantly.
The game, bull caribou those,
Thinking of them my thoughts went constantly.
My thoughts went constantly,
To the dance-house my thoughts went constantly.
The dance-songs and the drum,
Thinking of them my thoughts went constantly.*

[54, p. 415]

Работы Кнуда Расмуссена богаты на различные материалы, связанные с творческим опытом инуитов. Описанная им устная традиция инуитов, которых он встретил во время пятой экспедиции Туле в 1921-1924 гг., была позже опубликована в виде полного доклада на английском языке. Сборник, впоследствии составленный Пенни Петрон из множества сказок и песен, можно найти в 7-м томе – «Интеллектуальная культура эскимосов острова Иглулик» (Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, 1929), и в 9-м томе – «Интеллектуальная культура медных эскимосов»

ся официальным и наиболее распространённым обозначением инуитских языков Канады в целом. Инуктитут близок к гренландскому языку, также принадлежащему к инуитской языковой группе эскимосско-алеутской языковой семьи.

(Intellectual Culture of the Copper Eskimos) [52]. Датский путешественник и антрополог Петер Фройхен участвовал в экспедиции 1906 г. в Гренландию, а позднее путешествовал вместе с Расмуссеном в экспедициях, которые начались на Туле. В «Книге об Эскимосах» читатель сможет ознакомиться с легендами и рассказами народов Гренландии, а также с легендами и рассказами народов восточной, центральной и западной Арктики, но в значительно меньшем объеме [49].

Эти ранние тома служат основой для вышедших позднее нескольких сборников поэзии и рассказов. За исключением тома Франца Боаса, который был перепечатан в мягкой обложке в 1964 г., ранние антропологические тома главным образом доступны в частных коллекциях или в академических библиотеках. Те тома, которые были изданы во второй половине XX в., гораздо более доступны, но все еще в какой-то мере ограничены.

Книга Эдмунда Карпентера «Анерка» (Anerca, 1959) [26] содержит инуитские песни и короткие прозаические сказки, собранные американским режиссером Робертом Флаэрти¹⁵ в 1913-1914 гг. Эта книга мастерски дополнена различными рисунками и комментариями редактора.

В 1965 г. канадский художник, режиссер и детский писатель Джеймс Хьюстон выпустил книгу «Тикта'Ликтак: Эскимосская легенда» (Tikta' Liktak: An Eskimo Legend) [34]. Два года спустя был опубликован его «Белый Луч-

¹⁵ В молодости Р. Флаэрти работал геологом и картографом в окрестностях Гудзонова залива. В 1913 году в одну из экспедиций он взял с собой кинокамеру с намерением снять фильм о жизни эскимосов. В 1916 году во время монтажа в Торонто негатив фильма сгорел от непотушенной сигареты. Флаэрти сохранил рабочую копию и показал её друзьям, но никто из них не проявил интереса к материалу. Позднее рабочая копия была утрачена. В 1920 году Флаэрти вернулся к идее фильма о жизни эскимосов. «Нанук с Севера» (1922) принес ему всемирную известность.

ник: Эскимосская легенда» (The White Archer: An Eskimo Legend) [35]. Благодаря названиям книг можно понять, что это не сборники и речь идет об отдельных легендах. Черно-белые иллюстрации и заключения с песенными распевами придают этим книгам незабываемый колорит. В 1969 г. Национальными музеями Канады была опубликована книга отдельных инуитских сказок, сопровождаемая фотографиями резных камней с иллюстрациями этих сказок. Книга «Рассказы эскимосов из Повингнитюка, Квебек: Униккаатуат» (Eskimo Stories from Povungnituk, Quebec: Unikkaatuat, 1969) [28] также включает в себя очень полезное приложение под названием «Обзор центральной эскимосской мифологии».

В 1970 г. вышла книга «Элик и другие истории эскимосов Маккензи» (Elik and Other Stories of MacKenzie Eskimos) под авторством Герберта Т. Шварца [55]. Она включает в себя одно стихотворение и девять сказок, а также черно-белые иллюстрации. Кроме того, в книге есть секция с фотографиями и биографиями каждого из рассказчиков. В книге Ричарда Льюиса «Я дышу новой песней: эскимосские стихи» (I Breathe a New Song: Poems of the Eskimo, 1971) есть очень интересное вступление от Эдмунда Карпентера [38]. Сборник содержит более 80 стихотворений коренных жителей, в которых представлена панарктическая панорама песен коренных народов Арктики от Гренландии до Сибири. В сборник также включены библиография и иллюстрации, которые усиливают значение данной работы. Множество стихотворений было взято из записей К. Расмуссена и Д. Дженнеса.

В 1972 г. издательство «Хуртиг» из Эдмонта выпустило книгу «Сказки из иглу», в которой представлены двадцать две истории, переведенные Морисом Метайером и оформленные цветными иллюстрациями Агнес Наногак [59]. Вступление к книге было написано канадским поэ-

том Алом Пурди. Перевод Тома Ловенштейна «Эскимосские стихи из Канады и Гренландии из материала, первоначально собранного Кнудом Расмуссеном» (Eskimo Poems from Canada and Greenland from Material Originally Collected by Knud Rasmussen) вышел в 1973 г. [53]. Разделы «Введение» и «Примечания» в конце стихов имеют особое значение для понимания контекста стихов. Ловенштейн использует исследования К. Расмуссена, чтобы разделить стихотворения по четырем категориям: «Песни настроения», «Охота», «Песни насмешек» и «Прелести». Интересно, что стихи органично вписываются в эти категории, хоть они и передавались устно инуитами из различных групп, живших в сильно отличающихся друг от друга регионах севера, от Гренландии до западно-канадской Арктики. Среди этих песен есть восточно-гренландская «Песня весне» (Song To Spring):

*Aja-ha aja-ha
I was out in my kayak
making toward land.
Aja-ha aja-ha
I came to a snow-drift
that had just begun to melt.
Aja-hai-ja aja-hai-ja
And I knew that it was spring:
we'd lived through winter!
Aja-hai-ja aja-hai-ja
And I was frightened
I would be too weak,
too weak
to take in all that beauty!
Aja-hai-ja
Aja-hai-ja
Aja-ha [53, p. 47]*

Перевод Эдварда Филда «Песни и рассказы эскимосов, собранные Кнудом Расмуссеном» (Eskimo Songs and Stories Collected by Knud Rasmussen, 1973) является еще одним сборником, появившимся на свет благодаря материалам исследований датского исследователя. Тридцать четыре легенды, рассказа и стиха, основанные на песнях и рассказах инуитов-нецилик¹⁶, с замечательными гравюрами канадского художника Пудло Пудлат. «Нарае, Анаркте и другие истории» (Naraye, Anarktee, and Other) Бернарда Экогатока напечатана на картоне в очень крупном формате с коричневыми иллюстрациями, передавая этим самым ощущение тепла, что усиливает восприятие литературы. Двенадцать сказок и два стиха напечатаны на английском языке, также на слоговом письме инуитов.

В 1974 году вышла работа Марка Каллуака «Как появились каблуны и другие инуитские легенды» (How Kabloonat Became and Other Inuit Legends) [37]. Она содержит 54 рассказа на английском языке. Текст дополнен одноцветными иллюстрациями из черных чернил, а также рядом размещены фотографии Арктики и ее обитателей. В 1976 году издательство «Хуртиг» выпустило «Истории из Пангниртанга» (Stories from Pangnirtung) с иллюстрациями Жермены Арнактайок. Как отметил в предисловии Стюарт Ходжсон, это не пересказ рассказов и песен, собранных Расмуссеном и Ринком, а скорее то, что «жители Пангниртанга делятся своими воспоминаниями, нравственными ценностями и своими желаниями» [57, p. 7]. Текст сопровождается замечательными цветными гравюрами.

Книга «Легенды инуитов» (Inuit Legends), написанная канадским автором инуитского происхождения Леони Каппи, содержит двадцать шесть сказок, написанных как

¹⁶ Нецилик (нецилингмиут) – один из восьми основных этнических групп инуитов.

на английском языке, так и латинскими буквами на инуктитуте [39]. В этом издании от 1977 г. тоже эффектно используются цветные гравюры. Как и «Легенды инуитов», книга «Восемь инуитских мифов» (Eight Inuit Myths) вышла в свет на английском языке и на инуктитуте [56]. Сказки были собраны канадскими лингвистами Алексом Спалдингом и Томасом Кусугаком в Репалс-Бей в 1950-х годах для Национальных музеев Канады.

Также есть сказки, которые появляются в отдельных томах. Одной из таких книг является «Гарпун охотника» (Harpoon of the Hunter, 1970) инуитского писателя Пацаук Маркузи [44]. Также были изданы такие сборники, как «Канадский фольклор» (Folklore in Canada, 1976) Эдит Фоук [29] и «Песни людей грез: песнопения и образы индейцев и эскимосов Северной Америки» (Songs of the Dream People: Chants and Images from the Indians and Eskimos of North America) Джеймса Хьюстона [36], содержат небольшое количество инуитских произведений, но в первую очередь это сборники, предназначенные для предоставления образцов литературы различных авторов, а не только инуитских. В работе Дж. Хьюстона довольно хорошо воспроизведена двадцать одна песня; все они переведены на английский язык, кроме одной – на инуктитуте, в то время как в сборнике Э. Фоук есть только две народные инуитские сказки в прозе, а в книге «День» – восьмистраничный раздел, посвященный эскимосам.

С 1980-х гг. стало возможным более широкое ознакомление с арктической прозой и песнями, благодаря публикации различных сборников. В 1980 году издательство «Хуртиг» в Эдмонтоне (Канада) выпустило небольшой том в твердой обложке под названием «Бумага остается на месте» (Paper Stays Put) под редакцией Робина Гедалофа [32]. Эта книга не получила широкого распространения и популярности, но все равно остается одним из самых цен-

ных изданий для тех, кто интересуется инуитской литературой. Книга Р. Гедалофа представляет собой прекрасный сборник современных инуитских прозаических произведений, куда вошли еще одна песня и одна народная постановка. Ценность этого сборника также выражается прекрасными черно-белыми иллюстрациями, выполненными известным инуитским художником Игулуком Иппелли.

Сборник «Стихи инуитов» (Poems of the Inuit, 1981) канадского писателя и поэта Джона Роберта Коломбо [50], представленный самим автором, как «первый в истории всеобъемлющий сборник инуитской поэзии», содержит восемьдесят стихотворений, собранных Д. Дженнесом и К. Расмуссеном. В нем также есть очень содержательное введение и библиография. В 1986 году инуитский художник Агнес Наногак собрала двадцать две прозаические сказки из западной части арктической Канады и издала сборник «Больше сказок из иглу» (More Tales from the Igloo) [46]. Наногак является одновременно рассказчиком и иллюстратором этого сборника сказок, украсив книгу цветными гравюрами. «Каяк, полный призраков: эскимосские сказки» (A Kayak Full of Ghosts: Eskimo Tales, 1987) Лоуренса Мильмана – прекрасный сборник, содержащий в себе десятки прозаических сказок из Гренландии, Баффиновой Земли и Лабрадора [24]. «Инуитские рассказы: Повингнитук» (Inuit Stories: Povungnituk) под редакцией Зебеди Нунгака и Юджина Аримы был издан в 1988 г. [40]. Это обновленная версия их книги «Рассказы эскимосов из Повингнитука» (Eskimo Stories from Povungnituk), которая вышла в 1969 году. К сожалению, очень содержательный раздел, посвященный эскимосской мифологии, не включен в этот сборник.

Самый значимый том, посвященный инуитской поэзии и прозе, начиная от ранних мифов и легенд до современной социальной сатиры – это работа Пенни Петроне «Се-

верные голоса: Инуитская письменность на английском языке» (1988) [47]. Петроне дает читателям прекрасный образец поэзии и прозы из различных регионов канадской Арктики. Также может быть полезно, что она пишет об историческом фоне, в цвете которого можно расценивать литературу. Хорошая библиография дополняет эту прекрасную книгу-источник. Среди современной прозы, включенной в этот том, есть краткий отрывок из «Независимого инуита» (The Independent Inuit) Нелли Курноеа из деревни Аклавик, что на северо-западе Канады. Первоначально, это произведение было представлено в журнале «Маклине» в 1986 году:

«Все любят инуитов. Когда говорят: «Я хочу следовать своей собственной культуре», это не означает, что нужно вернуться в холодное иглу или просто продолжать охотиться с луками и стрелами. Это значит – вернуть тот контроль, который мы утратили над собственными судьбами... Они идеализируют и романтизируют инуитов... и дают нам статус, которого нет у других. Канадцы любят говорить о том, что мы едим замороженное мясо и живем на холоде. Это дает Канаде то, чего нет у других стран. Все любят инуитов» [47, p. 286].

В 1990 году Майкл Фортескью перевел работу «Из трудов гренландцев: Калааллит атуаккианнит» (From the Writings of the Greenlanders: Kalaallit atuakkiannit) [30], в котором содержатся образцы литературы из устной традиции гренландских эскимосов, а также современной письменности коренных гренландцев. Акцент сделан на современные работы. Наибольший интерес представляет глоссарий слов, а также двуязычный (на английском и гренландском) текст.

В 1992 г. в канадский поэт и драматург Даниэль Дэвид Мозес и профессор Йоркского университета (Торонто, Канада) Терри Голди выпустили «Антологию местной

канадской литературы» (An Anthology of Canadian Native Literature) на английском языке [25]. Хотя большинство работ, включенных в этот сборник, написаны авторами из числа индейцев и метисов, есть некоторые характерные народные инуитские произведения, а также произведения современных инуитских авторов. В сборник также включен краткий раздел, посвященный инуитской литературной традиции.

Учитывая то, что творчество инуитов, например, такое, как резьба, отмечается в серийном издании «Ежеквартальник инуитского искусства» (Inuit Art Quarterly), к сожалению, на сегодняшний день нет ни одного такого периодического издания, в котором могли бы быть представлены работы современных писателей из коренных народов Арктики. Конечно, периодические издания, как «Инуктитут» и другие северные (или из других конкретных регионов) издания, могут время от времени публиковать какие-то поэтические произведения или предоставлять возможность для инуитских журналистов публиковать свои работы, но не выпускается ни одного крупного и исключительно инуитского литературного журнала.

Такая книга как «Канадско-инуитская литература: развитие традиции» (Canadian Inuit Literature: Development of a Tradition, 1984) Робина МакГрата [45] крайне необходима для подробного рассмотрения инуитской литературной традиции и эволюции современной инуитской литературы. Также определенный интерес представляет «Аннотированная библиография канадской инуитской литературы» (An Annotated Bibliography of Canadian Inuit Literature) Робина Гедалофа [31], которая была опубликована отделом по делам коренных народов и Севера в 1979 году. Хотя это издание немного устарело, но оно включает в себя все основные работы и подробно излагает историю периодических изданий Севера.

На страницах всех вышеупомянутых изданий предоставляется возможность для читателей получить доступ к лучшим образцам инуитской литературы. Первые записи Х. Ринка, К. Расмуссена, Д. Дженнеса, Х. Робертс и Ф. Боаса теперь можно найти в многочисленных сборниках. Помимо сохранившихся легенд, песен и других произведений устной традиции, во второй половине XX в. были изданы работы, которые также наглядно показывают суть современной инуитской литературной традиции.

Список использованной литературы

1. Арктическая раса // Большая Российская энциклопедия. Т. 2. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. 768 с.
2. *Беликов Л.В.* К характеристике устного народного творчества чукчей // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Т. 167, 1960. С. 271–294.
3. *Беликов Л.В.* Сказки о животных в фольклоре народностей северо-востока Сибири // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Т. 383, 1969. С. 109–130.
4. *Богораз В.Г.* Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки // Советский фольклор. М.-Л., 1936. № 4–5 С. 29–50.
5. *Диков Н.Н.* Древние костры Чукотки и Камчатки. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1969. 256 с.
6. *Мелетинский Е.М.* Сказание о вороне у народов Крайнего Севера // Вестник истории мировой культуры. 1959, № 1. стр. 86–102.
7. *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 462 с.

8. *Мелетинский Е.М.* Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970. с. 284–296.

9. *Мелетинский Е.М.* Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (Вороний цикл) // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895-1970). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. С. 92–141.

10. *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. 228 с.

11. *Меновицков Г.А.* Чукотские, эскимосские, корякские сказки. Хабаровск, 1950 [рус. лит. пер.] См.: Гурвич И.С. <рец.> Чукотские, эскимосские, корякские сказки. Хабаровск, 1950 // СЭ. 1951. № 1. С. 220–221.

12. *Меновицков Г.А.* Устное народное творчество азиатских эскимосов как историко-этнографический источник. // Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964.

13. *Меновицков Г.А.* Местные названия на карте Чукотки. Краткий топонимический словарь. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1972. 207 с.

14. *Меновицков Г.А.* Об одном исходном сказочном сюжете у эскимосов, юкагиров, японцев и вьетнамцев // Народы бассейна Тихого океана. М., 1972 (Страны и народы Востока, вып. XIII, кн. 2). Стр. 52–55.

15. *Меновицков Г.А.* Язык науканских эскимосов: фонетическое введение, очерк морфологии, тексты, словарь. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1975. 512 с.

16. *Меновицков Г.А.* О языке эскимосской сказки // Языки и топонимия Сибири. Вып. 2. ТГПИ. Томск, 1976. Стр. 14–32.

17. *Меновицков Г.А.* Язык эскимосов Берингова пролива. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1980. 332 с.

18. *Пропт В.Я.* Морфология сказки. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1969. 168 с.

19. *Рубцова Е.С.* Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект) 4.1. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1954. 556 с.

20. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. Сост., предисл. и примеч. Г. А. Меновщикова. М., 1974. 646 с.

21. *Файнберг Л.А.* Общественный строй эскимосов и алеутов. М.: Наука, 1964. 260 с.

22. *Членов М.А.* Кит в фольклоре и мифологии азиатских эскимосов // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981, с. 228-243.

23. Эскимосские сказки. Запись, перевод, предисл. и примеч. Г. А. Меновщикова. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1958. 240 с.

24. *A Kayak Full of Ghosts: Eskimo Tales.* Compiled by Lawrence Millman. Santa Barbara, California: Capra Press. 1987.

25. *An Anthology of Canadian Native Literature in English.* Ed. by Daniel David Moses and Terry Goldie. Toronto: Oxford University Press. 1992. 393 p.

26. *Anerca* / Ed. by Edmund Carpenter. Toronto: J.M. Dent & Sons. 1959. 48 p.

27. *Boas F.* The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay // Bulletin of the American Museum of Natural History". Vol. 15, 1901.

28. *Eskimo Stories from Povungnituk, Quebec.* Ed. by Zebedee Nungak and Eugene Arima. Ottawa: National Museums of Canada. 1969. 137 p.

29. *Folklore in Canada* / Ed. by E. Fowke. Toronto: McClelland and Stewart Limited. 1976. 349 p.

30. *From the Writings of the Greenlander: Kalaallit atu-*

akkiaannit / Ed. by M. Fortescue. Anchorage: University of Alaska Press. 1990. 245 p.

31. *Gedalof R.* An Annotated Bibliography of Canadian Inuit Literature. Ottawa: Indian and Northern Affairs, 1979. 112 p.

32. *Gedalof R.* Paper Stays Put: A Collection of Inuit Writing. Edmonton: Hurtig Publishers. 1980. 172 p.

33. *Holtved E.* The Polar Eskimo Language and Folklore // Meddelelser om Gronland". Vol. 152, № 1, 1951. 153 p.

34. *Houston J.A.* Tikta' Liktak: An Eskimo Legend. New York: Harcourt Brace & World. 1965. 63 p.

35. *Houston J.A.* The White Archer: An Eskimo Legend. Don Mills: Longman's Canada Limited. 1967. 95 p.

36. *Houston J.A.* Songs of the Dream People: Chants and Images from the Indians and Eskimos of North America. New York: Atheneum. 1972. 83 p.

37. *How Kabloonat Became and Other Inuit Legends.* Ed. by Mark Kalluak. Yellowknife: Programme Development Division, Department of Education, Government of Northwest Territories. 1974. 141 p.

38. *I Breathe a New Song: Poems of the Eskimo.* Ed. by Richard Lewis. New York: Simon and Schuster. 1971. 128 p.

39. *Inuit Legends.* Ed. by Leoni Kappi. Yellowknife: Department of Education, Government of Northwest Territories. 1977. 113 p.

40. *Inuit Stories: Povungnituk.* Ed. by Zebedee Nungak and Eugene Arima. Ottawa: Canadian Museum of Civilization. 1988. 159 p.

41. *Jeness D.* Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Gulf // Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918. Vol. 13, p. A, Ottawa, 1924. 90 p.

42. *Lantis M.* Nunivak Eskimo Personality as Revealed in the Mythology // Anthropological Papers of the University of Alaska. Vol. 2. 1953, № 1, College, Alaska.

43. *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. Magic, Science and Religion, and Other Essays. N. Y.: Doubleday. 1948. 274 p.

44. *Markosie P.* Harpoon of the Hunter. Montreal: McGill-Queen's University Press. 1970. 81 p.

45. *McGrath R.* Canadian Inuit Literature: The Development of a Tradition. Ottawa: National Museums of Canada. 1984. 230 p.

46. *Nanogak A.* More Tales From the Igloo. Edmonton: Hurtig Publishers. 1986. 116 p.

47. Northern Voices: Inuit Writing in English. Ed. by Penny Petrone. Toronto: University of Toronto Press. 1988. 314 p.

48. *Nungak Z., Arima E.* Eskimo Stories. Unikkaaruaat. Ottawa, 1969. 139 p.

49. Peter Freuchen's Book of the Eskimos / Ed. by D. Freuchen. Cleveland and New York: The World Publishing Company. 1961. 448 p.

50. Poems of the Inuit / Ed. by J.R. Colombo. Ottawa: Oberon Press. 1981. 117 p.

51. *Rasmussen K.* Iglulik and Caribou Eskimo Texts // Report of the 5th Thule Expedition 1921–1924. Vol. 7, 1930, № 3.

52. *Rasmussen K.* Intellectual Culture of Copper Eskimos // Report of the 5th Thule Expedition, 1921–1924. Vol. 9, 1932.

53. *Rasmussen K.* Eskimo Poems from Canada and Greenland / Transl. by Tom Lowenstein. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 1973. 149 p.

54. *Roberts H.H., Jenness D.* Eskimo Songs: Songs of the Copper Eskimos. Volume XIV. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913.

55. *Schwarz H.T.* Elik and Other Stories of MacKenzie Eskimos. Toronto: McClelland and Stewart Limited. 1970. 79 p.

56. *Spalding A., Kusugak T.* Eight Inuit Myths. Ottawa: National Museums of Canada. 1979. 102 p.

57. Stories from Pangnirtung. Foreword by Stuart Hodgson. Edmonton: Hurtig Publishers, 1976. 100 p.

58. Tales and Traditions of the Eskimo (with a Sketch of their Habits, Religion, Language, and Other Peculiarities). Ed. by Henry Rink. Edinburgh: Blackwood and Sons. 1875. 511 p.

59. Tales from the Igloo. Ed. by Maurice Metayer. Edmonton: Hurtig Publishers. 1972. 127 p.

60. The Alaska Seminar. Ed. by A. B. Rooth. Uppsala, 1980. 221 p.



Тестовые вопросы

1. В каких европейских странах проживают саамы?
2. В какую языковую группу и семью входят саамские языки?
3. Какие два основных подхода существуют в трактовке понятия «саамская литература»?
4. Какие три основные ветви развития в саамской литературе выделяет венгерский литературовед и переводчик Йоханна Домокош?
5. Какое саамское слово используется для обозначения сказок?
6. Что такое «сейды»?
7. Кто такой «нойда»?
8. Могли ли женщины стать нойдами?
9. Какие категории второстепенных духов, населяющих землю и воду, живущих в лесах и в горах, существуют в представлении саамов?
10. Что такое «йойк»?
11. Какие виды йойков различают в саамском фольклоре?
12. Кто является первым саамским поэтом?
13. Кто является автором книги «Лаппония» (“Lapponia”)?
14. Какой саамский художник, музыкант и писатель, издававший свои произведения на северносаамском языке, пытался сохранить в своем творчестве традиционную концепцию литературно-музыкальной формы йойков?
15. Кого принято считать основоположником современной саамской литературы?

16. Какое стихотворение стало национальным гимном саамского народа? Назовите автора.

17. Какое произведение считается первым саамским романом? Назовите автора.

18. Кто считается первым писателем-саамом в Финляндии?

19. Кто из современных саамских писателей в своем первом сборнике рассказов “Juohkásan vártti” («Разделенные холмы», 1995) значительное внимание уделяет проблемам иммиграции, оторванности от своих корней и восстановления национальной идентичности?

20. В чем, по мнению некоторых исследователей, заключается самая основная проблема современной саамской литературы?

21. С какого периода отмечается не только достаточно бурное развитие общественно-политической жизни саамов, но и расцвет многообещающей саамской литературы?

22. Назовите ареал расселения эскимосов.

23. К какой языковой семье относятся эскимосские языки?

24. Какова этимология слова «эскимос»?

25. Как называется эскимосская одно- или двухместная легкая лодка типа байдарки из тонких деревянных брусьев?

26. Как называется этническая группа эскимосских народов, населяющая Аляску, северную часть Канады и Гренландию?

27. Кто и когда впервые организовал в Гренландии эскимосские школы с обучением на родном языке на основе латинской письменности?

28. Что относится к основным жанрам общеэскимосского повествовательного фольклора?

29. На какие три жанра подразделяют азиатские эскимосы все виды устного повествовательного творчества?

30. В чем особенность устного творчества аляскинских эскимосов?

31. Каковы особенности фольклора канадских эскимосов?

32. Каковы особенности фольклора эскимосов Гренландии?

33. Что описывается в мифологическом предании о девушке, не желавшей выйти замуж?

34. Каким представлен «хозяин верхнего мира» в эскимосском фольклоре?

35. Что означает термин «силя» в диалектах общеэскимосского языка?

36. Какой жанр является самым распространенным жанром устного повествовательного творчества эскимосов?

37. Как осуществляется персонификация животных персонажей в эскимосских волшебномифологических сказках?

38. В чем особенность сюжетной линии в эскимосских волшебномифологических сказках о духах тунгаках?

39. Как анимистические мотивы отражаются в эскимосских сказках?

40. О чем обычно повествуется в эскимосских сказках о мальчике-сироте?

41. Какова специфика жанра эскимосских сказок о животных?

42. Какие два типа функционирования животных персонажей наметились в эскимосском фольклоре?

43. Какова особенность развития героических сказаний в фольклоре аляскинских, канадских и гренландских эскимосов?

44. Как можно охарактеризовать язык эскимосских сказок?

45. Какими характерными стилистическими признаками обладает эскимосская сказка?

46. Какова особенность песенных вставок в эскимосском повествовательном фольклоре?

47. К какому периоду относятся первые специальные записи текстов эскимосского фольклора?

48. Где инуитское литературное творчество впервые зазвучало на английском языке?

49. Чьи работы являются основными источниками большей части поэзии и творческой прозы инуитов?

50. Назовите имена современных инуитских писателей и поэтов. Что можете рассказать об их творчестве?



Темы для рефератов и курсовых работ

1. Основные темы, персонажи и образы саамской мифологии.
2. Мир саамских сказок и преданий.
3. Исторические корни саамских народных сказок.
4. Классификация саамских сказок.
5. Йойк как уникальный саамский творческий жанр.
6. Зарубежная саамская литература I половины XX века.
7. Зарубежная саамская литература II половины XX века.
8. Зарубежная саамская поэзия XX века.
9. Саамская литература в Финляндии.
10. Саамская литература в Швеции.
11. Саамская литература в Норвегии.
12. Своеобразие эскимосской мифологии.
13. Классификация волшебно-мифологических сказок эскимосов.
14. Эскимосские сказки о животных.
15. Сказки аляскинских эскимосов.
16. Сказки и мифы канадских эскимосов.
17. Сказки и мифы гренландских эскимосов.
18. Первые записи текстов эскимосского фольклора.
19. Современная эскимосская проза.
20. Современная эскимосская поэзия.

Приложение 1



Карта исторически засвидетельствованных территорий распространения ареалов различных современных саамских языков (границы показаны условно, в некоторых регионах одновременно распространены несколько саамских языков): южносаамский (1), уме-саамский (2), пите-саамский (3), луле-саамский (4), северно-саамский (5), колтта-саамский (скольт) (6), инари-саамский (7), кильдинский саамский (кольско-саамский) (8), йоканьгско-саамский (терско-саамский) (9). Более тёмной заливкой показаны муниципалитеты (коммуны, общины), в которых один или несколько саамских языков имеют официальный статус.

Приложение 2



Один из основных национальных символов саамов — флаг. Национальный флаг саамов был утверждён в 1986 году на Конференции северных саамов; четыре цвета флага (красный, синий, зелёный и жёлтый) — цвета гакти, традиционного саамского костюма, круг отражает форму саамского бубна и символизирует солнце и луну.

Приложение 3



Титульный лист работы Иоганна Шеффера «Лаппония», изданной в 1673 году. Это первая книга, в которой были опубликованы произведения саамского фольклора

Приложение 4



Карта расселения эскимосов

Для заметок

Для заметок

Учебное издание

Анисимов Андрей Борисович

**ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ КОРЕННЫХ
НАРОДОВ ЗАРУБЕЖНОЙ АРКТИКИ**

Якутск, «Сахаада», 2022

Пособие издаётся в авторской редакции.

Вёрстка, техническое редактирование *Стручков В.Г.*

Художник *Жергин И.Н.*

Подписано в печать 27.06.2022. Формат 60x84/16.

Усл. п.л. 6,51. Тираж 55 экз. Заказ № 239.

сахаада

ИП Стручков В.Г. Издательство «Сахаада»,
Республика Саха (Якутия), г. Якутск
тел.: 733-500, 8-914-273-35-00
E-mail: iseeall@list.ru, sahaada@list.ru



**ЯКУТСКАЯ РЕСПУБЛИКАНСКАЯ
ТИПОГРАФИЯ**
ИМ. Ю.А. ГАГАРИНА

Отпечатано в АО «Якутская республиканская типография
им. Ю.А. Гагарина» с готовых оригиналмакетов,
г. Якутск, Вилуйский пер., 20
