

УДК 398.1

DOI: 10.30624/2220-4156-2024-14-4-607-615

**Маркеры «своего» и «чужого» в тотемном мифе саамов  
«Почему олени живут отдельно от людей»**

**В. Б. Бакула**

*Мурманский арктический университет,  
г. Мурманск, Российская Федерация,  
museum-vs@yandex.ru*

**О. В. Саватеева**

*Мурманский арктический университет,  
Мурманск, Российская Федерация,  
ovsavateeva@mail.ru*

**АННОТАЦИЯ**

**Введение.** В статье на примере саамского тотемного мифа рассматривается оппозиция «свой – чужой», которая относится к архетипическому принципу организации мира. Исследованы пути и способы взаимодействия «своего» и «чужого», представлена их репрезентация в мифе. Показано, что межкультурное взаимодействие во многом определяется данной оппозицией.

**Цель:** выявить и проанализировать феномены «своего» и «чужого» в тотемном мифе саамов.

**Материалы исследования:** тотемный миф саамов «Почему олени живут отдельно от людей», работы в области культурологии, межкультурной коммуникации, этнопсихологии, мифологии и фольклора.

**Результаты и научная новизна.** В саамском фольклоре получает своё отражение универсальное деление мира на «мы» – «они», «свой» – «чужой», что формировало культурную идентичность саамов. Проанализированный материал позволил прийти к выводам, что этническая специфика маркеров «своего» и «чужого» в саамской культуре обусловлена природной средой проживания этноса, а фольклорный текст саамов «Почему олени живут отдельно от людей» относится к более позднему периоду – периоду патрилинейного счёта родства. Исследование репрезентации маркеров «свой» – «чужой» в фольклоре саамов проводится впервые, что говорит о новизне представленного материала.

**Ключевые слова:** саамы, фольклор, тотемный миф, оппозиция «своё» и «чужое», этническая специфика, межкультурная коммуникация

*Благодарности:* исследование выполнено в рамках инициативной НИОКР №124041100057-3.

*Для цитирования:* Бакула В. Б., Саватеева О. В. Маркеры «своего» и «чужого» в тотемном мифе саамов «Почему олени живут отдельно от людей» // Вестник урведения. 2024. Т. 14. № 4 (59). С. 607–615.

**Markers of “own” and “alien” in the Sami totemic myth  
“Why do deer live separately from humans”**

**V. B. Bakula**

*Murmansk Arctic University,  
Murmansk, Russian Federation,  
museum-vs@yandex.ru*

**O. V. Savateeva**

*Murmansk Arctic University,  
Murmansk, Russian Federation,  
ovsavateeva@mail.ru*

**ABSTRACT**

**Introduction:** using the example of the Sami totemic myth, the article examines the opposition of “own and alien”, which refers to the archetypal principle of the organization of the world. The ways and means of interaction between “own and alien” are investigated; their representation in the myth is presented. It is shown that intercultural interaction is largely determined by this opposition.

**Objective:** to identify and analyze the phenomena of “own and alien” in the Sami totemic myth.

**Research materials:** the Sami totemic myth “Why deer live separately from humans”; works in the field of cultural studies, intercultural communication, ethnopsychology, mythology and folklore.

**Results and novelty of the research:** in Sami folklore, the universal division of the world into “we – they”, “own – alien” is reflected, which formed the cultural identity of the Sami. The analyzed material allowed us to conclude that the ethnic specificity of the markers of “own – alien” in the Sami culture is due to the natural environment of the ethnic group, and the Sami folklore text “Why deer live separately from people” refers to a later period – the period of patrilineal kinship. The study of the representation of the markers “own – alien” in Sami folklore is being conducted for the first time, which indicates the novelty of the presented material.

**Key words:** Sami, folklore, totemic myth, opposition of “own – alien”, ethnic specificity, intercultural communication

**Acknowledgment:** the reported study was conducted within the independent research and development project No124041100057-3.

**For citation:** Bakula V. B., Savateeva O. V. Markers of “own” and “alien” in the Sami totemic myth “Why do deer live separately from humans” // *Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies*. 2024; 14 (4/59): 607–615.

## Введение

Вопросы эффективной межкультурной коммуникации и межъязыкового взаимодействия, культурной принадлежности человека рассматриваются в трудах российских и зарубежных учёных. Их работы посвящены исследованию формирования этнической идентичности в культурологическом аспекте [9]; этнокультурной идентичности молодёжи [7; 14]; этническому своеобразию концепта «свой – чужой» в разных языковых культурах [10]; модели лакун как инновационному исследовательскому инструменту, разработанному для изучения межкультурных различий в более широком контексте [18]; культурным различиям, которые могут иметь последствия как для индивидуальной, так и для командной и организационной эффективности [19]; двусмысленности и амбивалентности идентичности в свете теории проблемной интеграции [20]. В работах исследуются изменения в развитии культурного интеллекта в зависимости от этнической принадлежности [21], конституирование и культивирование реальности, в которой система ценностей и социальная система полностью переплетены и пропитаны деятельностью друг друга [22]. В этом ряду работ до сих пор открытым остаётся вопрос маркировки и репрезентации оппозиции «свой – чужой» в саамской мифологии и фольклоре.

Саамы – коренной малочисленный народ, проживающий в Заполярье с далёкой древности<sup>1</sup>. Его изучение связано с созданием Санкт-Петербургской Академии наук (1724) и академическими экспедициями на Север.

Жизненный уклад и духовный мир лопарей, как тогда называли саамов, привлекал самобытностью и своеобразием, однако долгое время считалось, что у этого северного народа нет народной поэзии. Это стало отправной точкой к собиранию и изучению фольклора саамов. В конце XIX – начале XX в. были организованы литературные и этнографические экспедиции на Кольский Север, в которых в разное время участвовали писатели и этнографы, полярные исследователи и художники С. В. Максимов, В. И. Немирович-Данченко, М. М. Пришвин, Н. В. Пинегин, Н. Брискин, В. Ю. Визе и другие, что позволило им «открыть» богатую духовную культуру коренного народа Заполярья. Профессионально изучали народное творчество саамов этнографы В. Н. и Н. Н. Харузины, В. В. Чарнолуцкий, исследователи В. В. Сенкевич-Гудкова, И. К. Травина, Н. Н. Волков и др., которые предложили его первые классификации. Однако и сегодня для названий жанров саамского фольклора исследователи используют жанровые классификации русского фольклора В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова, которые не всегда совпадают с этническими обозначениями жанров. Большой вклад в этой области сделал В. В. Чарнолуцкий, который записал этнические названия жанров саамского фольклора от носителей языка. Проблемные вопросы фольклора саамов и сегодня остаются в центре внимания исследователей [3, 50–57].

Исследования народного творчества саамов, начавшиеся с конца XIX в., в основном были сосредоточены вокруг классификации жанров. Одним из первых обратился к это-

<sup>1</sup> Численность российских (восточных) саамов по результатам переписи населения в течение многих лет оставалась приблизительно одинаковой: около 2 тысяч.

му вопросу и дал характеристику саамского фольклора Н. Н. Харузин, который посвятил ему отдельную главу в своей работе «Русские лопари» (1890). Учёный выделил древний и современный пласты в саамском фольклоре, отметил его эпический характер, слабую сохранность мифологического эпоса объяснил упадком древних верований лопарей, отметил тесную связь исторического эпоса с героическим. Наиболее полно и структурированно представлены саамские фольклорные тексты в сборниках «Саамские сказки» (1959) под редакцией А. Ермолова (70 саамских текстов), «Саамские сказки» (1980), составленном Е. Я. Пацией (170 текстов), «Саамские сказки» (1962) под редакцией В. В. Чарнолуцкого (46 текстов), «Семилетний стрелок из лука» (1990) в обработке Е. Я. Пации (26 текстов). Классификации жанров саамского фольклора уделяет внимание в историко-этнографических очерках «Российские саамы» Н. Н. Волков (1996), отмечая мифологический характер ряда повествовательных сказочных сюжетов. На основе сопоставления саамских эпических жанров с хантыйскими и мансийскими учёный выводит отличительные черты саамских. Мифологию саамов рассматривает в контексте мифологии финно-угорских народов В. Я. Петрухин (2003). С. В. Телицына обращается к жанрам необрядовой поэзии и прозы саамского фольклора в рамках исследования его поэтики (1997). Л. С. Беляева подробно исследует жанры эпического фольклора саамов с точки зрения саамской этнопедагогики (1991). Е. Т. Пушкарёва уделяет серьёзное внимание жанровой классификации устного народного творчества саамов в авторской Программе «Фольклор саами» (1987), выделяя мифы в составе саамского фольклора. Обозначая перспективу для фольклористических исследований в области сюжетно-мотивного наполнения прозаических устных текстов, а также изучения саамских фольклорных произведений с точки зрения содержащихся в них параллелей с фольклором других народов, О. А. Бодрова объясняет трудности классификации фольклора коренного народа Севера общетеоретическими проблемами фольклористики (2016) [3, 6–18, 25–39].

В XX в. оформилось научное изучение музыкального фольклора кольских саамов, большой вклад в которое внесли В. В. Сенкевич-Гудкова, И. Богданов, Я. Сарв, И. К. Травина [3, 70–75].

В то же время исследований саамского фольклора, с точки зрения специфики проявления маркеров культурной идентичности, до этого времени не проводилось, что говорит о несомненной новизне данного исследования.

Работа имеет научное и практическое значение: результаты исследования могут быть использованы как в сфере культурологии, мифологии и фольклора саамов, этнической психологии, так и в образовательном процессе финно-угорских вузов и вузов национальных республик страны.

В ходе исследования ставились задачи выяснить причину специфики проявления маркеров культурной идентичности саамского этноса, интерпретировать с этой точки зрения саамский фольклорный текст.

### **Материал и методы**

Материалом исследования явился тотемный миф саамов, а также работы в области культурологии, межкультурной коммуникации, этнопсихологии (Ян Серваес, Кай Куанг и Остин С. Баброу, Джонатан Кочерт, Elena Denisova-Schmidt и др., И. Л. Набок, Л. Науменко, А. П. Садохин, Е. А. Казакова, Ю. Е. Арекеева); саамского фольклора (В. Б. Бакула, Г. М. Керт, Е. Я. Пация, В. В. Чарнолуцкий и др.).

Для решения задач исследования были использованы методы анализа и синтеза, интерпретация текста. Методологической базой статьи послужили теоретические работы в области культурологии, мифологии и фольклора, этнической психологии, этнографии.

### **Результаты**

В результате отнесения человеком себя к соответствующей культуре этноса можно говорить о культурной идентичности, которая «основывается на разделении представителей всех культур на «своих» и «чужих» [13, 60]. «Различение культур на “свою” и “чужую”» является одним из способов самоидентификации любой культуры» [5, 120]. Универсальность мифологемы «своё – чужое» (в антропологическом контексте «свой – чужой») подтверждает её фиксация этнографами у самых разных этнических групп [4, 62; 1, 33]. В основе этой мифологемы «лежала не столько “дикость” (по Л. Моргану) или “война всех против всех” (по Гоббсу), то есть не изначальная “кровожадность” и врождённая ксенофобия, коим подвержено человечество,

сколько специфика восприятия мира с позиции архаического дуализма» [4, 62]. Учёные выделяют ряд признаков, отличающих «своих» от «чужих», среди них – «стереотипы поведения, способы проявления отношения к “чужим”, язык, одежда и многие другие культурные маркеры» [8, 117].

Относительно этнических культур логичным представляется обратиться к пониманию «чужого» в межкультурной коммуникации, однако до настоящего времени не сформулировано научное понятие «чужой», что ведёт к существованию разных смыслов и значений: «1) нездешний, иностранный, находящийся за границами родной культуры; 2) странный, необычный, контрастирующий с обычным и привычным окружением; 3) незнакомый, неизвестный и недоступный для познания; 4) сверхъестественный, всемогущий, перед которым человек бессилён; 5) зловещий, несущий угрозу для жизни» [13, 61].

Сделать чужака отчасти своим можно было, «инкорпорировав его в род, отсюда – ритуалы совместной еды, символического разделения с чужаком супруги хозяина в поцелуйном обряде» [6, 121].

Интерес представляет исследование тотемного мифа «Почему олени живут отдельно от людей» [12, 207–211] с целью выявить «чужое» в разных группах саамов. «В основе тотемических мифов лежат представления о фантастическом сверхъестественном родстве между определённой группой людей (родом или др.) и т.н. тотемами <...> – видами животных и растений (реже – явлениями природы или неодушевлёнными предметами)» [16, 522].

К тотемным животным разных групп саамов относились олень, морские животные (морж, тюлень), птицы (например, ворон), что напрямую зависело от географического проживания саамов и связанных с этим видов хозяйственной деятельности. Саамы, проживающие в разных районах Кольского полуострова, делились на горных, тундровых (лесных) и морских (прибрежных) саамов. У каждой группы преобладал один из видов хозяйственной деятельности: добыча морского зверя и рыбы у морских (прибрежных) саамов, охота, собирательство – у горных, оленеводство – у лесных. При этом все саамы имели оленей и занимались оленеводством. Представления разных групп саамов о своём первопредке

могли разительно отличаться: «При тотемической технике мышления отличие «своего» и других родов осмысливалось в категориях разных видов фауны и флоры» [11, 121]. Возможность таких предположений даёт фольклор саамов, в котором описаны модели происхождения той или иной саамской группы, сохранились знания о том, что эти группы были разрозненны и различны, чётко прослеживается противопоставление своего и чужого, в частности, в представлениях о первопредках.

Одним из распространённых героев-первопредков в саамском народном творчестве является олень Мяндаш [2, 108–112; 17]. О нём собрано больше всего легенд и мифов, в которых отражаются социальные отношения. В то же время в фольклоре коренного народа встречаются отсылки к героям-первопредкам в образе птиц – ворона, морских животных – тюленя. Сказок о них меньше, вероятно, не потому, что эти герои-первопредки были менее значимыми, скорее, причина этого кроется в проблеме собирания фольклора – неравномерности записи материала от разных групп саамов, что связано было с дисперсностью проживания коренного народа, полукочевым образом жизни, труднодоступностью некоторых районов Кольского полуострова для собирателей фольклора. В пользу этого говорит первый сборник легенд и преданий Экостровского погоста, в котором в 1788 г. числилось всего 32 души мужского пола. Тексты экостровских преданий в сборнике «Предания Монче-тундры» (2018) отличаются от собранных до этого кильдинских, бабинских и иоканьгских фольклорных материалов.

В основу анализируемого волшебного тотемного мифа «Почему олени живут отдельно от людей» [12, 207–211] положен сюжет о браке человека с тотемом. Такие сюжеты объясняли начало этнической истории того или иного рода.

В мифе представлены четыре супружеские пары. Первая – старик со старухой, родители трёх дочерей; три другие – семьи дочерей. Законы экзогамии уже играли значительную роль, т.к. старик и старуха происходят из разных родов: старик – из лесных краёв, жена – с морской стороны. В супружеской паре наблюдается разделение на «своё» и «чужое», причём понятно, что о событиях повествуется с точки зрения лесных саамов (точка зрения старика).



«Своё» воспринимается положительным, что подчёркивает такое описание: «в лесных краях оленям жизнь вольная, а людям покой. Старик знал: звери его стороны – чистые звери, они свой облик, свою кровь берегут. Что лишнее – в воду: без запаса человеку» [12, 207]. Олени и люди были одинаково ценными и равноправными жителями этого края.

Морская сторона и всё, что с ней связано, – «чужое», негативное. Осуждается образ жизни на морской стороне: «Тут тюлени да вороны первые жители. Они свой облик не берегут – кровью мажутся, крови не боятся, мясом-кровью питаются. Они без запаса не живут. Добычу съедят – объедки прячут или в дом сволокут, они свой запас, объедки свои стерегут. Им запас не вредит – с запасом жизнь легче всего» [12, 207].

Уже в паре старика и старухи прослеживается идея о «своём» прародителе и «чужой» женщине-прародительнице, т. е. из чужого рода. Это точка зрения отцовского рода: прародителем этноса считается мужчина, а чужой в паре считается женщина. Любимую, младшую дочку каждый из родителей хочет отдать «своим».

Первым приходит свататься ворон, житель морской стороны. В доме он превращается в красивого человека – «чёрного, с большим носом» (способность к оборотничеству, характерная для зоо-первопредка). Казалось бы, никакого негативного восприятия гостя не чувствуется в описании птицы, но от этого образ ворона не становится своим. «Хотя чужак, принимаемый в доме, был гостем (гость – лат. *Hostis* – пришелец, чужеземец), он всегда оставался чуждым – непонятным и потому до конца неприемлемым» [6, 120].

Отношение старика к чужаку выражено в следующем: старик отказывает ворону и отдаёт ему в жены старшую дочь. Для старухи ворон не чужой, поэтому она согласна отдать за него свою младшую дочь. В мифе содержится объяснение этого: «Старуха младшую дочку ладила в свою, морскую сторону отдать» [12, 207].

Вторым приходит свататься тюлень. Поскольку он тоже из стороны старухи, она и за него согласна отдать свою младшую дочь. Но для старика тюлень – толстый человек – «чужой», поэтому он отдаёт за него не младшую

дочь, а среднюю. Так в отношении старика к тюленю снова выражено неприятие «чужого».

Третьим женихом оказался олень Мяндаш, «красивый парень, просто диво, что за молодец!» Из всех он самый красивый и приятный для старика, потому что «свой». Противопоставление «своего» и «чужого» явно выражено в тексте: «Старик был сам из лесов, он был рад отдать любимую дочку за лесного жителя, за дикого оленя. А старухе дикаря жизнь была не по нраву» [12, 208].

Далее по очереди представлены сюжеты гостевания старика у дочерей, в том же порядке, что и сватовство. Вначале старик приходит к старшей дочери – жене ворона. Он видит, что его дочь ходит с одним глазом, потому что второй глаз ворон выклевал. Нарушение целостности человеческой половины является маркером «чужого» мира – желанием освоить, присвоить «чужое», изменив его, инкорпорировать в свой род. Оценка места жительства (пространства) первой дочери (уже чужой для старика) даётся сквозь призму его негативного восприятия – бедное: стоит вежа<sup>1</sup>, а около вежи сосна сухая, кости валяются, ягеля нет, только голая земля и камни. Потомство старика – внуки – почти полностью теряют с ним генетическую связь, становясь воронятами: они кричат, как вороны, только «ножки у них, как у маленьких ребят». Ярко выраженная половинчатость детей отсылает к идее половинчатости оборотня-тотема [11, 122].

«Чужим» воспринимает старик и угощение ворона – объедки разные, и неудобное пребывание в доме первого зятя. Ночью старику холодно, и согревают его только внуки-воронята, которые на него садятся.

Место жительства (пространство) средней дочери для старика тоже отталкивающее, «чужое» – это пустой берег, на нём голые камни, домик сделан из китовых костей. Такое же отчуждение происходит и с внуками старика, которые имеют тюлений образ: «с боку на бок переваливаются, лапами по животу себя и друг друга хлопают» [12, 209]. Дочь старика утратила маркеры своего рода, поэтому «имеет запах звериный, салом тюленьим перемазана» [12, 209] и одной руки у неё нет – тюлень отгрыз (пример инкорпорирования). Угощение

<sup>1</sup> Вежа – саамское жилище, конусообразное сооружение из жердей, которое сверху покрывали оленьими шкурами, дёрном и древесной корой.

среднего зятя – сало да мясо звериное – стариком не воспринимается. Ночью старик дрожит от холода под тюленьей шкурой.

Описание места жительства (пространства) младшей дочери (своей) дано сквозь призму положительной оценки старика – «очень красивое» место. Обращает на себя внимание размер пространства: если в первом (у ворона) и во втором (у тюленя) описании внимание слушателя обращено только на территорию возле вежи, дома, то пространство вокруг дома младшей дочери значительно расширяется: «высокая горушка», край неба и земли синеют, горы далёкие, берёзки да ёлочки, ручьи прозрачные, озеро, «кругом раздолье». В этой картине ярко выражен маркер ценности саамов – неограниченность и объёмность пространства, которое воспринимается ими по-другому, чем у европейского человека. В описании пространства дана его оценка стариком: «Залюбовался старик и сказал: “Добро!”» [12, 209].

Дочь оказывается без физических недостатков, потому что она из своего рода, её не надо инкорпорировать. Она «собой красивая», «одетая в своё лучшее платье самого чёрного цвета». Интересно упоминание цвета платья. Чёрный цвет у кольских (восточных) саамов не был в ходу. Об этом говорят национальные вышивки, орнамент и костюмы. Чёрный цвет был характерен для сколт-саамов (западных), что говорит о принадлежности старика к этой группе коренных жителей Севера и вероятности того, что миф записан у сколт-саамов (нотозерских). Внуки, на первый взгляд, только одеты, как молодые олешки, и играют в олешков, а во всём остальном они полностью люди.

Различно восприятие стариком пищи у своих зятьёв. Ворон для угощения старика «принёс объедков разных, бросил их на стол» – старик «что ел – не смотрел: что ему дали – того наглотался, воды напился и повалился спать» [12, 209]. У тюленя, который «принёс на угощение куски сала и мяса звериного»: «Сидели-сидели, жевали-жевали, так и спать повалились, всё жуя то мясо звериное, то угощение зятя-тюленя... Утром встал он, пожевал-пожевал тюленьего мяса» [12, 209]. Повтор глагола – пожевал-пожевал, вероятно, указывает на качество пищи, возможно, старого мяса, с жидами, неудобного для еды, непривычного для старика. У зятя-оленья угощение «своё», поэтому оно по вкусу: «мясо свежее, сало тонкое».

Обед варится, а не поедается в сыром виде. Наконец, акцентируется внимание на результате принятия пищи: «Наелся старик».

О восприятии зятя-оленья как своего свидетелствует и ритуал приветствия, описанный только у младшей дочери: Зять «поздоровался, руку на плечо положил. И старик руку свою на плечо Мяндаша положил. Друг другу поклонились». Ни с кем из зятьёв такого ритуала совершено не было. Зять-олень единственный из зятьёв называет старика «батюшкой» и единственный, кто интересуется мнением тестя: «Хорошо ли тебе, бабушка? Хорошо ли у нас?» [12, 210].

Старик даёт высшую оценку жизни у зятя-оленья: «Очень хорошо... и деткам хорошо, и сыт я – человек. На мягких шкурах детки спят, тёплыми шкурами укрываются, и мне, старику, спать было тепло» [12, 210]. По приглашению зятя-оленья старик приводит к младшей дочери жить и свою старуху.

Однако в будущем наступает конфликт интересов. По древним саамским поверьям нельзя было шкуру оленья, замоченную детской мочой, сушить на солнце. Такой запрет связан был с охотничьими законами: запах человеческого духа мог отпугнуть дикого оленья, обладающего острым обонянием, и таким образом охота окончилась бы неудачей. Этот закон неоднократно обыгрывается в саамских фольклорных текстах (обычно нарушает запрет оленья Мяндаша его жена). В анализируемой мифе дочь стариков до их прихода соблюдала обычаи своего мужа-оленья и не сушила на солнце его шкуры, а выбрасывала их в реку, а вот старуха в её отсутствие решила сделать по-своему («В хозяйстве лишних шкур не бывает»): «Старуха, она своим обычаем жила, она дикарью жизнь не уважала, она возьми и повесь мокрую шкуру на дверь, – пусть на солнышке сушится» [12, 211]. Тем самым был нарушен древний охотничий запрет саамов, что привело к трагедии: зять-олень не смог превратиться в человека и зайти в дом, в результате чего он убегает в тундру, а за ним следуют и его дети в образе оленей.

Интересно обратить внимание на обычай выбрасывать шкуру оленья в реку, что связано было с «кочевой хозяйственно-мифологической моделью мира саамов: шкура убитого оленья, брошенная в реку, возвращалась в свою родовую стихию, превращалась в рыбу

(лососю). Женщины-рыбачки вылавливали её, и рыба превращалась в оленя. Подрастая, олень приобретал черты летающего существа, превращался в птицу, которая становилась добычей мужчины-охотника. Эта взаимопорождающая цепочка реинкарнаций (рыба – олень – птица – олень – рыба), развёрнутая по вертикали мирового древа, позволяет проследить мифологические истоки и связь разных форм промысловой деятельности» [15, 256–257].

Необходимо обратить внимание на ещё одну немаловажную деталь в мифе – отношение сказителя к повествуемому: все три гостя-жениха приходят свататься именно к младшей дочери и только потом берут в жены старшую и среднюю, поскольку старик так решил. Оценка происходящего со стариком даётся с точки зрения повествователя, и иногда она выражена довольно ярко (жилище, угощение, отношения с зятем). Это пример этнического автостереотипа, то есть рассказ о сватании происходит с точки зрения представителя культуры, к которой принадлежат старик и рассказчик (сказочник, информатор), поэтому отношение к младшей дочери – это отношение к «своей», а, следовательно, к лучшей. Именно поэтому, как считает сказитель, для гостей – представителей других культур – культура старика такая притягательная и желанная.

Миф заканчивается назидательно: «С тех пор дикие олени живут отдельно от людей, а люди отдельно от диких оленей. С тех пор стали люди охотиться на диких оленей, а прежде люди и олени были одно – как родные братья они были, одной семьи, и жили они дружно, душа в душу» [12, 211].

### **Обсуждение и заключение**

Особенности межкультурного взаимодействия во многом определяются оппозицией

«свой – чужой», которая относится к архетипическому принципу организации мира. Согласно традиционным воззрениям, «свой» превосходят «чужих» в силе и ловкости, навыках ведения хозяйства, в моральных и нравственных качествах. При встрече представителей разных культур происходит столкновение взглядов, в результате которого каждый оценивает культуру другого с точки зрения своей. В результате анализа фольклорного текста саамов удалось выяснить, что маркерами «своего / чужого» в саамском тотемном мифе выступают облик персонажа, открытое пространство и пространство жилища, пища, ритуал приветствия и обращения, что универсально и для других культур. Однако отличительной особенностью саамского этноса, несмотря на его малочисленность, является неоднородность с точки зрения происхождения различных групп, что обусловлено природной средой их проживания (горной, прибрежной, лесной). Это, в свою очередь, определяет специфику функционирования маркеров «своего и чужого» и их наполнения. Как показал исследованный материал, до конца представители локальных культур – старик (лесные саамы) и старуха (морские прибрежные) – не приняли соответствующих норм и образцов поведения (ритуалы приветствия и обращения, гостеприимства у них разнятся), а также ценностных ориентаций традиционной материальной культуры друг друга, выраженных в структурировании открытого пространства и пространства жилища, приготовлении пищи. Исходя из того, что маркером «чужой» отмечены женские персонажи волшебного тотемного мифа – старуха и её дочери – можно предположить, что миф относится к более позднему периоду – периоду патрилинейного счёта родства.

### **Список источников и литературы**

1. Арекеева Ю. Е. Философское осмысление оппозиции «свой – чужой» // Евразийский гуманитарный журнал. 2023. № 2. С. 31–38.
2. Бакула В. Б. Духовная культура саамов и её отражение в языке. Мурманск: Принт-2, 2017. 288 с.
3. Бакула В. Б. Устное народное творчество российских саамов: учебное пособие к курсу «Литературное краеведение». Ставрополь: Логос, 2019. 220 с.
4. Верховский И. А. Мифологема «своё-чужое» в архаической мирорефлексии (опыт философской интерпретации) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14. Вып. 3. С. 58–69.
5. Казакова Е. А. Теоретические подходы рассмотрения дуальности 'своё – чужое' // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoreticheskie-podhody-rassmotreniya-dualnosti-svoyo-chuzhoe?ysclid=lw6vm8hw9y597804746> (дата обращения: 03.02.2024).



6. Кочетков В.В. Психология межкультурных различий. М.: ПЕР СЭ, 2002. 416 с.
7. Латыпова В. М. Формирование этнокультурной идентичности молодежи средствами музыкально-игрового фольклора: автореферат дис. ... канд. пед. наук. Казань, 2021. 24 с.
8. Матвейчева Т. В. «Свое» и «чужое» как способ самоидентификации культуры // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 8 (50): в 3-х ч. Ч. I. С. 117–119.
9. Монгуш Д. Ш. Формирование этнической идентичности: культурологический аспект // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. Серия: Исторические, Культурология. Политические науки. 2023. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-etnicheskoj-identichnosti-kulturologicheskij-aspekt>. <https://doi.org/10.23672/HSCP.2023.70.73.007> (дата обращения: 03.03.2024).
10. Падерина Т. С., Сюэ Б. Этническое своеобразие концепта «свой – чужой» в языковом сознании русских и китайцев // Russian linguistic bulletin. 2021. № 3 (27). С. 13–17.
11. Решетникова А. П. Образ животного-первопредка – иносказательный маркер чужого // Наука и образование 2006. № 3. С. 120–126.
12. Саамские сказки / сост., предисл. и примеч. Е. Я. Пация; под ред. Г. М. Керга. Мурманск: Кн. изд-во, 1980. 320 с.
13. Садохин А. П. Межкультурная коммуникация. М.: ИНФРА-М, 2006. 288 с.
14. Татарова С. П., Харитонов С. А., Затева Н. А. Технологии и факторы формирования этнокультурной идентичности молодежи // Педагогический ИМИДЖ. 2023. Т. 17. № 3. С. 304–316. DOI: <https://doi.org/10.32343/2409-5052-2023-17-3-304-316>
15. Терехин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск: Поморский университет, 2004. 272 с.
16. Токарев С. А. Тотемические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 2: К–Я. С. 522–523.
17. Чарнолуцкий В. В. Легенда об олене-человеке. М.: Наука, 1965. 139 с.
18. Denisova-Schmidt E., Markovina I. Yu, Nicolas-Kryzhko L. The lacuna model: A new approach to cross-cultural management research // International Journal of Cross Cultural Management. 2020. Vol. 20 (3). Pp. 329–343.
19. Kochert J. Development of cross-cultural performance criterion measures: Critical issues and practical solutions / J. Kochert, J. M. Kirshenbaum, K. Bigerton, J. Scymcyk, M. McFerran, C. Ezzo // International Journal of Cross Cultural Management. 2022. Vol. 22. Issue 3. Pp. 517–542. DOI: 10.1177/14705958221138458.
20. Kuang K., Babrow Austin S. Problematic integration theory: a systematic review // Annals of the International Communication Association. 2022. Vol. 45 (4). Pp. 234–257. DOI: 10.1080/23808985.2022.2033633.
21. Li Xuemei Ethnic self-awareness and cross-cultural communication of international students in the People's Republic of China // Culture and Education. 2023. Vol. 35. № 1. Pp. 155–187. DOI: 10.1080/11356405.2022.2133283.
22. Servaes J. Cultural Identity and Modes of Communication // Intercultural Relationships and Cultural Identity. 1989. Vol. 12 (1). Pp. 283–416. DOI: 10.1080/23808985.1989.11678728.

## References

1. Arekeeva Yu. E. *Filosofskoe osmyslenie oppozitsii "svoy – chuzhoj"* [Philosophical understanding of the “own and alien” opposition]. *Evrazijskiy gumanitarnyy zhurnal* [Eurasian Humanitarian Journal], 2023, no. 2, pp. 31–38. (In Russian)
2. Bakula V. B. *Dukhovnaya kul'tura saamov i ee otrazhenie v yazyke* [The spiritual culture of the Sami and their reflection in the language]. Murmansk: Print-2 Publ., 2017. 288 p. (In Russian)
3. Bakula V. B. *Ustnoe narodnoe tvorcestvo rossijskih saamov: uchebnoe posobie k kursu "Literaturnoe kraevedenie"* [Oral folk art of the Russian Sami people: textbook for the course “Literary Local Lore”]. Stavropol: Logos Publ., 2019. 220 p. (In Russian)
4. Verkhovskiy I. A. *Mifologema "svoe-chuzhoe" v arkhaischeskoj mirorefleksii (opyt filosofskoy interpretatsii)* [The mythologeme “own and alien” in archaic world reflection (experience of philosophical interpretation)]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences], 2014, no. 14 (3), pp. 58–69. (In Russian)
5. Kazakova E. A. *Teoreticheskie podkhody rassmotreniya dual'nosti 'svoe – chuzhoe'* [Theoretical approaches to the consideration of the duality of “own and alien”]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2014, no. 11 (340). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoreticheskie-podhody-rassmotreniya-dualnosti-svoego-chuzhoe?ysclid=lw6vm8hw9y597804746> (accessed February 03, 2024). (In Russian)
6. Kochetkov V. V. *Psikhologiya mezhkul'turnykh razlichiy* [The psychology of intercultural differences]. Moscow: PER SE Publ., 2002. 416 p. (In Russian)
7. Latypova V. M. *Formirovanie etnokul'turnoy identichnosti molodezhi sredstvami muzykal'no-igrovogo fol'klora* [Formation of the ethno-cultural identity of youth by means of musical and gaming folklore]. Kazan, 2021. 24 p. (In Russian)
8. Matveicheva T. V. *"Svoe" i "chuzhoe" kak sposob samoidentifikatsii kul'tury* [“Own” and “alien” as the way of self-identification of culture]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Issues of Theory and Practice], 2015, no. 8 (50), part I, pp. 117–119. (In Russian)
9. Mongush D. Sh. *Formirovanie etnicheskoj identichnosti: kul'turologicheskij aspekt* [Formation of ethnic identity: cultural aspect]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki. Seriya: Istoricheskie, Kul'turologiya. Politicheskie nauki* [Humanities, Socio-economic and Social Sciences. Series: Historical, Cultural Studies. Political Sciences], 2023, no. 2. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-etnicheskoj-identichnosti-kulturologicheskij-aspekt>. DOI: 10.23672/HSCP.2023.70.73.007 (accessed March 03, 2024). (In Russian)



10. Paderina T. S., Syue B. *Etnicheskoe svoeobrazie kontsepta "svoe – chuzhoy" v yazykovom soznanii russkikh i kitaytsev* [The ethnic identity of the concept of "own – alien" in the linguistic consciousness of the Russians and Chinese]. *Russian linguistic bulletin* [Russian Linguistic Bulletin], 2021, no. 3 (27), pp. 13–17. (In Russian)
11. Reshetnikova A. P. *Obraz zhitovnogo-pervopredka – inoskazatel'nyy marker chuzhogo* [The image of the ancestral animal is an allegorical marker of the alien]. *Nauka i obrazovanie* [Science and Education], 2006, no. 3, pp. 120–126. (In Russian)
12. *Saamskie skazki* [Sami fairy tales]. Comp. E. Ya. Patsiya; ed. G. M. Kert. Murmansk: Kn. izd-vo Publ., 1980. 320 p. (In Russian)
13. Sadokhin A. P. *Mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Intercultural Communication]. Moscow: INFRA-M Publ., 2006. 288 p. (In Russian)
14. Tatarova S. P., Kharitonova S. A., Zateeva N. A. *Tekhnologii i faktory formirovaniya etnokul'turnoy identichnosti molodezhi* [Technologies and factors of formation of ethnocultural identity of youth]. *Pedagogicheskiy IMIDZh* [Pedagogical IMAGE], 2023, no. 17 (3), pp. 304–316. DOI: 10.32343/2409-5052-2023-17-3-304-316. (In Russian)
15. Terebikhin N. M. *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North]. Arkhangel'sk: Pomorskiy universitet Publ., 2004. 272 p. (In Russian)
16. Tokarev S. A. *Totemicheskie mify* [Totemic myths]. *Mify narodov mira. Jenciklopedija: V 2-h t.* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia: In 2 vol.]. Chief ed. S. A. Tokarev. Moscow: Sovetskaja jenciklopedija Publ., 1991. Vol. 2. K–Ya. Pp. 522–523. (In Russian)
17. Charnoluskiy V. V. *Legenda ob olene-cheloveke* [The Legend of the Human Deer]. Moscow: Nauka Publ., 1965. 139 p. (In Russian)
18. Denisova-Schmidt E., Markovina I. Yu, Nicolas-Kryzhko L. The lacuna model: A new approach to cross-cultural management research. *International Journal of Cross Cultural Management*, 2020, no. 20 (3), pp. 329–343. (In English)
19. Kochert J., Kirshenbaum J. M., Bigerton K., Scymcyk J., McFerran M., Ezzo C. Development of cross-cultural performance criterion measures: Critical issues and practical solutions. *International Journal of Cross Cultural Management*, 2022, no. 22 (3), pp. 517–542. DOI: 10.1177/14705958221138458. (In English)
20. Kuang K., Babrow Austin S. Problematic integration theory: a systematic review. *Annals of the International Communication Association*, 2022, no. 45 (4), pp. 234–257. DOI: 10.1080/23808985.2022.2033633. (In English)
21. Li Xuemei Ethnic self-awareness and cross-cultural communication of international students in the People's Republic of China. *Culture and Education*, 2023, no. 35 (1), pp. 155–187. DOI: 10.1080/11356405.2022.2133283. (In English)
22. Servaes J. Cultural Identity and Modes of Communication. *Intercultural Relationships and Cultural Identity*, 1989, no. 12 (1), pp. 283–416. DOI: 10.1080/23808985.1989.11678728. (In English)

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

**Бакула Виктория Борисовна**, профессор кафедры филологии, межкультурной коммуникации и журналистики, Мурманский арктический университет (183010, Российская Федерация, Мурманская область, г. Мурманск, ул. Спортивная, д. 13), доктор филологических наук, доцент.

museum-vs@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-4038-7946

**Саватеева Оксана Викторовна**, заведующий кафедрой филологии, межкультурной коммуникации и журналистики, Мурманский арктический университет (183010, Российская Федерация, Мурманская область, г. Мурманск, ул. Спортивная, д. 13), кандидат философских наук, доцент.

ovsavateeva@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-9049-3280

#### ABOUT THE AUTHORS

**Bakula Viktoria Borisovna**, Professor, Department of Philology, Intercultural Communication and Journalism, Associate Professor, Murmansk Arctic University (183010, Russian Federation, Murmansk Oblast, Murmansk, Sportivnaya Str., 13), Doctor of Philological Sciences.

museum-vs@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-4038-7946

**Savateeva Oksana Viktorovna**, Head, Department of Philology, Intercultural Communication and Journalism, Associate Professor, Murmansk Arctic University (183010, Russian Federation, Murmansk Oblast, Murmansk, Sportivnaya Str., 13), Candidate of Philosophical Sciences.

ovsavateeva@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-9049-3280