

УДК 39+911

DOI: 10.17223/2312461X/34/4

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ ЧУКЧЕЙ СЕЛА МЕЙНЫПИЛЬГЫНО*

Константин Борисович Клоков

Аннотация. Изучение этнокультурных ландшафтов – это активно разрабатываемое научное направление на стыке этнологии и гуманитарной географии. Культура, как активная социоформирующая сила, структурирует пространство обитания своих носителей – географический ландшафт, открывая в нем новые контексты и смыслы, которые, в свою очередь, активно влияют на культурогенез. Рассмотрены структура и изменения этнокультурного ландшафта, сформировавшегося в ходе освоения южно-тундрового прибрежно-лагунного природного комплекса, расположенного на берегу Берингова моря, локальным социумом села Мейныпильгыно. В 2016–2019 гг. автор провел там неформальные и полужформальные интервью, наблюдал обрядовые практики и записал фольклорные тексты, связанные с природным ландшафтом. В формировании ландшафта участвовали чукчи-оленоводы и оседлые рыболовы-кереки. Теперь они слились в одно локальное сообщество и занимают в ландшафте общую экологическую нишу. Площадь освоенного ландшафта и количество используемых биоресурсов за последние десятилетия сильно сократились. Этнокультурная устойчивость сообщества поддерживается за счет сохранения культурных кодов. Важнейший из них – обрядовые практики, с которыми связаны и фольклорные традиции. В символической форме они отражают отношения людей как с тундровыми, так и с водными экосистемами. Сохранение и воспроизводство культурных кодов поддерживают равновесие в ландшафте, с ним можно связать и восстановление – хотя и в очень ограниченных масштабах – утерянного здесь 20 лет назад оленеводства. Таким образом, ментальные компоненты культурного ландшафта не исчезают, а трансформируясь, продолжают организовывать и направлять деятельность местного сообщества.

Ключевые слова: культурный ландшафт, чукчи, кереки, традиционное природопользование, оленеводство, рыболовство, обряды, жертвоприношение, культурные коды

Введение

Взаимоотношения социума и ландшафта – область интереса как гуманитарных, так и естественных наук. Культура, как активная социоформирующая сила, структурирует пространство, заставляя своих носителей преобразовывать вмещающий их географический ландшафт, формируя в нем новые контексты и открывая новые смыслы, которые, в

* Статья подготовлена при поддержке РНФ (проект № 18-18-00309) (рук. В.Н. Давыдов).

свою очередь, активно влияют на саму культуру. Ландшафт становится не только ландшафтом природы, но и «ландшафтом задач» (taskscape), ареной и результатом совместного творчества природы и человека (Ingold 2000: 189–208).

Задача этой статьи – рассмотреть структуру и эволюцию этнокультурного ландшафта, сформировавшегося в ходе освоения южно-тундрового прибрежно-лагунного природного комплекса локальным социумом – населением расположенного на берегу Берингова моря чукотского села Мейныпильгыно.

Термины «культурный ландшафт» и «этнокультурный ландшафт» в научной литературе интерпретируются по-разному (Культурный ландшафт... 2003). Мы понимаем этнокультурный ландшафт как культурный ландшафт, сформированный конкретной этнотерриториальной общностью с однородным или смешанным этническим составом. Такой ландшафт представляет собой результат взаимодействия человека и природы на определенной территории. Он обладает целостностью, структурой и содержит в себе как природные, так и культурные компоненты (Андреева 2014: 17–18; Стрелецкий 2019).

Материалы

В 2016–2019 гг. в селе Мейныпильгыно Чукотского автономного округа автор провел неформальные интервью по традиционному природопользованию и записал фольклорные тексты, связанные с природным ландшафтом. Кроме того, были проведены наблюдения и фотофиксация ряда чукотских обрядов (Klokov 2018). Для количественной оценки использования биоресурсов был проведен анкетный опрос 25 семей с вопросами о количестве полученной продукции (рыбы, дичи, ягод, грибов и т.п.), результаты которого сопоставлены с данными Приполярной переписи 1926–1927 гг. (Итоги переписи... 1929; Klokov 2019). Использованы также тексты, полученные от мейныпильгынского филиала региональной общественной организации любителей чукотского языка «Чычеткин вэтгав», и ряд публикаций (Леонтьев 1983; Рагтываль 1986; Кытгаут-Тынетегина 2016).

Теоретические подходы и методология

В литературе имеется несколько достаточно полных обзоров основных подходов к изучению культурного ландшафта в России и зарубежных странах (Рагулина 2004; Калуцков 2008; Стрелецкий 2019). Такие подходы оказались продуктивными также в этнологии и этнической экологии (Ямсков 2003; Krupnik et al. 2004). Методология автора опирается в первую очередь на географические представления о структуре

культурного ландшафта как природно-культурного комплекса, состоящего из нескольких природных и этнокультурных «слоев» (Калуцков 2008). Каждая культурная традиция формирует в нем свои материальные и ментальные слои. Возникновению каждого слоя соответствуют определенные историко-географические условия.

Эти представления можно дополнить концепцией культурных кодов. Культурный код – это разновидность культурного текста, если под словом «текст» понимать не только письменное сообщение, но любой объект: произведение искусства, вещь, обычай и т.д., рассматриваемый как носитель информации. По определению Д.Б. Гудкова и М.Л. Ковшовой, «культурный код – это система знаков (знаковых тел) материального и духовного мира, ставших носителями культурных смыслов» (Гудков, Ковшова 2007: 9).

Культурным текстом может быть последовательность слов, действий или ряд имеющих символический смысл предметов. Соответственно, выделяют три типа культурных кодов: вербальный, акциональный и предметный (Толстой 1995: 23; Гудков 2004: 39). В традиционном природопользовании представлены все три типа, так как каждая последовательность действий, связанная с использованием биоресурсов, символически нагружена. При освоении ландшафта его отдельные части входят в состав ментального мира человека, формируя один из базовых кодов культуры.

История формирования этнокультурного ландшафта

Изучаемый ландшафт сформировался из двух расположенных рядом ландшафтов с разными моделями освоения пространства, времени и ресурсов – чукотского тундрового и керекского прибрежного. Их объединение шло несколько десятилетий и было связано с доминирующим влиянием русского социума.

Кереки жили в маленьких сезонных поселениях на побережье Наваринского полуострова (в 50–100 км к северу от современного местоположения села), а также в районе озер Пекульнейского и Ваамочка. В 1927 г. здесь было 30 керекских домохозяйств (124 человека). Типичное керекское поселение состояло из 1–2 землянок и 1–3 яранг. В каждом домохозяйстве было от 1 до 5 собачьих упряжек, байдара, рыболовная сеть, многие имели винтовку для охоты на морского зверя. За год одно хозяйство добывало в среднем по 1 644 кг лососей (в основном нерки и гольца) и по 75 кг сельди. Добывали моржей и тюленей 2/3 семей. Морских птиц, гнездящихся на скалах мыса Наварин (птичьи базары которого насчитывают сотни тысяч гнезд), ловили специальными сетями (Итоги переписи... 1929; Klovov 2019).

Кочевые чукчи-оленоводы заселили эту местность, мигрировав со стадами своих оленей с севера из-за реки Анадырь (Лебедев, Симченко

1983). В 1927 г. в их составе было 41 домохозяйство из 206 человек с 9 528 оленями (в среднем 232 оленя на домохозяйство). Между чукчами и кереками шла меновая торговля (Итоги переписи... 1929; Klovov 2019).

В годы коллективизации кереки были переселены на равнину, в более удобное для рыбного промысла место, туда, где сейчас находится Мейныпильгыно. Туда же сселяли и переведенных на оседлость кочевых чукчей.

Третьим этническим компонентом местного населения стали русские, основная масса которых приехала в Мейныпильгыно в 1960–1980-е гг. К 1989 г. за счет миграций и естественного прироста число жителей села выросло до 633, при этом доля чукчей снизилась до 62%, а кереков – до 0,5%. Часть кереков, по-видимому, записали как чукчей. В 1990-х гг. большая часть русских выехала. В селе осталось около 400 человек, из них 85,5% – чукчи. Кереками себя больше не называет никто.

Село стоит у берега моря в 200 км к югу от Анадыря. Дорог к нему нет. Рейсовый вертолет летает 2–3 раза в месяц. Рядом находятся нерестилища крупнейшей на Чукотке популяции нерки (тихоокеанского лосося). Велики ресурсы и других ценных рыб. Рыболовством занято практически все население. Достаточно двух-трех месяцев интенсивной рыбалки, чтобы обеспечить себя пищей и скромным заработком на год. По данным моего анкетирования, средний годовой улов составил около 460 кг на семью, примерно 2/3 его были использованы для питания, а 1/3 – для продажи. Другие важные виды природопользования – сбор ягод и грибов (им заняты почти 90% семей), а также охота на гусей и уток (около 40% семей). Собирают яйца чаек и других птиц 25% чукотских семей.

Особенности хозяйственного освоения ландшафта

Природный ландшафт имеет сложную структуру. Он охватывает материковые тундры, расположенные частично в горах, частично на приморской равнине, и прибрежную часть акватории Берингова моря. Пресноводная гидросистема состоит из приморских лагун, озер, соединяющих их протоков и стекающих с гор речек. Два крупнейших озера – Ваамочка и Пекульнейское – соединены протокой (местное название – Первая речка), на берегу которой стоит село. Протока тянется на 30 км вдоль моря и отделена от него песчаной косой. Рыба, идя на нерест, входит в протоку через ее «устье». Зимой эта часть моря не замерзает, но в воде образуются комья льда. Волны постепенно замыывают устье, загромождая его смешанным со льдом песком и гравием. Чтобы помочь рыбе, мейныпильгынцы каждую весну прокапывают косу лопатами. Вода быстро устремляется в небольшой прокоп и образует большую промоину шириной до 400 м и глубиной до 3–4 м. В последние годы

вместо лопат устье прорывают с помощью принадлежащего одному из жителей бульдозера. Если устье оставить закрытым, нерест задержится, пока вода сама не прорвет косу (что может и вообще не произойти), поэтому мейныпильгынцы прорывают устье уже десятки лет по собственной инициативе и собственными силами.

Вошедшая в Первую речку нерка становится добычей жителей села, ее лов продолжается около месяца. Берег протоки разделен на семейные участки, на каждом стоит небольшой балок и вешала для пойманной рыбы. Осенью около села ловят сига, а зимой – корюшку и навагу. Рыбы много, но продать ее некому, а вывезти невозможно. Лишь небольшие посылки с икрой передают через пассажиров вертолета для продажи в Анадырь. Некоторые любители выезжают на моторных лодках на расстояние до 40 км, чтобы ловить гольца и хариуса в озерах и речках.

Другие ресурсы моря – тюлени (ларга) и морские птицы – почти не используются. Ларга летом заплывает в Пекульнейское озеро, а осенью, когда замерзает протока, не может из него выплыть. Чтобы попасть в море, тюлени переползают через песчаную косу. В это время их можно добыть даже без ружья, ударом дубины или куска железной трубы. В прошлом мясом ларги кормили ездовых собак. Теперь их нет, но кое-кто из чукчей еще добывает одну-две ларги за год. Яйца морских птиц (в основном чаек) собирают мало и только вблизи села.

Ресурсы тундрового ландшафта представлены оленьими пастбищами, дикорастущими растениями (ягоды, грибы, дикий лук и др.) и охотничьими животными. В советское время основной ценностью тундры были пастбища. В мейныпильгынском совхозе «Дружба» в конце 1970-х гг. насчитывалось до 16 тыс. оленей. Еще больше – до 20 тыс. оленей – было в соседнем с юга селе Хатырка. Пастбища «Дружбы» простирались на 150 км вдоль моря и почти на 100 км вглубь тундры. У каждой из семи бригад были свои традиционные стоянки, для них выбирали не только удобные, но и красивые места. Сейчас их можно обнаружить по кругам из камней, которые остаются там, где стояли яранги. Пожилые чукчи помнят и любят эти места, где прошли их детство и юность.

С 1991 г. совхозы Чукотки были реорганизованы в акционерные общества, а затем – в муниципальные предприятия. Оставшись после рыночных реформ без господдержки, они быстро растеряли свой хозяйственный потенциал. Положение населения граничило с голодом, и почти все олени были забиты. Кочевание прекратилось, тундра опустела. В Мейныпильгино оленей не осталось совсем, но в соседней Хатырке удалось сохранить три сотни оленей и через несколько лет довести их поголовье до шести тысяч.

Глядя на успех соседей, мейныпильгынцы тоже захотели восстановить оленеводство. Инициатором стала семья потомственных оленеводов – Чейвытегиных. Несколько бывших оленеводов поехали работать

в Хатырку, чтобы восстановить опыт работы с оленями. В 2015 г. Анатолий Чейвытегин и его сестра зарегистрировали фермерские хозяйства и, получив гранты на развитие бизнеса, приобрели 600 оленей в селе Канчалан, расположенном в 300 км к северу от Мейныпильгыно. Однако во время перегона все олени были уничтожены волками и браконьерами. Через год фермерам удалось получить еще один грант и приобрести 300 оленей в Хатырке. С 2018 г. эти олени выпасались в 15–20 км от Мейныпильгыно. Увеличить размер стада пока не удается, оленей забивают только для питания и ритуалов.

В итоге в сфере местного хозяйства остался лишь участок приморской равнины в окрестностях села. За его пределами мало кто бывает. Лишь одна чукотская семья – отец и сын – месяцами живут в тундре, рыбача и охотясь в десятках километров от села. Еще несколько русских охотников ездят зимой на снегоходах далеко в горы за снежными баранами. А в 10–15 км от села в тундре много людей: весной здесь охотятся на гусей и уток, летом собирают ягоды и грибы.

Культурный ландшафт сузился, но сохранил свою многоплановость, в нем продолжают действовать модели поведения, характерные для экологической этики многих северных народов (Сирина 2008: 121–126). Пример этого – перекапывание песчаной косы, чтобы пропустить на нерест рыбу, которое можно сопоставить с привычкой охотников-эвенков расчищать завалы на таежных речках (125). Хранителями экологических традиций стали бабушки и дедушки, которые выросли в тундре и теперь передают потомкам свои воспоминания о ней как о доме, в котором они жили. При этом события прошлого, связанные с тем или иным местом, накапливаются и сохраняются в ландшафте (126). Он воспринимается как многомерное живое единство, населенное видимыми и невидимыми существами, общение с которыми происходит через обряды, жертвоприношения, а также путем прямого диалога – через словесные обращения и песни (пример такого диалога с птицами приведен ниже). Эти многоплановые отношения с ландшафтом нашли отражение в фольклорных текстах и обрядовых практиках, некоторые из них мы здесь рассмотрим.

Ментальные слои и культурные коды ландшафта

Записанные мною тексты включают чукотские исторические предания, сказки, воспоминания о прошлом, главным образом о жизни в советский (совхозный) период, воспоминания детства, истории об отдельных ярких людях, о домашних (олень, собака) и диких животных, а также мистические истории о духах.

Большая часть преданий не соотносятся с освоенным в настоящее время пространством и сравнительно мало известна. Однако две леген-

ды прямо связаны с расположенными около села возвышенностями: Заводской сопкой и горой Колдун, которые формируют визуальный облик ландшафта. С Заводской сопки открывается захватывающий вид на село, море, окруженную остроконечными горами приморскую равнину, множество крупных и мелких озер, речек и проток. Чукотское имя горы – *Ыттылмтинэй* – состоит из корней трех чукотских слов: собака, груз или ноша, гора. Смысл понятен, если учесть, что в прошлом пастухи при перекочевках переносили щенков на своей спине. По преданию, бездетная семья нашла на этой горе логово собаки, в нем среди щенков лежал новорожденный мальчик с собачьими ушами. Так в бездетной семье появился ребенок, а гора получила свое название (ПМА: ТДТ).

Чукотское название горы Колдун – *Экэней* – переводится как «плохая гора» или «страшная гора». С ней связано предание о наполовину зарытом в землю человеке, который постепенно поворачивается с востока на запад и которого надо время от времени поворачивать обратно на восток (ПМА: ТДТ). Гора, расположенная в некотором отдалении, имеет красивые очертания и доминирует над селом. С ней связан ряд местных примет о погоде. Обе горы постоянно на виду у всех жителей, у их подножия расположены основные места рыбалки, охоты, сбора грибов и ягод.

Еще одна гора – Пекульней – возвышается над Пекульнейским озером. У нее острый каменистый гребень, напоминающий *пекуль* – чукотский женский нож. В прошлом у ее подножия были стоянки двух оленеводческих бригад. Впечатляет вид горы с рейсового вертолета – его видят все, кто прилетает в Мейныпильгыно или улетает из него. Предание (ПМА: ТДТ) повествует, что на этой горе чукчи оборонялись от врагов – кидали в них сверху острые камни. Из-за этого вершина горы свободна от камней, а на склонах их, наоборот, много.

Самая активная часть природного ландшафта – животные. Им посвящено много фольклорных текстов, обзор которых может стать содержанием отдельной статьи. Приведем здесь небольшой текст, посвященный птицам¹.

Людей нашего поселения считают островным народом. Действительно, вокруг нашего села много воды: море, три реки, озера. Это правда, что мы живем как островитяне. Богата наша земля многообразными птицами и зверями. Всюду в тундре, когда идешь по берегам тундровых рек, встречаешь разнообразных птиц. К лету они прилетают к нам обратно издалека, домой на наш остров. Некоторые из них улетают очень далеко, но все равно возвращаются обратно домой. Это журавли, лебеди и разные другие птицы. Первый раз весной, когда увидишь прилетевших домой тундровых журавлей, им нужно петь песни. Они этому радуются, начинают пританцовывать в такт песне.

Есть у нас такая песня: «кылей-кылезэй, къымниничуй» (в переводе это значит «танцуй в такт песне»). В этой песне люди повторяют голоса птиц. Журавли радуются, когда мы поем им эту песню. Они в такт нашей песне танцуют на одной ноге, машут крыльями, идут, вытягивая шею, в такт песне. В это время к ним иногда можно подойти близко, метров на 30–40.

Мистическое измерение ландшафта имеет широкий спектр: от преданий, где история смешивается с мистикой, до рассказов, основанных на личном опыте. Чаще всего они связаны с горами и водоемами. Личный мистический опыт обычно касается общения с духами местности и душами умерших предков. Кроме того, от кереков современным жителям села перешли два священных места, которые называются *камак* (Леонтьев 1983). Проходя мимо них, люди оставляют приношение. Духов кормят также, проходя или проезжая мимо могилы, при остановке на новом месте и возвращении на старую стоянку. Ритуал таких приношений следует (в сильно урезанном виде) культурному коду, который в полном объеме реализуется во время праздников (см. ниже). Я наблюдал его и при ритуальном забое оленей из стада Анатолия Чей-вытегина (рис. 1).



Рис. 1. Поение оленя водой после ритуального забоя. Фото автора

Он включает шесть действий: жертву надо поймать арканом; забить (проткнуть ножом); напоить (полить водой, в которую обычно кладут ивовые веточки); вырезать место, куда вошел нож; разрезать то, что было вырезано, на мелкие кусочки; разбросать эти кусочки во все стороны света, кроме запада. Предельно возможное сокращение ритуала – просто положить то, что приносится в жертву, на землю. Это может быть что-то совсем простое, например кусок хлеба или сигарета, но желательно класть что-то новое, целое, не разрезанное. За отсутствием такового может быть принята любая жертва. Чтобы другие знали, что это жертва, и не брали ее, поперек кладется палочка. Принося жертву, человек обращается к кому-то конкретному (к покойнику, тундре, солнцу, луне и т.д.). О чем он просит, рассказывать не принято. Просьба формулируется в общей форме, например: «Чтобы все нормально было», или более конкретно: «Я тебе это даю и прошу что-то в обмен».

Из такой практики следует, что каждый случайно обнаруженный в тундре предмет может быть принесенной кем-то жертвой, поэтому его нельзя поднимать с земли. В случае необходимости его взять, нужно оставить замену. Например, если нашел и взял с собой нож, нужно вырезать нож из дерева и положить на то же место.

Если человек забыл принести жертву, на стоянке в тундре с ним может случиться что-то необычное, что может его напугать. Можно услышать голоса, увидеть тени, может погаснуть огонь и другое – таким образом духи напоминают о себе.

В Мейныпильгыно чукчанки старших поколений с детства усвоили все особенности кочевой жизни, включая и ритуальные практики. Женщина – хозяйка яранги и хранительница очага. Перед праздником она добывает огонь с помощью антропоморфной доски *гыр-гыр* (рис. 2) и инструментов, которые хранятся и передаются по наследству. Старшая женщина в семье хранит также *тайныквыт* (рис. 3) – связку ритуальных предметов – охранителей яранги². *Гыр-гыр* и *тайныквыт* – примеры материальных (предметных) культурных кодов, а ритуал добывания огня – пример акционального культурного кода.

Сохранение *тайныквыт* означает продолжение жизни яранги. Их сейчас сохраняют 11 семей, есть они также в музее при детской школе искусств. Это дает возможность школе ставить свою ярангу и участвовать в проведении праздничных обрядов. В семьях хранятся также деревянные шесты и *рэтэм* – сшитое из оленьих шкур покрытие для яранги. *Рэтэм* часто заменяют брезентом. Сохранять *тайныквыт* важнее, чем *рэтэм* и шесты, так как последние можно сделать из подручных материалов, а *тайныквыт* заменить нельзя. Акциональный культурный код чукчеволеноводов включает их обрядовые праздники. Полный годовой цикл состоит из более чем десяти праздников (Нувано 2020). В Мейныпильгыно помнят и частично выполняют обряды трех важнейших из них.



Рис. 2. Набор для ритуального добывания огня. Фото автора



Рис. 3. Тайныквыт – ритуальные предметы – охранители яранги. Фото автора

Первый – *Кильвэй* – отмечается в мае в связи с появлением у оленей новорожденных телят. Его справляют 6–8 семей. В тундре рядом с селом на 1–2 дня ставят яранги. Некоторые семьи ставят только треноги из трех центральных шестов яранги (*тэврит*), что символически обозначает всю ярангу.

Второй праздник – *Ваамкоранмат*. *Ваам* по-чукотски – «река, вода»; *коранмат* (другой вариант произношения – *каанмат*) означает

«забой оленей». Его отмечают в начале июня, когда вскрываются реки. После *Ваамкоранмата* мужчины-оленоводы уходили со стадом оленей на летние пастбища и на два месяца расставались со своими семьями. Во время праздника проводили ритуальный забой нескольких жирных оленей, чтобы обеспечить свои семьи мясом на два месяца вперед. Когда оленеводство исчезло, ритуальный забой заменили простым обрядом, в котором оленя замещают бусинки. На веточку ивы, около 30 см длиной, или травинку надевают две бусинки и захватывают ее маленьким арканом из тонкой кожи, как живого оленя. Когда оленя забивают, он трепыхается, поэтому веточку или травинку тоже двигают, как будто олень шевелится (ПМА: ВСМ).

Третий, самый главный праздник чукотских оленеводов – *Вылгыкоранмат* (*Вылгыкаанмат*), по-русски – «День молодого оленя» (подробнее см. Кузнецова 1957; Klokov 2018). Название связано с тем, что во время праздника традиционно проводится забой молодых оленей, чтобы получить шкуры с тонкой шерстью. Раньше он отмечался, когда оленеводы возвращались с летовки в стойбище и встречались со своей семьей после двухмесячной разлуки. Я наблюдал и фотографировал этот праздник в 2016 г., в нем участвовали четыре яранги семей бывших оленеводов и яранга детской школы искусств. Праздник включал почти полный цикл обрядов, описанный В.Г. Кузнецовой (1957), кроме забоя живых оленей. Вначале был проведен обряд очищения всех собравшихся дымом добытого трением огня. Затем – изгнание злых духов стрелой из ритуального лука. Потом обращались к силам природы и кормили их. Заранее разложенную по площадкам ритуальную кашу из щавеля бросали в юго-восточном направлении с возгласами: «О–гэй! О–гэй!». Обращения следовали в определенном порядке: сначала к силам внешней неодушевленной природы (солнцу, луне и др.), затем к живой природе – оленям и рыбам, потом к захоронениям предков и к самим предкам. Далее следовали жертвоприношения. Живых оленей заменяли их маленькие фигурки, слепленные из ритуальной щавелевой каши с веточками вместо рогов (рис. 4). Использование фигурок, когда нет необходимости забивать животных, – древняя чукотская традиция (Богораз 1939: 72). Кроме символических оленей в жертву принесли сушеных лососей (рис. 5), считавшихся «братьями» оленей (ПМА: ОВЕ). В конце праздника всех угощали ритуальной кашей из щавеля с ягодами.

Таким образом, в начале обряда производилось кормление сил неодушевленной природы, затем – одушевленной в лице оленей и рыб, а в конце – людей. На следующий день были спортивные соревнования и выступления фольклорных ансамблей. В это время некоторые семьи провели еще свои семейные обряды, но уже в узком кругу.



Рис. 4. Ритуальные фигурки, заменяющие живого оленя во время жертвоприношения, и деревянные доски со щавелевой кашей для кормления сил природы. Фото автора



Рис. 5. Начало жертвоприношения лосося – «брата» оленя: жертва поймана арканом. Фото автора

Заключение

С экологической точки зрения эволюцию этнокультурного ландшафта за последние сто лет можно представить так. В 1920-е гг. сообщество кереков занимало экологическую нишу приморских ландшафтов, где источником биоресурсов были популяции мигрирующих животных, связанных с морем: анадромных рыб, тюленей и морских птиц. Кочевые чукчи осваивали тундровые ландшафты, где основной поток биологической энергии шел по пищевым цепям от продуцентов – кормовых растений к консументам первого порядка – домашним оленям, а от них уже к человеку. Эти взаимосвязи закодированы в праздничных обрядах оленеводов.

Теперь чукчи и керекы слились в одно сообщество, занимая в ландшафте общую экологическую нишу. Ресурсная емкость этой ниши сильно уменьшилась. Обширные оленьи пастбища выпали из использования, а потребление водных биоресурсов сократилось в разы. С 1927 по 2017 г. число домашних оленей сократилось с 9,5 тыс. до 300 голов, а вылов рыбы в среднем на семью – примерно в 5 раз. Несмотря на это, система природопользования остается устойчивой из-за высокой концентрации биоресурсов – нерестовых популяций нерки и других рыб.

Этнокультурная устойчивость сообщества поддерживается за счет сохранения культурных кодов, важнейший из которых – обрядовые практики. С ними связаны семейное хранение местных святынь и фольклорные традиции. Теперь, когда около села появилось, хотя и небольшое, стадо домашних оленей, вербальные и акциональные культурные тексты соединились с материальными. В жертву вновь стали приносить живых оленей. Кроме того, в селе сохраняется практика похоронного обряда со сжиганием тел умерших в тундре. Его описание – тема отдельной статьи.

Традиционную культуру, внешним образом проявляющую себя в обрядах и фольклоре, можно рассматривать как содержательное (ментальное) ядро этнокультурного ландшафта (Андреева 2014: 18). Это культурные коды, связывающие людей с природой и обуславливающие их укорененность в ландшафте. В методологическом плане включение культурных кодов в модель этнокультурного ландшафта позволяет проследить циркуляцию этноландшафтной информации. Эта информация, которая обычно фиксируется исследователями как традиционные знания, фольклор или экологическая этика, извлекается социумом из окружающего ландшафта и проходит в его ментальные структуры. На ее основе трансформируются существующие и возникают новые культурные тексты и коды. Через них этноландшафтная информация воздействует на стереотипы поведения людей, оказывая тем самым влияние на природопользование и структуру этнокультурного ландшафта.

Такой ее круговорот позволяет говорить о совместном творчестве человека и природы, о многообразных связях этнической общности и вмещающего ее ландшафта.

Культурный код оленеводческих обрядов, которые совершались даже после утраты оленеводства, отражает полноту взаимосвязей локального социума со своим ландшафтом. В символической форме он включает все компоненты окружающей природы. Участники ритуалов обращаются к силам природы – небу, солнцу, луне, воде и другим – как в словесной форме, так и в форме подношений. Подношения разбрасываются в направлении разных сторон света. Здесь закодированы и пространственные отношения, так как одна из сторон света (западная) считается темной и в большинстве случаев в ходе обряда игнорируется. Более конкретно выглядят обращения к тундре и ее растениям, которые дают пищу оленям. Они закодированы многократным использованием во время ритуалов ивовых веток с листьями. Пучки таких веток используются при постановке яранг. Последние перед праздником должны быть обязательно переставлены на новое место и установлены по определенным правилам. Из веточек ивы делаются рога для маленьких фигурок оленей, которые заменяют во время обряда отсутствующих живых животных. Затем эти веточки разрезаются на мелкие кусочки, которые заменяют куски мяса оленя, а в случаях, когда участники обряда должны быть помазаны свежей оленьей кровью, вместо крови используют сырую ивовую кору. Тушу забитого оленя укладывают на подстилку из ветвей ивы. В воду, которой поят убитого оленя (или его «заместителя»), кладут ивовые листья. Используют ветки и листья ивы и в ряде других случаев.

Следующая знаковая фигура в этой последовательности – олень, который участвует в обрядах как живое животное или через своих «заместителей». Замещать его могут *porat* (колбаса из оленьих кишок), или маленькие фигурки, слепленные из ивовой каши, или ивовые веточки, или сушеный лосось, выступающий в роли его «брата», а при крайнем упрощении обряда – бусинки, шарики бисера (за исключением бусинок красного цвета). Центральной фигурой в этом тексте остается олень. Завершает ритуал трапеза, во время которой куски оленьего мяса или замещающих их щавелевую кашу и рыбу съедают люди. Вербализирует этот текст чукотская поговорка «Тундра кормит оленей, а олени кормят нас». Символически в такой трапезе объединены все компоненты ландшафта, его духи и люди. Последние, съедая ритуальную порцию мяса оленя, соединяются с ним не только телесно, но и символически, через духовную субстанцию. Поскольку олень выкормлен тундрой и представляет с ней одно целое, люди таким образом соединяются и со всей природой – ландшафтом тундры (Лебедев, Симченко 1983). Включив в ритуал наряду с оленем его «брата» – лосося, мейныпиль-

гынцы расширили культурный код, соединяясь через него не только с миром тундры, но и с миром моря, т.е. со всей природой, воплощенной в местном ландшафте. Таким образом, сохранение культурных кодов обеспечивает равновесие в ландшафте. С ним можно связать и восстановление здесь – хотя и в очень ограниченных масштабах – оленеводства. Здесь так же, как и у других северных народов (Сирина 2008: 133–134), традиционные ментальные ценности не исчезли, а трансформируясь, продолжают организовывать и направлять деятельность местного сообщества.

Примечания

¹ Текст И.С. Етылыкута «*Пынылтэлыльын ытлыкай Кээкыну*» на чукотском языке входит в рукописный сборник *Кырымэн ытыяатъё*. Вып. 4. Мейныпильгыно: Филиал РОО «Чычеткин этгав», 2013. С. 7. Переведен с чукотского его автором.

² О семейных святынях Мейныпильгыно см. статью Р.М. Рагтываль (1986).

Источники

Полевые материалы автора (ПМА)

ТДТ – тексты, записанные со слов Татьяны Дмитриевны Тыгритваль.

ВСМ – сведения об обряде записаны со слов Валерии Сергеевны Масаловой.

ОВЕ – сведения об обряде записаны со слов Ольги Вячеславовны Елянто.

Литература

Андреева Е.Д. Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность // Фольклор и этнокультурная идентичность. М.: РИИИ, 2014. С. 17–23.

Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. Ч. II.

Гудков Д.Б. Единицы кодов культуры: проблемы семантики // Язык, сознание, коммуникация. М.: МАКС Пресс, 2004. Вып. 26. С. 39–50.

Гудков Д.Б., Ковишова М.Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. М.: Гнозис, 2007.

Итоги переписи северных окраин Дальневосточного Края (1926–1927) с приложением карты северных окраин ДВК. Благовещенск: [б. и.], 1929.

Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. М.: Новый хронограф, 2008.

Кузнецова В.Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей // Сибирский этнографический сборник. Т. 2. Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXXV. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1957. С. 263–326.

Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования. М.: МГУ, 2003.

Кытгаут-Тынетегина Е.И. Фольклор Беринговского района. СПб.: Лема, 2016.

Лебедев В.В., Симченко Ю.Б. Ачайваамская весна. М.: Мысль, 1983.

Леонтьев В.В. Этнография и фольклор кереков. М.: Наука, 1983.

Нувано В.Н. Годовой хозяйственный цикл ваежских оленеводов в 1984–1986 гг.: ретроспективный взгляд // Прикладная этнология Чукотки: народные знания, музеи, культурное наследие. М.: PressPass, 2020. С. 35–57.

Рагулина М.В. Культурная география: теории, методы, региональный синтез. Иркутск: Изд-во Института географии СО РАН, 2004.

- Рэгтываль Р.М. Мейныпилыгынская коллекция семейных святынь. Краеведческие записки. Вып. 14. 1986. С. 170–191.
- Сирина А.А. Чувствующие землю: экологическая этика эвенков и эвенов // Этнографическое обозрение. 2008. № 2. С. 121–138.
- Стрелецкий В.Н. Концепт культурного ландшафта в мировой культурной географии: научные истоки и современные интерпретации // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2019. № 1 (36). С. 48–78.
- Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.
- Ямсков А.Н. Этноэкологические исследования культуры и концепция культурного ландшафта // Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования: Сб. статей. М.: МГУ, 2003. С. 62–77.
- Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Dkill. London: Routledge, 2000.
- Klokov K. Substitution and Continuity in Southern Chukotka Traditional Rituals: A Case Study from Meinyopilgyno Village, 2016–2017 // Arctic anthropology. 2018. Vol. 55, № 2. P. 115–131.
- Klokov K.B. Evolution of the Subsistence Pattern of Indigenous Population of the Coast of Southern Chukotka: Energy and Resources Aspects // IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. Vol. 302: 4th International Scientific Conference Arctic: History and Modernity / Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, 2019. DOI: 10.1088/1755-1315/302/1/012077
- Krupnik I., Mason R., Horton T. (eds.) Northern Ethnographic Landscapes: Perspectives from Circumpolar Nations. Wash.: Smithsonian National Museum of Natural History, 2004.

Статья поступила в редакцию 1 августа 2021 г.

The ethno-cultural landscape of the Chukchi village of Meynypilgyno

Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia

DOI: 10.17223/2312461X/34/4

Konstantin B. Klokov, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences; Saint-Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: k.b.klokov@gmail.com

The article is written under the research project No. 18-18-00309 (Principal Investigator V.N. Davydov), supported by the Russian Science Foundation (RNF).

Abstract. The study of ethno-cultural landscapes is an actively developed research area at the interface of ethnology and human geography. Culture is an active socio-forming force which structures human habitat and opens in geographical landscape new contexts and meanings, which, in turn, actively influence culture. The article considers structure and evolution of ethno-cultural landscape formed in the course of development of the southern tundra coastal-lagoon ecosystem by the local community of the Meynypilgyno village on the Bering Sea coast. In 2016-2019, the author conducted informal and semi-formal interviews there, observed ritual practices and recorded folklore texts related to the natural landscape. Chukchi reindeer herders and sedentary Kerek fishermen were involved in the shaping of the landscape. Now they have merged into one local community and occupy a common ecological niche in the landscape. The used landscape area as well as the amount of used biological resources have greatly decreased during the last decades. The ethno-cultural sustainability of the community is maintained through the preservation of cultural codes. The most important of these are ritual practices, associated with folklore traditions. In symbolic form, they reflect people's relationship with both tundra and aquatic ecosystems. The preservation of the cultur-

al codes maintains the balance in the landscape. It can also be linked to the restoration of the reindeer herding that was lost here 20 years ago. In this way, the mental components of the cultural landscape do not disappear, but, transforming themselves, continue to organize and guide the activities of the local community.

Keywords: cultural landscape, Chukchies, Kereks, traditional nature management, reindeer husbandry, fishing, ceremonies, sacrifice, cultural codes

References

- Andreyeva E.D. Fol'klor. Kul'turnyi landshaft. Etnokul'turnaia identichnost' [Folklore. Cultural Landscape. Ethnocultural Identity]. In: *Fol'klor i etnokul'turnaia identichnost'* [Folklore and Ethnocultural Identity]. Moscow, 2014, pp. 17–23.
- Bogoraz V.G. *Chukchi. Religii* [Chukchi. Religion]. Part II. Leningrad: Izdatel'stvo Glavsevmorputi, 1939.
- Gudkov D.B. Edinitsy kodov kul'tury: problemy semantiki [Units of Codes of Culture: The Problems of Semantics]. In: *Iazyk, soznanie, kommunikatsiia* [Language, Consciousness, Communication]. Vol. 26. Moscow: MAKS Press, 2004, pp. 39–50.
- Gudkov D.B., Kovshova M.L. *Telesnyi kod russkoi kul'tury: materialy k slovariu* [Body Code of the Russian Culture: Materials for the Dictionary]. Moscow: Gnozis, 2007.
- Iamskov A.N. Etnoekologicheskie issledovaniia kul'tury i kontseptsii kul'turnogo landshafta [Ethno-Ecological Studies of Culture and the Concept of Cultural Landscape]. In: *Kulturnyi landshaft: teoreticheskie i regional'nye issledovaniia*. Moscow: MGU, 2003, pp. 62–77.
- Ingold T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- Itogi perepisi severnykh okrain Dal'nevostochnogo Kraia (1926–1927)* [Results of the Census of the Far East Territories of the Russian North (1926–1927)]. Blagoveshchensk: [Without publisher], 1929.
- Kalutskov V.N. *Landshaft v kul'turnoi geografii* [Landscape in Cultural Geography]. Moscow: Novyi khronograf, 2008.
- Klovov K. Substitution and Continuity in Southern Chukotka Traditional Rituals: A Case Study from Meinypilgyno Village, 2016–2017, *Arctic Anthropology*, 2018, vol. 55(2), pp. 115–131.
- Klovov K.B. Evolution of the Subsistence Pattern of Indigenous Population of the Coast of Southern Chukotka: Energy and Resources Aspects. In: *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. Vol. 302: 4th International Scientific Conference Arctic: History and Modernity / Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, 2019. DOI: 10.1088/1755-1315/302/1/012077
- Krupnik I., Mason R., Horton T. (Eds.) *Northern Ethnographic Landscapes: Perspectives from Circumpolar Nations*. Washington: Smithsonian National Museum of Natural History, 2004.
- Kulturnyi landshaft: teoreticheskie i regionalnye issledovaniia* [Cultural Landscape: Theoretical and Regional Studies]. Moscow: MGU, 2003.
- Kuznetsova V.G. Materialy po prazdnikam i obriadam amguemskikh olennykh chukchey [Materials on Holidays and Rituals of Amguema the Reindeer Herding Chukchis]. In: *Sibirskii etnograficheskii sbornik. T. 2. Trudy Instituta etnografii im. Miklukho-Maklaia. Novaia seriia*, Vol. XXXV. Moscow: Izdatelstvo AN SSSR, 1957, pp. 263–326.
- Kytgaut-Tynetegina E.I. *Fol'klor Beringovskogo raiona* [Folklore of the Beringovsky District]. St. Petersburg: Lema, 2016.
- Lebedev V.V., Simchenko Iu.B. *Achaivaamskaia vesna* [Achaivaam Spring]. Moscow: Mysl, 1983.
- Leontiev V.V. *Etnografiia i fol'klor kerekov* [Ethnography and Folklore of Kereks]. Moscow: Nauka, 1983.

- Nuvano V.N. Godovoi khoziaistvennyi tsikl vaiezhskikh olenevodov v 1984–1986 gg.: retrospektivnyi vzgliad [Annual Economic Cycle of Vaegi Reindeer Breeders in 1984–1986: A Retrospective View]. In: *Prikladnaia etnologiiia Chukotki: narodnye znaniia, muzei, kul'turnoe nasledie*. Moscow: PressPass, 2020, pp. 35–57.
- Ragtyval R.M. Meynypil'gynskaia kolleksiia semeinykh sviatyn' [Meinypilgyno Collection of Family Shrines], *Krayevedcheskie zapiski*, 1986, vol. 14, pp. 170–191.
- Ragulina M.V. *Kul'turnaia geografiia: teorii, metody, regional'nyi sintez* [Cultural Geography: Theories, Methods, and Regional Synthesis]. Irkutsk: Izdatel'stvo Instituta geografii SO RAN, 2004.
- Sirina A.A. Chuvstvuiushchie zemliu: ekologicheskaiia etika evenkov i evenov [Sensing the Earth: Ecological Ethics of the Evenkis and Evens], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2008, vol. 2, pp. 121–138.
- Streletskii V.N. Kontsept kul'turnogo landshafta v mirovoi kul'turnoi geografii: nauchnye istoki i sovremennye interpretatsii [The Concept of Cultural Landscape in Global Cultural Geography: Scientific Origins and Modern Interpretations], *Chelovek: obraz i sushchnost'*. *Gumanitarnye aspekty*, 2019, vol. 1(36), pp. 48–78.
- Tolstoi N.I. *Iazyk i narodnaia kul'tura: Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and Popular Culture: Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow: Indrik, 1995.