

Е. В. Лярская

КУЛЬТУРНАЯ АССИМИЛЯЦИЯ ИЛИ ДВА ВАРИАНТА КУЛЬТУРЫ?

(на примере ненцев Ямала)

Введение

Настоящая статья посвящена современному состоянию культуры ненцев Ямала и написана на материале, собранном в ходе экспедиции в Ямало-Ненецкий автономный округ в апреле-июне 1998 года¹.

Ямальские ненцы могут вести сегодня как «тундровой»², так и «поселковый» образ жизни.

При **тундровом** (кочевом) они занимаются традиционными для ненецкой культуры видами хозяйственной деятельности, живут в чумах, носят преимущественно национальную одежду, говорят в основном на ненецком языке, а организация их жизни и обычаи не отличаются существенно от тех, которые были описаны в 20–30-е годы XX века³.

При **поселковом** образе жизни они часто занимаются такими видами деятельности, которые ранее отсутствовали в ненецкой культуре, живут оседло в домах, а не в чумах, носят преимущественно европейскую одежду, в общении чаще используют русскую речь, руководствуются нормами и правилами, которые могут сильно отличаться, а иногда и противоречить тем, что приняты в тундре.

Поселковый уклад появился сравнительно недавно — при взаимодействии с русской культурой и под давлением советской власти, пропагандировавшей «преодоление культурной отсталости» и переход на оседлость.

Аналогичный процесс — переход на оседлый образ жизни представителей кочевых народов и сосредоточение такого населения в поселках — происходил в течение последних 70–80 лет и в других регионах Крайнего Севера.

Хода и последствий этого процесса касаются многие авторы. Писатели-северяне в своих книгах пытаются осознать значение этих перемен и понять, какое место должно занять коренное население в меняющемся мире (см., например: Айпин, 1982. С. 300–340; Ненянг,

1982. С. 375–423; Неркаги, 1982. С. 11–106; Ядне, 1995). Судьбы и положения поселкового населения касались и ученые, и журналисты⁴. Чаще всего жители поселков характеризовались и теми, и другими как **маргиналы**, оторвавшиеся от своей традиционной культуры и занятий, утратившие связи с тундровиками, забывшие или забывающие свой язык, обычаи, но не ставшие при этом «русскими». Одной из главных **причин** такого положения всеми называется **интернатская система воспитания**, через которую, начиная со второй половины 50-х годов XX века, прошло почти все население региона. Примерно с этого времени государство, провозглашая борьбу за «счастливое детство» и принцип всеобщего обязательного образования, начинает насильно отбирать детей у их родителей и отправляет учиться в интернаты, где ребята должны в течение десять лет проводить по девять месяцев в году. Практически все авторы сходятся в оценке деятельности этой системы на Крайнем Севере и в основном одинаково для всех регионов описывают ее результаты: интернаты привели «к ослаблению, а зачастую и к разрыву связи поколений» (Еремин, Траскунова, 1989. С. 118), нарушили существовавшую систему социализации, препятствовали усвоению навыков, необходимых для ведения традиционного образа жизни. «**Интернат** является их [детей] **подлинным домом**, его обстановка становится для них привычной, а **пребывание в чуме или балке аномальным**»⁵ (Смоляк, Васильев, 1991. С. 103). Дети, прошедшие через интернаты, не только не умеют, но и не хотят жить так, как жили их родители, вести традиционный образ жизни, возвращаться в тундру. «В итоге оленеводством, охотой, рыболовством занимаются в основном молодые люди, бросившие школу до окончания восьмого класса» (Там же). Те, кто остаются в поселках, занимаются «работой нетворческого, как правило, вспомогательного, подсобного характера и имеют пассивные деятельностные ориентиры» (Головнев, 1993. С. 101–102). Эти же примеры легко обнаружить и в отчетах с мест: «В совхозе “Волочанский” остро стоит **проблема подготовки оленеводов**. Закончив 8-й класс, молодежь не идет работать в эту отрасль хозяйства, так как за восемь лет жизни в интернате дети **отрываются от жизни в тундре**. Молодые люди **стремятся остаться в поселке**, устраиваясь на **подсобные работы**» (Лебедев и др., 1974. С. 36).

Авторы обычно подчеркивают промежуточное положение этой категории населения: «...полноценными гражданами цивилизованной жизни они не становились, так как после интерната имели смутное представление о жизни за стенами нацшколы» (Ядне, 1995. С. 28). А. В. Головнев определил положение, в котором благодаря интернату оказываются дети народов Севера, как состояние «**межкультуры**» (Головнев, 1993. С. 101–102).

Поскольку число представителей коренных национальностей, живущих в северных поселках, за последние полвека значительно вырос-

ло, все острее необходимость точнее определить положение, которое заняли оседлые жители в культуре своего народа, выяснить, как строятся их отношения с теми, кто продолжает вести традиционный образ жизни.

Настоящая статья является попыткой ответить на эти вопросы на примере ситуации, сложившейся у ненцев Ямала. Оговорюсь, что данные, полученные в результате этого исследования, нельзя экстраполировать на культурные процессы, проходящие на остальной территории Крайнего Севера, так как в каждом конкретном регионе сложилась своя специфическая обстановка.

* * *

Основными особенностями ситуации, сложившейся на Ямале, являются следующие:

- во-первых, здесь в значительной степени сохранилось бытовое кочевание;
- во-вторых, здесь пасется самое большое количество личных (не принадлежащих государству) оленей;
- в-третьих, это чуть ли не единственный регион Крайнего Севера, который не испытывал и не испытывает недостатка в молодых оленеводах.

С рассматриваемой точки зрения особенно важным является сохранение бытового кочевания, то есть кочевания семьями. Вследствие этого, традиционное для современного Севера противопоставление поселковый/тундровой наполняется иным, чем в других регионах, содержанием. Так, например, у эвенков Таймыра⁶ бытового кочевания практически не осталось, «женщины уже не те, они не хотят жить в тундре» (Андерсон, 1998. С. 201); практически все женщины и дети живут в поселке, а по признаку поселковый/тундровой имеет смысл различать в основном мужчин по месту их работы (Там же. С. 69, 201). У ненцев Ямала ситуация принципиально иная. Там по признаку поселковый/тундровой можно противопоставить целые семьи, так как в тундре не только работают, но и живут. Население тундры представлено всеми половозрастными категориями: там есть мужчины, женщины и, что особенно важно, там растут дети.

В то же время государственная политика в отношении коренного населения здесь была такой же, как и по всему остальному Северу, и здесь так же, как и везде, изменилась структура населения и значительное число ненцев, хантов и коми живут теперь оседло. По данным отдела статистики Ямальского района ЯНАО⁷, на 1 января 1998 года из 9935 человек коренного населения района 4855 было зафиксировано как оседлое население⁸. Таким образом, сегодня около 49% коренного населения Ямала живет в поселках и примерно 51% ведет кочевой образ жизни.

* * *

С точки зрения ненецкой культуры в создавшейся ситуации теоретически были возможны два варианта отношения к ненцам, живущим в поселке.

Первый вариант: перестать их рассматривать в качестве ненцев, считать, что они как бы вышли из-под юрисдикции своей культуры и живут по чужим правилам, не имеющим к ненецкой культуре никакого отношения.

Второй вариант: включить жизнь в поселке и действующие там нормы в ненецкую культуру на правах одного из вариантов; начать ощущать их не как нечто навязанное извне, а как вполне возможное, допустимое, «свое».

То есть в одном случае культура отпускает от себя людей, а в другом — включает в себя новые культурные нормы и реалии. На Ямале, на мой взгляд, мы имеем дело со вторым вариантом развития событий.

В пользу этого свидетельствуют следующие наблюдения:

1. **Жизнь в поселке** теперь, по-видимому, стала одним из допустимых вариантов развития жизненного сценария, в отличие от прежнего времени, когда нормой для ненца была только жизнь в тундре. Оседлые ненцы существовали очень давно, еще с досоветских времен, но это рассматривалось всеми как явная девиация. «Если тундровый оленевод терял стадо и вынужденно становился лесотундровым промысловиком, он тем не менее воспринимал свое состояние как временное и стремился, накопив оленей, вернуться в тундру» (Головнев, 1995. С. 52). Крупные падежи, когда в результате эпизоотий практически полностью лишались оленей даже владельцы стад в тысячи голов, на Ямале не были редкостью, но обычно потерявшие оленей имели возможность сохранить привычный кочевой образ жизни и перспективу начать возродить свое стадо, для этого в ненецкой культуре имела специальная система «страховки» и «кредитования», подробно описанная (Евладов, 1992. С. 168–173). Основным отличием сегодняшнего поселкового населения является то, что его пребывание в поселке далеко не всегда связано с отсутствием возможности вести кочевую жизнь (семьи многих из ненцев имеют своих оленей и пасут их в тундре); это состояние воспринимается не как временное и вынужденное, а как постоянное и избранное добровольно.

Во время моей беседы с 16-летними ученицами интерната, собиравшимися по окончании учебы вернуться к родителям в тундру, они следующим образом отреагировали на вопрос, зачем им необходимо среднее образование:

Инф. 1: *А может же... Вдруг, ну, кто-нибудь захочет в поселке жить, ну, вот, в поселке же тоже надо работать же, профессию ведь надо иметь, не будешь*

же поломойщицей, туалетчицей... Мне мама говорит: «Лучше учись, чем без профессии быть»...

Инф. 2: *Мне тоже говорят: «учись»...*

Инф. 1: *...Вдруг ты захочешь, ну, в поселке жить... или еще где-нибудь...*

Ученицы интерната Яр-Сале, 1982 г. р.⁹

По словам одной ненки, семья которой владеет довольно крупным стадом, а она сама всю жизнь прокочевала в тундре, у них есть квартира, которая им очень нужна на случай, если их сыну захочется жить в поселке. При этом и она, и ее муж надеются, что мальчик останется в тундре и станет оленеводом, но возможность того, что он самостоятельно сделает иной выбор, не исключается.

Из этих примеров видно, что возможность такого развития жизненного сценария, когда человек, выросший в тундре, останется жить в поселке, сегодня не исключается ни молодым, ни старшим поколением. Более того, сами родители, предпочитающие видеть своих детей в будущем тундровиками, не только не отрицают за ними права жить в поселке, но и нередко стремятся создать детям такие условия, при которых их возможная поселковая жизнь складывалась бы наиболее успешно.

2. Если жизнь в поселке — это для современного ненца возможный вариант развития жизненного сценария, то от чего зависит, *что* человек выберет в качестве места своего проживания — тундру или поселок? Опираясь на приведенные выше представления о роли, которую играют интернаты и образование в утрате традиционной культуры, я предположила, что, чем выше уровень образования у человека (то есть чем больше он провел времени в поселке, чем больше приобщился к миру «русской» культуры), тем скорее он останется жить в поселке и, соответственно, уровень образования у живущих в тундре должен быть значительно ниже, чем у поселковых.

Эта гипотеза при ее проверке не нашла серьезного подтверждения. При обработке статистических данных оказалось, что существенного различия в уровне образования у тундровиков и поселковых нет: представители одного и того же поколения¹⁰ имеют примерно один и тот же уровень образования, независимо от того, тундра или поселок являются местом их жительства. Так, для поколений 1910–40-х годов рождения уровень образования живущих как в тундре, так и в поселке чрезвычайно низок. Среди родившихся в 1950–70-е годы жителей (чья учеба в школе пришлось на период максимально интенсивной деятельности интернатов) образование девять классов и более (включая среднее специальное) имеет 78% тундрового населения и 84% поселкового населения. Разница представляется не столь серьезной, как можно было бы ожидать. Более того, как видно из таблицы (составленной на основании материалов экспедиции), среди тех, кто родился с 1960 по 1969 годы, уровень образования живущих в тундре на 6% **выше** уровня образования поселковых ненцев.

Таблица. Уровень образования среди тундровых и поселковых ненцев в период максимальной активности интернатов (1950–70-е)

Годы рождения	Место проживания	Всего (чел.)	Училось в школе (чел.)	Училось в школе (%)	Образование восемь (девять) классов и выше (чел.)	Получившие образованы восемь (девять) классов и выше среди учившихся (%)
1950–1959	тундра	24	21	87,5	12	57,1
	поселок	7	5	71,4	3	60
1960–1969	тундра	15	12	80	11	91,7
	поселок	14	14	100	12	85,7
1970–1979	тундра	23	21	91,3	19	90,5
	поселок	6	6	100	6	100
Итого	тундра	62	54	87	42	78
	поселок	27	25	93	21	84

Таким образом, выбор между поселком или тундрой не находится в прямой зависимости от уровня образования.

При обработке статистического материала выявилась другая интересная тенденция, которая подтверждается и данными, почерпнутыми из интервью. Похоже, что **выбор между поселком или тундрой** для ненца **зависит** далеко **не только от его личного желания**, а еще и от сочетания множества различных факторов. **Действует**, как мне кажется, некоторый **набор правил, определяющих возможность** такого **выбора**.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих правил, необходимо напомнить, что ненецкое хозяйство очень четко разделено на мужскую и женскую сферы деятельности: женщина заготавливает дрова, выделывает шкуры, шьет на всю семью одежду и обувь, следит за маленькими детьми, разбирает и устанавливает чум, готовит еду; мужчина пасет оленей, делает нарты и т. д. Работы у каждого настолько много, что хозяйство может нормально функционировать только при наличии обоих. Причем часто, если хозяйство велико, то и женской и мужской работой должны заниматься по два человека. Отсутствие мужчины или женщины делает жизнь оленеводов в тундре невозможной, и может являться одной из причин переезда в поселок, в этом случае приходится отдавать своих оленей на выпас. Для того чтобы этого не произошло, существуют определенные неписанные правила:

— Если в тундре что-то случается с отцом (матерью), то ему должен помогать или его заменять старший сын (старшая дочь).

— Система эта не жесткая, как закон майората, а довольно гибкая: если старший сын, например, хочет учиться дальше и есть еще следующий брат, который уже в состоянии помогать родителям, то вместо самого старшего, в тундру может поехать он. То же правило действует и в отношении девочек.

— Система работает аналогично и в том случае, если в хозяйстве уже имеются помощники, но они по каким-то причинам перестают выполнять свои обязанности (болезнь, старость, и др.). Так, например, маме помогала старшая дочь, но теперь ее выдают замуж, мать остается без помощницы, и в тундру едет следующая сестра. Сходная ситуация: старшего брата забирают в армию, вместо него в тундру обычно едет следующий брат, потому что «иначе родителям не справиться».

— Тундровые семьи большие — не редкость семь или даже десять детей. Когда самые младшие подрастают, старшие часто уже имеют свою семью и иногда свое хозяйство, и помогать пожилым родителям остаются младшие дети.

— Необходимость ехать к родителям на помощь в тундру имеет больший приоритет, чем необходимость получить хотя бы неполное среднее образование. Дети покидают интернат до окончания девятого класса, по словам как ненцев, так и педагогов, чаще всего именно по «семейной необходимости». Причем процент ушедших из школ Ямала был довольно высок даже в момент максимальной экспансии интернатов (1970–80-е годы).

Таким образом, получается, что если не произошло никаких сбоев, то на смену родителям в тундру всегда должно прийти не меньшее число их детей. При такой системе выбор места жительства старших и младших детей наиболее регламентирован, а больше всего свободы имеют средние дети. Самый ограниченный выбор в соответствии с изложенными правилами имеют единственные дети, единственная дочь среди братьев или единственный сын среди сестер.

Это подтверждается и полученной статистикой: среди жителей тундры¹¹, по нашим данным, 85 % составляют единственные дети, старшие, младшие и вторые по рождению сестры и братья. Если в поселке оказались старшая сестра или брат, то во всех случаях, кроме двух, в тундре обязательно находился следующий ребенок соответствующего пола¹².

3. При анализе собранного материала я попыталась отделить данные, относящиеся к тундровикам, от сведений о жителях поселка и неожиданно столкнулся с тем, что примерно в трети из более чем двухсот случаев однозначно произвести такое деление невозможно. Оказалось, что правило, которое подразумевается при таком разделении: «тот, кто живет в тундре, принадлежит к тундровой культуре, а тот, кто живет в поселке, не принадлежит к ней», имеет слишком много исключений.

На основании собранных материалов мною выделено несколько основных случаев, в которых происходит перемена места жительства.

— Вариант, который считается основным: человек не возвращается в тундру, а остается в поселке после получения им образования или после службы в армии.

— Человек или семья, которые достаточно долго, возможно в течение нескольких десятилетий, жили в тундре, а потом по каким-то при-

чинам (например, состарившись, заболев, потеряв супруга и т. д.) переехали на постоянное жительство в поселок.

— Вариант, когда отдельный человек или семья долгое время жили в поселке, работали по специальности, а потом уехали жить в тундру; эта ситуация противоположна предыдущей.

— Случай, при котором люди, постоянно живущие и работающие в поселке, периодически отправляются (иногда на значительный срок) в тундру, где работают наравне с тундровиками и помогают пасти своих оленей или вести хозяйство.

— Случай перемены места жительства в результате брака. Движение в этом случае может происходить в обоих направлениях: и из тундры в поселок, и из поселка в тундру. К категории тех, кто изменил место жительства в результате брака, относятся в основном женщины — как те, что впервые вышли замуж, так и те, что развелись или вступили в брак повторно.

— Ребенок приезжает на время учебы в поселок или город (сюда относятся учащиеся интернатов и средних специальных заведений).

Перечисленные выше возможности перемены места проживания не исчерпывают всех существующих вариантов. Можно привести еще множество примеров: иногда тундровик проводит в поселке время своей болезни; одна женщина рассказывала мне, что она работала в поселке, а когда у нее родился сын, то она уехала с ним к матери в тундру и кочевала около года, и т. д.

Почти во всех случаях, кроме, пожалуй, первого, затруднительно определить принадлежность человека к тундровому или поселковому варианту культуры только на основании его места проживания на момент опроса. Например, учащиеся интернатов большую часть своей жизни проводят в поселке, и при этом как тундровиками, так и поселковыми относятся к категории тундровых.

Все это говорит о том, что между поселковой и тундровой частью коренного населения связи не разорваны и существуют постоянные и довольно интенсивные контакты. Факты свидетельствуют о том, что выбор тундры или поселка как места жительства — это не какое-то окончательное, раз и навсегда принятое решение, которое в принципе не подлежит пересмотру. **Человек за свою жизнь может несколько раз переехать из тундры в поселок и из поселка в тундру.**

Из этого следует, что **ненецкое общество нельзя поделить**, как это обычно принято, **на только поселковых и только тундровых**, поскольку такое разделение не отражает полностью существующей реальности. В определенном смысле между тундровыми и поселковыми ненцами вообще нет четкой границы, так как имеется множество промежуточных категорий, принадлежность которых к тундре или поселку можно определить весьма условно. Ненецкое общество можно представить как некоторый континуум, где на одном полюсе находятся те немногочисленные нен-

цы, контакты которых с миром «цивилизации» сведены к минимуму, на другом — небольшая группа ненцев, которые практически утратили связь с тундровой культурой, а между ними находятся такие категории людей, которые поддерживают интенсивные связи с другой стороной, или вообще периодически выступают то как жители тундры, то как обитатели поселка. Если это верно, то **носителями и поселкового и тундрового варианта культуры могут выступать одни и те же люди.**

4. Однако представление о существовании «тундровых» и «поселковых» ненцев не возникло на пустом месте: это не только абстракция, привнесенная исследователями, это реалья сознания самих жителей Ямала, как коренного населения, так и «русских»¹³. Я полагаю, что представление о таком разделении обязано своим существованием тому, что жизнь в тундре и жизнь в поселке очень четко **разграничены и противопоставлены друг другу в сознании** и ненцев, и приезжих, поскольку в тундре и в поселке люди живут в разных условиях и ритмах, во многом по разным законам, нормам, носят разную одежду, занимаются разными видами деятельности, говорят преимущественно на разных языках. И тем не менее, несмотря на эти принципиальные различия, существует ряд особенностей, которые позволяют рассматривать эти два варианта не изолированно, а как составные части одной культуры.

Хотя каждый вариант, и тундровой и поселковый, имеет свои представления о мире, о его нормах и правилах, и они во многом сильно различаются и даже противоречат друг другу, но некоторые из них являются общими для обоих вариантов. Примером такого круга представлений и правил, входящих как в тундровой, так и в поселковый вариант и поддерживающих между ними общность, может являться комплекс, связанный с ненецким понятием *ся'мэй* (с женской нечистотой). Сведения, записанные от жительниц тундры и от ненок, родившихся в тундре, но живущих в поселке или в городе, о том, чего им, в отличие от русских женщин, нельзя делать, практически совпадают: и те и другие называют запреты резать и есть определенные виды рыб, переступать через мужские и детские вещи, смешивать «чистое» и «нечистое»; идентичным оказывается и то, как обе группы информанток мотивируют свои действия¹⁴.

Границы между сферами, в которых используется тот или другой вариант культуры, очень хорошо осознаются ненцами. Им известно, что жизнь в поселке строится по одним законам, а жизнь в тундре по другим. Но кроме этого противопоставления можно отметить наличие тенденции к тому, чтобы считать нормальным и правильным поведение, при котором человек живет в тундре по ее законам, а в поселке — по его законам. При этом такое поведение, когда человек пытается жить в поселке как тундровик или в тундре как поселковый, является маркированным.

Таким образом, тундровики часто **на время жизни в поселке принимают действующие там** среди ненцев **нормы и правила**, хотя иногда они и

прямо противоположны тем, что функционируют в тундре. Например, одна 20-летняя девушка-ненька, живущая с родителями в тундре, рассказывала мне о результатах только что проведенного гадания. Юля (так зовут информантку) со своей старшей родственницей гадали, сколько у нее будет детей. Получилось четверо. Девушка расценила результаты этого гадания как знак того, что она, видимо, будет жить не в тундре, а в поселке, потому что наличие такого малого количества детей, по ее мнению, требует поведения, которое соответствует нормам поселка, а не тундры: *В тундре-то столько детей не бывает. В тундре же женщина рождает всех детей, сколько будет, а так мало же только в поселке может быть.* На мой взгляд, само толкование гадания основывается здесь именно на существовании двух серьезно отличающихся между собой, но одинаково допустимых вариантов биографии и на осознании разницы между действующими в них нормами. В противном случае, если бы второй вариант (жизнь в поселке) не был допустим или единственно возможным поведением для неньки считалось бы соблюдение тундровых норм, четыре ребенка могли бы быть истолкованы, как, например, следствие ранней смерти одного из супругов или получения серьезного увечья, препятствующего рождению детей. По крайней мере, девушке, очевидно, и в голову не приходит, что, живя по правилам поселка, она перестанет быть ненькой, перейдет в категорию «маргиналов».

Другим ярким свидетельством принятия на время жизни в поселке его норм и правил являются рассказы девочек и женщин об их первом мытье в бане¹⁵. Для всех них без исключения это событие было связано с огромным страхом, причем страх этот был вызван не нежеланием мыться, а необходимостью раздеться при всех. Дети сопротивлялись изо всех сил: отказывались подчиняться, царапались, кричали.

— Ну, надо же раздеваться... Не дай бог чтобы, ... я же Салиндер¹⁶, не дай бог, чтобы у меня рука оголилась или нога оголилась, потому что я не имею права вообще раздеться. Я не имею права платок снять! В котором хожу! А тут КАК я при всех оголюсь? Это же страшилище! Вдруг я, в чужой обстановке, в чужой среде, да при чужих людях, должна раздеться догола да еще МЫТЬСЯ! Мыться со всеми вместе. Это смерти подобно! Это!..

Ненька 1936 г. р.

Этот ужас был совершенно непонятен русским учительницам, которые мыли ребят. Подобные истории записаны мной и от учениц, родившихся в 1980-е годы. Все рассказы были собраны либо в городе, либо в интернате, в поселке, и те, от кого они были записаны, к приезду в интернат были мало знакомы с поселковым вариантом культуры и свободно владели только тундровым. На мой взгляд, в этих историях нужно обратить внимание на следующее.

Во-первых, с ужасом все вспоминают только первое мытье и о том своем ужасе сейчас, в момент рассказа, говорят со смехом, потому что

теперь мытье в бане для них привычно и необходимо, и их смешит сам факт, что когда-то было страшно.

Во-вторых, при мытье «нулевиков» (учащихся подготовительного класса) теперь на равных участвуют как русские преподаватели, которые представления не имеют о том, что так пугает детей, так и учительницы-ненки, которые, хотя и прекрасно понимают, что происходит, но тоже считают эту процедуру необходимой. Их поведение очень показательно: они принимают нормы поселковой культуры и ведут себя, с точки зрения детей, не как ненцы-тундровики. Это проявляется, конечно, не только в случае с баней, и на этом основании ученики противопоставляют учителей себе и объединяют их со всеми остальными жителями поселка — «русскими», что закреплено в их языке. Любую воспитательницу или учительницу они между собой называют *лучене* (дословно 'русская женщина'), независимо от ее национальности. Это слово может обозначать любого педагога: и заведующую интернатом, и учительницу, и ночную няню, и т.п. Оно используется в разговорной русской и ненецкой речи наряду с самими этими понятиями или их более-менее точными переводами.

Соб.: *А если воспитательница — ненка?*

Инф.: *Тоже будет лучене.*

Соб.: *Какая же она лучене, если она ненка?*

Инф.: *Но она же воспитка.*

Ученица интерната 1980 г. р.

Отношение учеников к учителям-ненцам очень хорошо иллюстрирует интересующую нас модель. Дети, с одной стороны, противопоставляют себя, как тундровиков, и своих учителей-ненцев, относя их к категории поселковых, «русских». Но, с другой стороны, они явно выделяют этих учителей из остального педагогического коллектива, из «русских», и объединяют себя с ними в одну категорию «ненцев», осознавая свою с ними культурную общность.

В следующем примере эта мысль выражена очень явно, хотя и в слишком категоричной форме (речь идет о двух первых учительницах девочек).

Инф. 1: *Потом другая нас встретила учительница...*

Соб.: *Она вам понравилась?*

Инф. 1: *Да.*

Соб.: *Больше, чем первая?*

Инф. 1: *Нет, первая она больше нравилась, потому что все-таки... она была националка¹⁷, она понимала нас, а эта русская была. ... Просто, она по-русскому, а ведь трудно разговаривать, а та по-ненецкому разговаривала.*

Инф. 2: *Русские ничего не понимают.*

Инф. 1: *Нет, они нас не понимают, наши взаимоотношения...¹⁸*

Ученицы интерната 1982 г. р.

Среди моих информантов есть очень интересная семья, в которой мама кончила педучилище, затем работала в интернате педагогом (то есть была *лучене*), а потом вышла замуж за тундровика и отправилась кочевать. Рассказ ее детей о первом мытье в бане ничем не отличается от рассказов тех, чьи родители вообще не учились в интернате. Она, следовательно, их воспитывала во время их детства в тундре уже не как *лучене*, а как тундровая ненка. Таким образом, перемена места жительства сопровождалась и изменением используемых культурных норм.

5. Мы уже говорили, что жизнь в поселке строится по одним законам, а жизнь в тундре по другим и границы между сферами, в которых используется тот или другой вариант, очень хорошо осознаются ненцами. **Пересечение** этих **границ** не остается незамеченным и практически всегда маркируется, например изменением одежды, и нередко сопровождается переменной языка общения. Приведу только несколько примеров, иллюстрирующих это положение.

Так, ненцы и сегодня в тундре продолжают использовать свою национальную одежду¹⁹, но теперь она уже не воспринимается ими как единственно возможный наряд, появилась **тенденция функционально разделять типы одежды**: национальная используется преимущественно в тундре, а европейская главным образом в поселке. Национальная одежда стала символизировать принадлежность именно к тундровой ненецкой культуре, и, надевая европейскую, ненец как бы манифестирует, что сейчас его следует рассматривать как поселкового. Нередко это делается сознательно. Так, теперь ненцы часто, отправляя детей в школу, сами одевают их в европейскую одежду, подчеркивая тем самым перемену в их положении. По свидетельству одной моей информантки, ее родители даже для кратковременной поездки в поселок всегда стараются переодеться, чтобы видели, что они не тундровики, и не думали, что их можно обманывать (например, в магазине). Бывает и противоположная ситуация, когда ненец специально надевает национальную одежду в городе, чтобы выделиться из окружающих, подчеркнуть свою принадлежность к ненецкой культуре. Так, например, когда я хотела сфотографировать одну свою собеседницу, она попросила подождать, специально надела суконную летнюю ягушку (ненецкую женскую национальную одежду) и согласилась фотографироваться только в ней, мотивируя это тем, что она — ненка и хочет, чтобы я сразу вспоминала об этом при взгляде на ее портрет.

Обычно переодевание происходит всякий раз при переезде ненцев из тундры в поселок и обратно, если этот переезд совершается на сколько-нибудь длительный период. Таким образом, каждый тип одежды является в сознании ненцев маркером определенного культурного варианта. В норме переезд из тундры в поселок обычно сопровождается **переменной** используемого **варианта культуры** и **обозначается изменением типа одежды**.

Подобное явление корреляции типа одежды и используемого варианта культуры можно наблюдать и в других регионах. Очень показательны

сравнение положения на современном Ямале с ситуацией, которая имела место в 60-х годах XX века у канадских эскимосов и была описана в статье Ч. Хобарта (Hobart, 1970). По свидетельству автора, дети, которые возвращались из интернатов в свои поселки, отказывались носить традиционную эскимосскую одежду и обувь и предпочитали использовать одежду европейского стиля, несмотря на то что она недостаточно защищала от холода и ее ношение нередко приводило к несчастным случаям и даже смерти. Как мы видим, здесь переодевания не происходило, что свидетельствовало об отказе вернувшихся детей перейти на жизнь по нормам, действующим в тундре, представлять себя такими же эскимосами, как их родители, и о стремлении противопоставить себя им. Автор говорит, что это мотивировалось тем, что они чувствовали себя более образованными и более культурными (Hobart, 1970. С. 131–135). Отсутствием перемены одежды ребята стремились подчеркнуть свою принадлежность к «белому миру», являющемуся, с их точки зрения, более престижным. И на Ямале, и в Канадской Арктике одежда определенного типа выступает как маркер принадлежности к определенной культуре. Разница же в использовании маркеров отражает разницу в сложившихся культурных ситуациях. Так, отношения между «традиционной» и «белой» культурой в 1960-е годы в том районе Канадской Арктики, которому посвящена статья Хобарта, были явно иерархическими, «белой» культуре отдавали предпочтение, а возвращение в тундру расценивалось как «шаг назад». Легкость, с которой происходит переодевание на Ямале, свидетельствует об определенном равноправии обоих существующих там вариантов.

Другой пример связан с **использованием ненецкого языка**. Он широко распространен и полноценно функционирует в ямальской тундре²⁰. Это язык, на котором обсуждают хозяйственные дела, разговаривают с приехавшими соседями, передают новости, рассказывают сказки и предания, этому языку учат детей. Но при этом кажется, что в сознании ненцев, как тундровых, так и поселковых, их язык тесно связан с местом обитания человека и ненецкий рассматривается в первую очередь как язык людей, живущих в тундре. Обычно ненцы, хорошо владеющие обоими языками, в поселке используют русский чаще, чем в тундре. Нередко родители, которые родились в тундре, а живут в поселке или городе, объясняют незнание ненецкого языка их детьми тем, что **они не живут в тундре**, а следовательно, и **не могут его знать**:

По-ненецки можно научиться очень хорошо [говорить], только живя в условиях кочевья! ... Вот в тундре, пожалуйста, можно научиться в течение месяца говорить на своем языке. А вот в русском доме невозможно!

Здесь не могут помочь даже приезды в тундру в гости и на каникулы:

Ездят в тундру ежегодно, ежегодно. Но, понимаете, они приезжают туда временными гостями... Они понимают, но ответить не всегда могут... односложно,

один-два там слова... Целой фразой они не могут ответить, то есть когда произносится слово, вот сейчас, в условиях города, у них не возникает образа тундры...

Ненка, живущая в Салехарде, 1953 г. р.

Интересная ситуация складывается в тех семьях, которые сначала жили в поселке, а потом стали кочевать в тундре. В материалах экспедиции имеются описания двух таких случаев. В обоих языком общения в семье, пока она жила в поселке, был русский. Когда семья переехала в тундру, то язык общения начал меняться, причем довольно быстро:

Я, когда я была маленькая, я разговаривала на русском языке. Когда перешли в тундру, это было в 1989 году. <...> Я, моя сестра и Вера, мы всегда молчали, на ненецком языке не могли разговаривать. Потом привыкли.

Ученица интерната 1982 г. р.

По словам девушки, ее мама до сих пор дома часто использует русский, *а если приедут какие-нибудь люди, там постарше ее, она на ненецком разговаривает.* Тем не менее, смена языка была все-таки достаточно резкой и нарушила на какое-то время нормальное общение в семье, потому что, если бы русскому языку оставалось какое-то место, то вряд ли могла бы сложиться следующая ситуация:

Только вот моя сестра Вера [младшая сестра рассказчицы], она... Однажды мать подумала, что она стала немая, она всегда молчала, а оказывается, она постепенно, про себя, наверное, учила ненецкий язык. И начала сама разговаривать на ненецком...²¹

Ученица интерната 1982 г. р.

6. Итак, переход из одного «мира» в другой обычно сопровождается изменением языка общения, одежды, норм, по которым строится жизнь. **А отсутствие изменений при переезде из тундры в поселок или город и обратно воспринимается как нарушение существующих культурных правил.**

Рассмотрим ситуации, описанные ненкой Н. Ядне в ее книге «Я родом из тундры» (Ядне, 1995). Она родилась в тундре, отучилась в интернате, затем получила высшее образование. Сейчас она уже почти тридцать лет живет в Надыме и занимается политической деятельностью, является депутатом Государственной думы ЯНАО, входит в руководство ненецкой организации «Ямал — потомкам». В книге содержится немало примеров усилий, предпринимаемых ею для сохранения ненецкой культуры. Среди прочего там есть рассказ о том, как она пыталась использовать свой родной язык в разговоре с незнакомыми ей ненцами в аэропорту, на улице (Ядне, 1995. С. 228). Автор с горечью замечает, что ее попытки всегда натывались на непонимание, люди стремились либо перейти на русский, либо вообще прекратить с нею всякое общение. Похожим был и результат, когда она попробовала пригласить своих землячек выйти на городской праздник в ягушке. Жен-

щины, у которых ягушки (обратим внимание!) были, отказались их надеть. Когда же она все-таки пришла в ней на демонстрацию, то многие русские восприняли это нормально, даже с восторгом («Молодчина! Какая красивая одежда!»), а ненцы стремились отойти от нее подальше и смотрели, как на ненормальную.

«Вечером я шла по Комсомольской улице [Надыма] в этом же наряде [имеется в виду ягушка с орнаментами]. Многие прохожие приветливо улыбались. Навстречу попались ненецкие парни и девушки. Увидев меня в ягушке, резко отвернулись, как бы стыдясь чего-то, и быстро перешли на другую сторону улицы. Что же их, ненцев, отталкивало от меня? Вроде ягушка новая, красивая, с орнаментами, со вкусом сшитая» (Ядне, 1995. С. 230).

Мне кажется, это во многом можно объяснить не тем, что ненцы, живущие в Надыме, стыдились своей национальности²² или полностью порвали с тундрой (а это, видимо, неверно, поскольку и ягушки у женщин были, и по-ненецки они разговаривать могли, но не хотели), а тем, что поведение автора книги нарушало сложившееся разделение функций и сфер использования одежды в разных ипостасях ненецкой культуры.

В качестве другого примера отсутствия переключения в использовании существующих культурных норм при переезде, но только на этот раз из города в тундру, можно привести ситуацию, описанную в повести А. Неркаги «Анико из рода Ного» (Неркаги, 1982). Главная ее героиня — девушка Анико, которая потеряла всякую связь с родными, и которой пришлось на время вернуться в тундру. Она практически совсем забыла ненецкую культуру.

Так, Анико приезжает в стойбище в пальто, потому что она полностью утратила связь с тундрой, и, соответственно, у нее нет ягушки, чтобы переодеться. Более того, ей вообще в голову не приходит, что надо поменять одежду, потому что она не владеет правилами перехода. В дальнейшем ее черное пальто, не раз упоминающееся автором, подчеркивает ее отчужденность от остальных людей, живущих в стойбище. Она, единственная живая дочь, приехала в тундру после смерти своей матери, и все окружающие ждут от нее, что она останется, как это принято, с отцом за хозяйку. Нежелание героини вести тундровую жизнь и становиться такой же, как окружающие, выражается и в том, что она не переодевается в подаренную ей ягушку и не берет ее с собой, уезжая из тундры. Полную оторванность героини от тундровой культуры подчеркивает, конечно же, не только ее черное пальто, но и то, что она забыла родной язык и никак не может вспомнить лица родной матери.

Нужно отметить, что описанная в повести ситуация не является типичной и воспринимается всеми как исключительная. Она интересна для нас тем, что позволяет составить представление о норме. Ненцев-тундровиков поразило не то, что девушка овладела другим вариантом куль-

туры, что она где-то там, вне тундры, не носила национальную одежду, не использовала родной язык, не ела сырое мясо и вела другой образ жизни. В этом как раз нет ничего необычного. Их поразило то, что она при этом утратила тундровой опыт: не помнит национальных обычаев, забыла родную культуру, не может разговаривать по-ненецки. «Такого никогда не было!» (Неркаги, 1982. С. 51).

Таким образом, ситуация воспринимается как нормальная только в том случае, если ненец владеет одновременно двумя вариантами своей культуры, знает правила, определяющие выбор используемого варианта, и умеет осуществлять переключение с одного варианта на другой.

* * *

Материалы, собранные в ходе экспедиции, позволяют говорить о том, как происходит освоение поселкового варианта культуры детьми, выросшими в тундре.

1. В детстве ребята осваивают только тундровой вариант культуры. Они обычно носят тундровую одежду, едят в основном мясную или рыбную пищу, осваивают, как правило, только ненецкий язык. Это происходит даже в тех семьях, где родители способны свободно изъясняться по-русски.

2. Приобщение к поселковому варианту обычно начинается несколько позже, когда ребенок уже в значительной мере успевает овладеть нормами жизни в тундре, что делает освоение второго варианта более сложным и более осознанным, чем первого. Чаще всего это происходит в возрасте примерно семи лет, когда дети, приезжая в интернат, впервые серьезно сталкиваются с жизнью в поселке.

3. Основная тяжесть освоения второго варианта культуры обычно падает на начало обучения в интернате, когда ребенку, помимо обыкновенной школьной нагрузки, приходится довольно быстро усваивать большое количество новой культурной информации, свыкаться с новыми нормами поведения, приобретать новые навыки и стереотипы, изучать русский язык и т. д.

4. Ни существование второго варианта, ни необходимость его освоения не являются сегодня для ребенка неожиданными. Обычно ему известно об этом заранее и от родителей, и от старших родственников. Родители нередко предпринимают определенные действия, направленные на смягчение адаптации ребенка к поселку, например, берут маленьких детей с собой на время приезда в поселок, чтобы те немного познакомились с его жизнью.

5. Освоению ребенком в поселке второго варианта культуры способствуют не только взрослые ненцы, окружающие его (родственники, учителя, то есть те, кто являются, по мнению ребенка, полноценными поселковыми ненцами), но и другие дети и подростки — его старшие братья и сестры, тети и дяди, обучающиеся одновременно

с ним в интернате, но уже лучше его представляющие, как следует себя вести в новой для первоклассника обстановке.

б. Весь период обучения в интернате можно рассматривать как своеобразную школу того, как нужно вести себя в другом, нетундровом мире, как осуществлять переход из одного мира в другой. Получение навыков жизни в поселке является, с точки зрения тундровых ненцев, одним из результатов пребывания ребенка в интернате.

* * *

Суммируя изложенное выше, можно сказать, что для современного ненца жизнь в поселке является возможной альтернативой жизни в тундре, а в ненецкой культуре существует два варианта — поселковый и тундровой, сферы использования которых разнесены пространственно. Выбор между тундрой и поселком не связан напрямую с уровнем образования выбирающего и осуществляется не только на основании его личного желания, но и в соответствии со сложившимися правилами. В результате действия этих правил большую свободу выбора имеют средние дети, а судьба старших, младших и особенно единственных регламентирована более жестко. При этом выбор между тундрой и поселком не является окончательным, и решение на протяжении жизни может быть изменено несколько раз. Поэтому деление ненецкого общества на только тундровых и только поселковых, как представляется, не отражает реального положения дел: носителями и поселкового и тундрового варианта культуры могут выступать одни и те же люди. Наличие правил, регламентирующих выбор между вариантами, и возможность неоднократно изменять свое решение свидетельствуют в пользу того, что и поселковый, и тундровой вариант являются составными частями одной культуры. При этом оба варианта достаточно равноправны и находятся между собой в довольно сложных отношениях. Тундровой и поселковый варианты очень четко разграничены между собой и противопоставлены друг другу в сознании ненцев. Нормы и представления, включенные в них, часто не только сильно различаются, но и прямо противоречат друг другу. Но это не препятствует тому, чтобы рассматривать эти два варианта как взаимосвязанные. Во-первых, существуют представления, одинаково актуальные и для поселковых, и для тундровых ненцев. Во-вторых, кроме самих вариантов, существуют и правила, определяющие выбор между ними и использование определенного варианта в определенной ситуации. На время жизни в поселке люди переходят на использование преимущественно поселковых норм, а на время жизни в тундре — тундровых. Переключение с одного варианта на другой нередко сопровождается переменной языка общения (похоже, существует определенная тенденция к использованию русского преимущественно в поселке, а ненецкого в первую очередь в тундре), очень часто отмечается пере-

менной одежды, которая является, пожалуй, самым явным сигналом перемены ситуации. Изменение используемого варианта при переезде из тундры в поселок или назад является культурной нормой. Это доказывается и тем, что случаи, когда такого переключения не происходит и кто-то пытается жить в тундре как поселковый или в поселке по законам тундры, всегда воспринимаются как маркированное поведение. Считается нормальным, если ненец владеет одновременно двумя вариантами, знает правила, определяющие выбор используемого варианта, и умеет осуществлять переключение с одного варианта на другой. Тундровые дети обычно осваивают оба типа культуры последовательно: сначала, до школы, тундровой тип, затем, примерно со школьного возраста, поселковый. Получение навыков жизни в поселке является, с точки зрения родителей-тундровиков, одной из целей обучения ребенка в интернате.

Примечания

¹ Далее ЕУ—Ямал 98. Материалы экспедиции хранятся в архиве автора.

² В речи местных жителей по отношению к людям, живущим в тундре, и их образу жизни используется обычно именно такая форма слова.

³ См., например, архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии Наук ф. 2 (фонд Г. Д. Вербова); Евладов, 1992.

⁴ См., например, журнал «Северные просторы» за 1988—1992 гг.

⁵ Здесь и далее выделено мной — *Е. Л.*

⁶ См.: Андерсон, 1998.

⁷ ЯНАО — Ямало-Ненецкий Автономный Округ

⁸ Справка из районного отдела статистики (материалы экспедиции Европейского университета в Санкт-Петербурге в Ямало-Ненецкий автономный округ, 1998 г.).

⁹ Материалы экспедиции Европейского университета в Санкт-Петербурге в Ямало-Ненецкий автономный округ, 1998 г.

¹⁰ В данном случае я считала за одно поколение родившихся в течение одного десятилетия.

¹¹ Тех, чье положение в семье по порядку их рождения известно.

¹² Причем в одном из этих двух случаев в полевых материалах просто отсутствуют сведения о том, есть ли кто-нибудь из братьев у этого человека в тундре или нет.

¹³ «Русские» — это категория, к которой аборигенное население относит всех, кто не является «коренными» жителями этого района (то есть всех, кроме ненцев, хантов, коми, селькупов).

¹⁴ Подробнее об этом см.: Лярская, 1999.

¹⁵ По вполне очевидным причинам разговоры на эту тему велись мною только с девочками и женщинами.

¹⁶ Один из ненецких родов.

¹⁷ В данном случае имеется в виду ненка.

¹⁸ Такое осознание своей большей культурной близости с ненецкими учителями ни в коем случае не означает, что ненецких учителей всегда любят больше, чем русских. Тут все зависит от индивидуальных особенностей и педагога и учеников.

¹⁹ Речь идет в основном о верхней одежде и обуви.

²⁰ Ситуация с ненецким языком на Ямале на данный момент выгодно отличается от того положения, в котором находятся родные языки на большей территории Крайнего Севера, а также от положения ненецкого языка в других регионах проживания ненцев. Данные переписей показывают, что в 1989 году процент ненцев, назвавших родным языком язык своей национальности, среди сельского населения ЯНАО был 95,8%, что почти в два (!) раза выше, чем в Ненецком автономном округе, и на 11,5% выше, чем на Таймыре (Численность, 1992. С. 92–97).

²¹ Тут, вероятно, требуется пояснение. Дело в том, что семья переходила на ненецкий язык не потому, что в тундре нельзя произносить русских слов, а потому, что в тундре языком общения между людьми обычно является ненецкий. Ни в первом, ни во втором случае переезда в тундру семья, не имела вначале своего собственного «отдельного» чума, а жила «на другой половине» у кого-то из знакомых, разговаривающих между собой, естественно, по-ненецки.

²² Хотя, конечно, и такое может иметь место.

Литература

- Айпин Е.* Звезда утренней зари // Близок Крайний Север: Сборник произведений молодых писателей народностей Севера и Дальнего Востока. М.: Современник, 1982. С. 300–340.
- Андерсон Д. Дж.* Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН, 1998. 272 с.
- Архив* Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии Наук. Ф. 2, оп. 1 (фонд Г. Д. Вербова)
- Головнев А. В.* Модель образования // Касум-Ех. Материалы для обоснования проекта этнической статусной территории / Отв. ред. А. В. Головнев. Шадринск: ПО Исеть, 1993. 112 с.
- Головнев А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 608 с.
- Евладов В. П.* По тундрам Ямала к Белому острову (Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг.). Тюмень: ИПОС РАН, 1992. 281 с.
- Еремин С. Н., Траскунова М. М.* Проблемы воспитания и образования молодежи народностей Севера // Народы Сибири на современном этапе: национальные и региональные особенности развития. Новосибирск: Наука, 1989. С. 114–122.

- Лебедев В., Лопуленко Н., Симченко Ю.* Хозяйство быт и культура населения Авамской тундры по материалам Таймырского отряда Северной экспедиции // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ института этнографии в 1972 г. М., 1974. Ч. 1. С. 32–41.
- Ляская Е.В.* Комплекс женских запретов и правил у ненцев Ямала (по материалам экспедиции 1998 г.) // Проблемы социального и гуманитарного знания: Сборник научных работ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Вып. 1. С. 272–292.
- Ненянг Л.* Звон оленьих рогов / Перевод. В. Чукреева // Близок Крайний Север: Сборник произведений молодых писателей народностей Севера и Дальнего Востока. М.: Современник, 1982. С. 375–423.
- Неркаги А.* Анико из рода Ного // Близок Крайний Север: Сборник произведений молодых писателей народностей Севера и Дальнего Востока. М.: Современник, 1982. С. 11–106.
- Смоляк А.В., Васильев В.И.* Народное образование // Народы Советского Севера (1960–1980-е годы). М.: Наука, 1991. С. 100–106.
- Численность* и состав населения народов Севера по данным переписи населения 1989 года. М.: Республиканский информационно-издательский центр, 1992. Т. 1. Ч. 1. 418 с.
- Ядне Н.* Я родом из тундры. Тюмень: СофтДизайн, 1995. 256 с.
- Hobart, Charles W.* Some Consequences of Residential Schooling of Eskimos of Canadian Arctic // Arctic Anthropology. 1970. VI–2. С. 123–135.