

Дмитрий Баранов

«Приручение» традиции: включение понятия традиции в нарратив о советском народе (по материалам ГМЭ народов СССР)

Статья посвящена анализу музейной репрезентации тех предметов советской культуры, которые в музейном дискурсе атрибутировались как «традиционные». В более широкой перспективе проблему музейной репрезентации можно отнести к саморефлексии музейной этнографии, обратившей внимание на то, чем на самом деле сотрудники музея занимаются, насколько адекватны программы, методы и формы репрезентации народов и насколько прочны или проницаемы институциональные границы музея. Подобный взгляд превращает музей в объект антропологического интереса, подвергая критике методологические основания самой этнографии. Несмотря на то что антропология всегда пыталась выйти «за пределы и по ту сторону» [Платт 2010], будь то экзотические «другие» или «свое» прошлое, тем не менее ее дисциплинарная природа накладывает онтологические ограничения: ведь сами антропологи являются неотъемлемой частью человеческой культуры, а «адекватное» представление о последней требует отстранения, взгляда со стороны, выхода за рамки этой культуры.

Дмитрий Александрович Баранов
Российский этнографический музей,
Санкт-Петербург
dmitry.baranov@list.ru

В антропологии музея потребность в дистанцировании от объекта исследования сохраняется, но возможности для этого значительно сужаются, поскольку не ясно,

в каких терминах выстраивать подобное противопоставление. Как мне, этнографу, работающему в этнографическом музее более 20 лет и, следовательно, жестко встроеному в эту структуру, подвергнуть его обычным исследовательским процедурам? Вероятно, одним из способов отстранения является взгляд на музей как на определенную социальную практику, осуществляемую в широком историческом, культурном, дисциплинарном контекстах, характеристика которых даже в самых общих и приблизительных чертах требует темпорального дистанцирования и ретроспективного ракурса. В основании же ретроспективного взгляда на историю науки лежит неустрашимый изъян, связанный с преимуществом, так сказать, «последнего слова» в дискуссии, претендующего на истину. Субъективный в своей основе подход к объекту исследования обозначает позицию антрополога, а следовательно, очерчивает границы его социальной / академической идентичности. В этой связи наиболее рациональная позиция — осознавать ограниченность оценок и интерпретаций рамками личного и академического опыта и помнить, что невозможно игнорировать налет идентичности исследователя на применяемую им методику, а также на собираемый и иерархически структурированный фактический материал.

Памятуя об этих ограничениях, вернусь теперь к анализу тех проблем, с которыми столкнулась музейная этнография во второй половине XX в. Суть их можно кратко выразить словами научного сотрудника ГМЭ народов СССР А.С. Бежковича по поводу экспонирования современного советского быта: «что показать, чем показать и как показать?» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1157. Л. 1. Доклад А.С. Бежковича «Основные принципы построения экспозиций в этнографических музеях», 1950 г.].

Далее будет рассмотрено, как сотрудники музея, включая понятие традиции в различные интерпретационные модели, стремились разрешить конфликт интересов: с одной стороны, музейная этнография, озабоченная преимущественно демонстрацией этнического своеобразия культур, и с другой — предъявляемые к музею идеологические требования показа достижений культуры советского народа. В качестве основных источников привлечены архивные материалы РЭМ: методические пособия, тексты экскурсий, тематико-экспозиционные планы и т.д.

* * *

Почти все экспозиции середины XX в., строившиеся на сопоставлении дореволюционной жизни народов и современной, имели, с точки зрения музейных сотрудников, два очевидных

недостатка — однообразие и «неэтнографичность» «советской части» экспозиций, посвященных разным народам СССР, и их переполненность так называемым вспомогательным материалом: фотографиями, макетами, рисунками, цитатами и т.д. Согласно Генеральному плану 1956 г., современный материал был убран почти из всех экспозиций и объединен в залах, посвященных демонстрации общей советской культуры народов СССР. Открываются выставки и экспозиции «Искусство народов РСФСР» (1957), «Искусство союзных республик» (1960), «СССР — братский союз равноправных народов» (1964), «Современное народное искусство СССР» (1966), «Новое и традиционное в современном народном жилище и одежде» (1972), которые становятся формой музейной эссенциализации новой общности — советского народа.

Одной из главных задач показа современности объявляется «пропаганда языком экспозиций советского образа жизни» [Баранова 1981: 27] — задача, нужно сказать, расшатывающая дисциплинарные устои музейной этнографии. Главная проблема заключалась в том, как показ советской культуры сделать не противоречащим этнографической репрезентации, суть которой заключается в артикуляции этнического своеобразия культуры, проявлявшегося в первую очередь в народных традициях. Но, как правило, традиции, особенно в области верований и обрядовых практик, получали в 1950–1970-е гг. резко отрицательные оценки, ср.: «Охотник (эвенк) был бессилён, беспомощен перед стихийными силами природы, что породило веру в сверхъестественные существа»; «Забывтая, непросвещенная крестьянская масса считала наиболее эффективным средством борьбы с тяжелыми условиями жизни отправление своих магических обрядов» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1944. Л. 10, 14. Методическая разработка по теме экскурсии «Роль религии в жизни народов», 1979 г.]. Вероятно, это послужило одной из причин того, что в очереди строительства экспозиций, посвященных современности, показ «духовной культуры» советского народа занял последнее место — «Современные обряды и праздники народов СССР» были открыты только в 1988 г. Это, на первый взгляд, странным образом не соответствовало распространившемуся в 1960–1970-е гг. среди этнографов убеждению, что последним убежищем «этнической специфики» оставалась духовная культура [Бромлей 1977: 6–7]. В самом деле, в это время главным объектом этнографической науки был провозглашен «этнос», и, соответственно, этнография была сориентирована на изучение в первую очередь этнически маркированных черт культуры и образа жизни народов. А поскольку этот образ жизни подвергался все большей стандартизации и унификации, то этническую специфику следовало

искать главным образом в нематериальной культуре [Алымов 2010]. Но до тех пор, пока этническое своеобразие ассоциировалось с народной традицией, а традиция — с архаикой, имевшей в это время преимущественно негативные коннотации, изучение и тем более музейная репрезентация современной духовной культуры сдерживались идеологическими рамками. В этом смысле выбор музеем в качестве объекта экспонирования современной материальной культуры, легче поддающейся позитивным интерпретациям, вполне закономерен — и это не смотря на утверждения, что быт «коренным образом изменился <...> в большинстве случаев мало сохранилась национальная специфика в одежде и жилище» [Крюкова, Студенецкая 1971: 68].

Одна из объяснительных моделей, позволившая включить в экспозиции по современности традиционные элементы культуры, трактовала традицию как механизм / результат адаптации к географическим условиям, как ответ на «вызов» природы. Подобная интерпретация создавала возможность применения широкого спектра оценочных суждений. В ее рамках сохранение традиций в советской культуре, особенно в ее материальной сфере, объяснялось приспособлением к природным условиям, т.е. акцент делался на рациональной, прагматичной основе традиции.

Собственно говоря, мысль о рациональности традиции была не нова, она восходила еще к Монтескье и Руссо и опиралась на представление об изначальной гармоничности и разумности отношений человека и природы [Гофман 2008: 337]. Будучи чуть позднее эмоционально обогащенной немецким романтизмом, она оказала влияние на идеологию славянофильства и впоследствии оказалась частью патриотической риторики, касавшейся в первую очередь русского народа. К рационалистической трактовке традиции в советское время особенно часто прибегали при описании современной культуры народов Сибири, Средней Азии и Кавказа. Заметная специфика природных условий этих регионов позволила объяснить сохранение традиционных элементов в культуре вполне нейтрально — как результат адаптации народов к суровой окружающей среде. Так, в тематическом плане 1963 г. к экспозиции «Современное народное жилище» сохранение традиционного жилища объяснялось влиянием географической среды и хозяйственной деятельности. Более того, отдельные традиционные навыки объявляются непревзойденными по своей полезности. Например, после неудачных попыток заменить сибирский чум брезентовой палаткой, *балком* (передвижным домиком), «калмыцкой кибиткой», домиком из пенопласта («конструкции Шапошникова») происходит как бы распознавание рацио-

нальных черт традиционного жилища у народов Сибири: «Общесибирский чум имеет ряд ценных качеств, благодаря которым он до сего времени сохраняет свое значение в жизни северных народов. Это, во-первых, простота конструкции, обеспечивающая относительно легкую и быструю установку и разборку его; во-вторых, конусообразная форма, позволяющая сохранять устойчивость чума при ветре любой силы; в-третьих, он имеет относительно небольшой вес и удобен для перевозки на нартах; в-четвертых, чум обладает хорошей вентиляцией» [Файко 1960: 144].

Подобные мотивировки звучали и для объяснения бытования традиционной одежды: «Сохранение [традиционной одежды] в некоторых местах объясняется специфическими природными условиями <...> или сохранением традиционных занятий <...> что требует особой формы одежды, складывавшейся в течение длительного времени в результате народного опыта» [Комплектование 1979: 8]; «Национальная одежда преобладает там, где она связана с природными условиями, формами хозяйства и быта» [АРЭМ Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 2. Тематико-экспозиционный план «Современная национальная одежда», 1963 г.]. Если рассматривать конкретные случаи, то обращает на себя внимание устойчивый вокабулярный описания традиционного костюма, легитимирующий его бытование у современного населения, — одежда характеризуется как *удобная, не стесняющая движений, практичная, целесообразная*. Так, сохранение старой женской одежды на эстонском острове Кихну объяснялось тем, что «шерстяные домотканые юбки, тяжелые и теплые <...> очень удобны и практичны в прохладном климате острова и особенно при поездках по морю» [Калитс 1961: 27]; в Средней Азии узбекские хлопкоробы носят короткие легкие халаты, потому что «южная жара легче переносится в свободной широкой одежде <...> чем в плотно прилегающей» [Студенецкая 1963: 53]; у чабанов «одежда <...> должна быть теплой, удобной, не стесняющей движений, приспособленной для дальних переходов и ночевки на открытом воздухе. Такая одежда выработалась в результате полукочевого образа жизни и до настоящего времени сохраняет национальную форму» [Борозна 1963: 33]. Сходным образом ситуацию в Азербайджане описывает сотрудница музея Э.Г. Торчинская: «До сих пор почти во всех селениях предпочтительными являются широкая в сборку юбка и кофта. В настоящее время эти элементы оказались очень удобными в работе на поле и дома, не стесняющими движений. Можно и сейчас наблюдать, что многие женщины в селениях, даже при наличии стульев в доме, предпочитают сидеть на полу, на ковре, подогнув под себя ногу. В этом называется сила привычки. Сидя пекут хлеб в тендире, стирают.

И в данном случае широкая юбка особенно бывает удобна. Таким образом, очевидно, юбка и кофта в настоящих условиях сохранили целесообразность, необходимость и даже отвечают современному вкусу женщин» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 341. Л. 94–95]. Бытовыми привычками и характером движений, в частности обычаем сидеть на ковре или подушке, объясняется сохранение широкого свободного костюма у народов Средней Азии [Студенецкая 1963: 53].

Тем не менее инерция риторики, обличающей традиции, была столь сильна, что на заседаниях методических советов музея по приему экскурсий давались рекомендации экскурсоводам при работе с посетителями избегать негативных оценок традиционных устоев в области материальной культуры. Например, относительно традиционного костюма, до сих пор бытующего у сибирских народов, в протоколе заседания отмечалось, что «не стоит постоянно подчеркивать примитивность одежды, т.к. она была целесообразна в данных условиях и была воспринята русскими переселенцам» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1563. Протоколы заседаний методического совета ГМЭ народов СССР за 1966 г.]. Более того, даже самые яркие атрибуты «вредных пережитков», например такой символ «закрепощенного положения» женщины, как чадра, в результате рационалистического переосмысления получают вполне законное основание для показа их на экспозиции, посвященной советской культуре. Э.Г. Торчинская, сотрудник музея, описывая свои впечатления от поездки по Азербайджану в 1965 г., отмечала: «Мне приходилось не раз наблюдать женщин в чадре, причем лицо их оставалось открытым. Многие женщины города Нахичевань говорили мне, что светлая чадра из легкой ткани спасает их от палящего солнца (“как у вас в Ленинграде зонтик”))» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 341. Л. 93].

Подобная «деидеологизация» компонентов культуры, приписывание им адаптивных функций к окружающим природным условиям дали основание для попытки перевести понятие «этнические различия» в географическое измерение. В этом случае можно было говорить о достаточно нейтральной в идеологическом отношении локальной вариативности советской культуры. Действительно, этнические символы перекодируются в географические: в Сибири общераспространенными стали малица и унты, на Северном Кавказе — галифе, «кавказская» рубаха, сапоги и папаха, в Средней Азии узбекское женское платье из шелка, «красивое, легкое и удобное в жаркую летнюю погоду <...> стали носить во многих районах киргизки, казашки и русские, живущие в Средней Азии» [Комплектование 1979: 8], а русские павловские головные платки почти повсеместно вошли в среднеазиатский женский костюм. Очень

интересна в этом отношении и практически не изучена роль депортации народов в процессе переинтерпретации этнического в региональное и наоборот. Например, заведующая отделом народов Кавказа Е.Н. Студенецкая в 1965 г. обратила внимание, как депортированные в Киргизию и Казахстан казахские народы переняли многие элементы интерьера среднеазиатского жилища — к примеру, низкие круглые казахские столы на четырех ножках, узбекские *сюзани*, казахские и киргизские ковры, паласы и узорные войлоки, среднеазиатские кумганы, обшитые разноцветной жостью узбекские сундуки и т.д. Причем в некоторых ситуациях, например в случае с тюркоязычными карачаевцами, этому способствовала близость их языка к киргизскому и казахскому, что позволило общаться без посредничества русского языка [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 340. Л. 16, 18]. После возвращения на родину приобретенные традиции стали «своими» и в некоторых случаях, возможно, начинали уже выступать в качестве этнического маркера депортированных народов.

Но помещение традиции в природно-географический контекст предоставляло, пожалуй, все-таки больше простора для негативных оценок ее места в современной жизни. Взгляд на старые традиции с «прогрессистских» позиций преобразует все их отмеченные выше достоинства в недостатки. Рациональность превращается в нерациональность, целесообразность — в избыточность, удобность — в неуклюжесть, полезность — во вредность. Например, как отмечалось в тексте экскурсии середины 1960-х гг., «несмотря на приспособленность, чум обладал рядом отрицательных качеств (дым от очага, антисанитарные условия и т.п.). Все это приводило к заболеваемости значительной части населения» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1944. Л. 11]. Среднеазиатские сандалы, стенные камини и открытые очаги характеризуются как вредные для здоровья [Васильев, Кисляков 1963: 7], северокавказский женский традиционный костюм — как негигиеничный [Студенецкая 1968: 172]; на Северном Кавказе борьба с нагрудниками и поясами мотивировалась «вредом для здоровья, а также тем, что, приобретая эти дорогие предметы, женщины часто отказывали себе в более необходимом» [Студенецкая 1968: 151–152]. Также соображениями неудобства традиционного костюма мотивировалась необходимость перехода тувинцев на городскую одежду: «Старые длиннополые халаты и шубы, приспособленные к кочевому образу жизни, верховой езде, весьма неудобны при ходьбе пешком <...> Молодежь обоего пола <...> не желает носить неуклюжую громоздкую обувь и стесняющий движения длиннополый халат или шубу» [Потапов 1953: 94]. Музейными этнографами предлагалось «вести действенную пропаганду против

устаревших, а порой и вредных частей одежды — головных уборов, приводящих к облысению или колтуну» [Студенецкая 1963: 59].

Но более существенным следствием интерпретации традиции как результата приспособления к природным условиям является рассмотрение ее в качестве показателя зависимости человека от внешней среды. Иными словами, обилие / сохранение традиций, особенно в материальной культуре, — это свидетельство не богатого культурного наследия, а наоборот — отсталости, «бескультурия» или по меньшей мере низкого уровня развития культуры, подчиненности человека природе. Более того, происходит определенная «натурализация» традиции, т.е. она становится в некотором роде природно-географическим атрибутом. Весьма показательны, что на экспозициях, посвященных традиционной культуре народов прежде всего Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии, Северного Кавказа, зачастую акцент делался на изображении природных условий (с помощью живописных панно, фотофризисов). Все это, разумеется, никак не вписывалось в концепцию советской культуры. Одним из способов искоренения традиций выступает борьба с природой и «окончательная победа» над ней. Не случайно в музейном нарративе (экскурсиях, методичках, лекциях, аннотациях и т.д.), повествующем о современной жизни народов СССР, лейтмотивом проходит тема покорения природы, ее кардинального изменения. Из еще довоенного путеводителя можно было узнать, что «трудящиеся СССР изучают и побеждают природу и уже не прибегают к различным магическим приемам, которые были распространены в старой царской России и которые попы всячески пытались сохранить среди народа и после Октябрьской Социалистической революции» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 687. Л. 55. Путеводитель по выставке «Черноземные районы». Упомянувшийся выше Бежкович рекомендовал при строительстве экспозиции «показать, с одной стороны, зависимость человека примитивной культуры от природно-географических условий, а с другой — преодоление этих условий человеком современной, советской высокой культуры. Можно наглядно показать процесс преодоления природных условий советским человеком на примере насаждения лесозащитных полос в степной части нашей страны. В связи с этим можно показать беспомощность крестьянина при капитализме, например, в борьбе с засухой с помощью всяких молебнов, примитивных культов и обрядов» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1157. Л. 13–14]. Одним из следствий грандиозных проектов по «улучшению» природы (освоение целины, мелиорация, рытье оросительных каналов) была определенная детерриторизация части населения и, как результат, в некоторых

случаях расшатывание традиционных устоев жизни. Кроме того, проводились и специальные мероприятия «по селению жителей с гор, из неудобных мест в долины (Закавказье, Северный Кавказ)», создавались переходные типы селений и стационарные постоянные селения для кочевников Казахстана, Киргизии, Туркмении, Севера, Алтая, Дальнего Востока [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 5]. В этом смысле как изменение окружающей среды, так и смена среды обитания выступали в роли инструмента борьбы с традициями.

Все это позволило музейным этнографам переосмыслить понятие границы. На экспозициях по современности республиканские и областные границы представлены как абсолютно проницаемые. Так, в тексте экскурсии к выставке «СССР — братский союз равноправных народов» 1956 г. подчеркивается их консолидирующая функция: «На карте мы видим и другие границы — границы наших союзных, автономных республик и областей. Эти границы видны только на карте. Многие из нас в течение своей жизни не раз пересекали эти границы, даже не замечая их <...> Это границы не разъединяющие, а соединяющие народы в единую семью» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1230. Л. 8]. Артикуляция проницаемости этнических границ на деле означала их затушевывание и перекодировку, столь необходимые для формулирования и репрезентации концепта «советский народ». Чтобы показать «этническое сближение в общесоюзном масштабе» [Комплектование 1979: 19] и складывание надэтнической общности, используются различные риторические стратегии. Согласно одной из них, культура советского народа описывается как культура этнически неокрашенная. Соответственно, и на экспозиции должны быть представлены преимущественно типовое жилище, одежда и утварь фабричного производства, «новые социалистические орудия и машины, облегчающие труд колхозника» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1157. Л. 16]. Общими становятся результаты модернизации жизни: колхозный дом, бытовая техника, современная утварь, городской костюм, которые и получают определение «советские». Несоветскими оказываются традиционные (этнографические) предметы культуры, которые следует показывать в усеченном виде, поскольку, с точки зрения руководства музея, «существует опасность некоторого преувеличения роли национальных традиций в сегодняшней жизни народов, что совершенно недопустимо в музейной экспозиции, обращенной к широкой публике. Музей призван <...> давать правильное представление о масштабах распространения традиционно-бытовой культуры и ее соотношении с современной культурой» [Баранова 1981: 30]. Поэтому при показе современного быта планировалось выставлять «все его части, которые уже

стали вполне социалистическими, и, напротив, сократить показ тех частей этого быта, которые сохранили не только особенности, но и детали старого быта» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1157. Л. 5]. Это означало, что нужно больше показывать занятия и меньше — жилище и отчасти одежду, которые не так сильно подверглись изменениям.

За бортом советской культуры оказалась значительная часть традиционных элементов жилища, утвари, одежды и т.д. Более того, как уже отмечалось, сохранение традиционных черт в культуре рассматривалось как признак «некультурности» населения: «Оленеводство все еще [связано] с кочевым образом жизни, что отрицательно сказывается на развитии культуры и благоустройстве быта. Кочевая жизнь и в условиях социализма задерживает рост культуры» [Потапов 1960: 26]. И наоборот, из методического пособия по комплектованию современных этнографических материалов можно было узнать, что «применение в убранстве наряду с традиционными предметами новых материалов и мебели <...> отражает общий рост благосостояния и повышение культурного уровня народа» [Комплектование 1979: 19]. Электрическое освещение, отопление, проникновение в быт фабричной мебели, радиоприемников, сепараторов, электроплиток, электроутюгов с одновременным исчезновением из обихода традиционной хозяйственной утвари — все это свидетельствовало о высокой культуре советского народа [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 28; Маслова, Сабурова 1960: 134]. Прорубание окон в старых домах на Северном Кавказе сделало их «приветливее снаружи» и уютными внутри, а устройство дверей между смежными жилыми помещениями символизировало изменения в семейном укладе [Кобычев 1968: 125]; распространение на Северном Кавказе женского нательного белья, покупной обуви и чулок взамен традиционного женского костюма должно было способствовать формированию культуры личной гигиены [Студенецкая 1968: 172]. Таким образом, благоустроенное жилище и «рационализованная» одежда стали визуальными признаками «культурности» народов, одновременно символизируя отказ их от традиционных устоев быта.

Некоторые этнографические предметы, выступавшие своего рода манифестантами различных культурных традиций, приобрели устойчивые негативные коннотации в музейном дискурсе, во многом продолжавшем традиции эволюционистских построений начала века. Так, *лапоть*, превратившийся в этнографическую метонимию русской деревенской культуры, стал символом отсталости и некультурности. Отсюда звучащая в музейной книге отзывов критика демонстрации в «советской» части экспозиции «неподобающей» обуви на ногах

колхозника. В этой связи С. Алымов приводит интересный факт критики отделом науки ЦК работы журнала «Советская этнография»: «Вместо того чтобы показывать новые отношения людей в процессе социалистического производства, журнал публикует статьи, в которых рассказывается, что колхозники по-прежнему ходят в лаптях, что свидетельствует якобы об “устойчивости национальных традиций” и “сохранении национального колорита”» [Алымов 2010]. Еще меньше «повезло» элементам костюма, которые могли служить этнокультурными символами, — *чачвану*, *парандже* у узбеков, *бёрыку* у туркмен, *чадре* у азербайджанцев и аджарцев, *яшмаку* у армян, азербайджанцев и туркмен, *шимакши* у марийцев, *ласнику* у мордвы-мокши, *пулаю* у мордвы-эрзи. Против их ношения велась довольно жесткая борьба, формы которой нашли свое отражение и на экспозиции — например, были выставлены фотографии публичного сожжения перед сельсоветом традиционных головных уборов [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 6].

Вообще сохранение так называемой национальной одежды связывалось с такими представителями малопрестижных профессий, как пастух, охотник, рыбак, оленевод, со старшим поколением и с «религиозно-бытовыми пережитками и запретами (паранджа, чачван, чадра, яшмак и др.), что доказывает необходимость борьбы с ней» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 1–15]. Здесь важно отметить тенденцию к «темпорализации» традиций, т.е. традиции помещаются на линейку времени и привязываются к прошлому, отжившему.

Таким образом, выстраивается ценностная дихотомия: традиция / модернизация, причем последняя выступает как действенное средство в борьбе со старыми традициями. Так, электрификация поможет уничтожить у сибирских народов «суеверия, невежество и грязь» [АРЭМ. Ф. 2. Оп.1. Д. 1230. Л. 20]; выполнение новых видов сельскохозяйственных работ «осевшими» скотоводами заставит их отказаться от «неудобных» долгополых халатов и шуб [Потапов 1953: 94]; создание постоянных поселений в результате проведения послевоенной кампании по переселению кочевников Казахстана, Киргизии, Туркмении и охотников и оленеводов Сибири в стационарные жилища позволит ликвидировать «культурную отсталость» кочевников, а внедрение в их быт вместо открытого очага или сандала более «прогрессивной» печи благотворно скажется на здоровье [Васильев, Кисляков 1962: 7]. Еще в 1932 г. И.В. Виноградовым предлагалось заменить сибирский чум «калмыцкой кибиткой», а в конце 1950-х Л.И. Файко сконструировал чум на основе из алюминия *тордах* — эти и другие «усовершенствования» с разной степенью успешности внедрялись в быт населения Сибири, поскольку «всего этого требует развитие

оленоводства» [Файко 1960: 148]. Все это сопровождалось «окультуриванием» оленеводов, ведь «им приходится за короткое время усваивать много новых бытовых навыков, приемов ведения домашнего хозяйства. Не так просто, например, было научиться правильно топить печь, поддерживать чистоту и порядок в помещении, создать соответствующий уют» [Вдовин 1963: 45].

Изменения, которые демонстрировались на экспозиции как свидетельство модернизации / советизации, коснулись и внутреннего убранства дома: «В центральных районах, в Сибири в городских и сельских квартирах в большинстве случаев стены оклеиваются обоями. На юге в Средней Азии расписываются по трафарету и белятся. Широко распространены в домах комнатные растения, даже у бывших кочевников — казахов и киргизов — под влиянием русского и украинского населения; занавески на окнах, портреты и плакаты, много книг, скатерти и ковры, радиоприемники, телевизоры, проигрыватели» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 30]. Показ же традиционных предметов интерьера в современном жилище, например у скотоводов (торбы, *чувалы*, мешки, *тускиизы*), предполагал акцентирование только их эстетических функций [Морозова 1963: 46]. Такой же подход осуществлялся и в отношении экспонирования традиционной одежды — акцентировались лишь сугубо утилитарные ее функции, как в случае с чадрой, либо ее фольклоризированный вариант, используемый, например, на свадьбе. Изменение предметного окружения человека, по мысли экспозиционеров, оказало влияние на его повседневное поведение. В тематическом плане экспозиции «Современное народное жилище» (1963) утверждалось, что с появлением новой обстановки и утвари у народов Кавказа и Средней Азии «частично изменяются и старые обычаи (еда за столом, употребление ложек, сон на кровати молодых членов семьи и др.)» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 29].

Присущее «модернизационному» дискурсу подчеркивание необходимости борьбы с традициями свидетельствовало в свою очередь об устойчивости последних, что было очевидно в это время для многих наблюдателей. Так, известный сибиревед Л.П. Потапов отмечал в 1960 г., что «уже обращалось внимание на то, что в среде нашего колхозного крестьянства наблюдается тенденция сохранения традиционных национальных форм материальной культуры (различных предметов домашней утвари, некоторых видов одежды, кушаний, приемов приготовления пищи и т.д.)» [Потапов 1960: 26]. Сохранение, а в некоторых случаях (война, депортация) и актуализация традиционных устоев потребовали пересмотра их оценки. Это также было необходимо для решения задач экспонирования в музее совре-

менности, поскольку показ только «типовых» компонентов советской культуры шел вразрез с институализированным музейной традицией предметом экспонирования — этнической культурой. Крайне важно было обозначить этнографическую перспективу показа советской действительности. На помощь приходит понятие «прогрессивные традиции». Оценки традиции дифференцируются: есть хорошие, рациональные народные традиции, которые нужно поддерживать, и есть вредные, иррациональные «остатки прошлого» и «суеверия». Причем использование «полезных» традиционных предметов быта нужно не только поддерживать, но и развивать «путем их производства и продажи населению» [Потапов 1960: 26]. В такой перспективе советская культура приобретала этническое измерение — эта культура прогрессивных национальных традиций, которые были отобраны, поддержаны и развиты государственной политикой.

Для того чтобы включить в экспозицию по современности объекты традиционного образа жизни, надо было их «упростить», поскольку, как уже говорилось выше, традиционной одежде, утвари, жилищу приписывались сложность и неудобность. Подобная трактовка удивительным образом сосуществовала с взглядом на традиции как результат адаптации человека к окружающим его природным условиям. Эти привнесенные изменения затрагивали прежде всего быт: пропаганда городских форм одежды, создание кружков и курсов по шитью одежды, проведение на Северном Кавказе кампании «Пальто горянке» в качестве меры по борьбе с обычаем запрета ношения теплой одежды для девушек и молодых женщин [Студенецкая 1968: 170]; реформирование у мордвы и марийцев традиционного костюма в сторону его «упрощения и рационализации» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 5]. В аннотации к экспозиции по современной одежде рационализация сопрягается с эстетизацией: «Привнесение нового в современный костюм идет по линии сочетания эстетических требований (желание сохранить, в некоторых случаях обогатить национальный колорит) с рациональными. Имеется тенденция упростить сложные и устаревшие формы одежды и ввести в нее предметы фабричного изготовления. Тем самым создается новый тип костюма» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1461. Л. 16].

* * *

Очевидно, что понятие традиции во многом было проблематизировано в отечественной этнографии переориентацией ее на изучение «социалистического быта», что в конце 1950-х — начале 1960-х гг. нашло свое отражение в содержании выпусков журнала «Советская этнография». В музейном же дискурсе

обращение взора этнографов к «живой традиции» было вызвано задачей ее этнографической репрезентации. Необходимо было дозированное включение в экспозицию традиционных компонентов, поскольку этнографическое экспонирование предполагает очерчивание этнических различий, наиболее ярко выраженных в так называемой традиционной культуре. Музейным сотрудникам приходилось делать нелегкий выбор: решать, какие компоненты традиционной материальной культуры можно показывать, а какими следует пожертвовать. Нелегкий — потому что предпочтение в изучении и экспонировании традиционно отдавалось экзотической архаике. Об этом откровенно говорил Бежкович: «Хорошо известно, какую слабость питают этнографы к примитивам, пережиткам. И это понятно. Слабость эта естественна, ибо примитивы — это реликты быта» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1157. Л. 45]. Даже при строительстве классических этнографических экспозиций приходилось действовать с оглядкой, поскольку культура подвергалась ретроспективной оценке, т.е. оценке с позиций советского настоящего. Так, чуть было не исключили темы шаманизма, поскольку, «совершая шаманские камлания, они вели на них антисоветскую пропаганду, усиленно пытались возродить старые родовые традиции, используя их как средство антисоветской деятельности» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 343. Л. 7]. Особенно пострадала русская экспозиция, на которой обрядовая сфера культуры была показана в сильно редуцированном виде, что дало повод посетителям написать в книге отзывов следующее: «Поражен убожеством русской нации. Осматривая музей и сравнивая отделы, видел, что буряты, чукчи и все остальные народы, населявшие бывшую “Российскую империю”, были богаче и своей историей, и культурой производства, имели какие-то верования в отличие от русских; кроме посконной рубахи у них, видно, ничего и не было» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1638. Л. 19. Книга отзывов, 1968–1969 гг.]; «Был очень удивлен тем, что быт и жизнь русского народа изображены в исключительно темных красках. Те рубища, которые выставлены как одежда крестьян или рабочих, очевидно, взяты из помойной ямы <...> а дистрофические фигуры не создают облика великого русского народа <...> И при царизме русский народ был чистоплотный, трудолюбивый, и при большой бедности все же одевался со вкусом, хотя и небогато. Отдел бывших угнетенных, колониальных народов значительно лучше представлен и смотрится с большим интересом» [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1353. Л. 15 об. Книга отзывов, 1959–1960 гг.].

Тем не менее, несмотря на то что во имя советского настоящего и будущего частично обесценивалось прошлое, поскольку доминировала идея разрыва с прошлым, а выставочная страте-

гия стремилась отвечать потребности официальной идеологии в преодолении различий культур народов СССР, музей в силу самой своей природы всегда оставался легитимным прибежищем традиций. Причем не просто прибежищем, а местом, где они изучались, (ре)конструировались и репрезентировались. Наличие противоположных интерпретаций традиции необязательно свидетельствует о встраивании их в ту или иную идеологическую парадигму или о подчинении решению ситуационных конъюнктурных задач. Скорее это указывает на аморфность и подвижность границ определения традиций, обусловленных тем, что жизненный опыт самих исследователей включает их в себя, и, следовательно, эмоциональный регистр, «сладостное чувство ностальгии» [Гофман 2008: 334] становится немаловажным фактором в отношении к традициям, их изучению и интерпретации.

Идеологическое давление приводило музейных этнографов к переосмыслению концептуальных рамок категории традиции, но музей никогда не отказывался от своего интереса к традициям, не только «инвентаризируя» все их многообразие, но и делая традиции — через их визуализацию в музейных стенах — частью публичного пространства.

Список сокращений

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея

НЛО — Новое литературное обозрение

СЭ — Советская этнография

Библиография

- Альмов С.* Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // НЛО. 2010. № 106 <<http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/alk7.html>>.
- Баранова И.И.* Показ современности в ГМЭ народов СССР (поиски и проблемы) // СЭ. 1981. № 2. С. 25–35.
- Борозна Н.Г.* Изменения в хозяйстве узбеков долины Карфинигана // СЭ. 1963. № 1. С. 26–38.
- Бромлей Ю.В.* К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // СЭ. 1977. №. 1. С. 3–18.
- Васильев Г.П., Кисляков Н.А.* Семья и быт у народов Средней Азии и Казахстана в период строительства социализма и коммунизма // СЭ. 1962. № 6. С. 3–16.
- Вдовин И.С.* Некоторые данные о современном хозяйстве и культуре чукчей // СЭ. 1963. № 2. С. 39–48.
- Гофман А.Б.* Социология традиции и современная традиция // Россия реформирующаяся. М.: Институт социологии РАН, 2008. Вып. 7. С. 334–352.

- Калитс В.Я.* Новые черты в быту крестьян острова Кихну // СЭ. 1961. № 3. С. 20–33.
- Кобычев В.П.* Города, селения, жилище // Культура и быт народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1968. С. 91–150.
- Комплектование, научное описание и экспозиционно-выставочная пропаганда этнографических материалов современного периода: Научно-методические указания для исторических и краеведческих музеев / Сост. Г.Н. Бабаянц, Д.А. Горб, Е.Н. Студенецкая и др. Л.: Государственный музей этнографии народов СССР, 1979.
- Крюкова Т.А., Студенецкая Е.Н.* Государственный музей этнографии народов СССР за пятьдесят лет советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. М.: Госкультпросветиздат, 1971. С. 9–120.
- Маслова Г.С. Сабурова Л.М.* Этнографическое изучение русского колхозного крестьянства Восточной Сибири в 1957–1959 годах // СЭ. 1960. № 5. С. 118–128.
- Морозова А.С.* Современное народное жилище СССР (по материалам Государственного музея этнографии народов СССР) // СЭ. 1963. № 2. С. 40–47.
- Студенецкая Е.Н.* О современной народной одежде // СЭ. 1963. № 2. С. 48–60.
- Студенецкая Е.Н.* Одежда // Культура и быт народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1968. С. 151–184.
- Платт К.М.Ф.* Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста // НЛО. 2010. № 106. <<http://magazines.russ.ru/nlo/106/ke4.html>>.
- Потапов Л.П.* Социалистическое переустройство культуры и быта тувинцев // СЭ. 1953. № 2. С. 76–102.
- Потапов Л.П.* Задачи этнографического исследования народов Сибири // СЭ. 1960. № 2. С. 21–33.
- Файко Л.И.* Об усовершенствовании кочевого жилища народов Севера // СЭ. 1960. № 2. С. 144–150.