

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ордена
Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-

Маклая

Российской академии наук

На правах рукописи

Маслов Денис Владимирович

**ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ
КУЛЬТУРЫ АЛТАЙЦЕВ**

Специальность 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология
Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
д.и.н., проф., Д.А. Функ

Москва – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1 ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ АНТРОПОЛОГИИ / ЭТНОЛОГИИ	21
1.1. Городские алтайцы: статистический и этнологический анализ	21
1.1.2. Культура между городом и деревней.....	35
1.2. Музей и проблема репрезентации культуры	38
1.3. Музеи Республики Алтай в контексте музеологических классификаций....	53
1.4. «Маленький» музей: краеведческий, общественный, локальный	63
ГЛАВА 2.ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ	80
2.1. Музей и локальная идентичность	80
2.2. Музей как социальное событие.....	94
2.3. Музеи и туризм	107
Выводы.....	131
ГЛАВА 3. ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И КУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ.....	134
3.1. Изобретая алтайскую национальную кухню	136
3.2. Воображая традиционное жилище алтайцев	150
3.2.1 Музей как <i>айыл</i>	159
3.2.2.Жилище как образ жизни	166
3.3. Музей и гибридизация устной культуры	173

Выводы.....	191
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	194
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	204
ПРИЛОЖЕНИЕ № 1: ФОТОГРАФИЧЕСКИЕ И ИЛЛЮСТРАТИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	221
ПРИЛОЖЕНИЕ № 2 КАРТЫ	263

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В постсоветский период российская этнология активно расширяла границы своего проблемного поля, но тема этнической культуры по-прежнему составляет фундамент дисциплины¹. Дискуссии вокруг содержания понятий этнос и этничность, формирования и развития постсоветских форм национализма в республиках Российской Федерации и других странах СНГ всеохватывающе и глубоко отразили процессы, изменявшие публичное значение этнической культуры².

В рамках этого направления в развитие проблем и методологии этнологии свой вклад вносили и сибирские материалы. Исследования постсоветской жизни как коренных малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока, так и народов, получивших политическую институционализацию в форме республик, позволяли продемонстрировать различные стороны трансформации значений этнической культуры. Алтай, наряду с четырьмя другими республиками Сибири³, в современный пореформенный период был местом, где, с точки зрения этнологов, на состояние и развитие этнической культуры активно влиял процесс «национально-культурного возрождения». Особенно ярко этот процесс освещён в некоторых работах А. Халембы⁴, Л. Брожа⁵, И.В. Октябрьской и Е.В. Самушкиной⁶, а также С.П. Тюхтеновой⁷.

¹ Соколовский С.В. Зеркала и отражения или еще раз о ситуации в российской антропологии // Антропологический форум. СПб., 2014. № 20. С. 143 – 187.

² Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально – культурной антропологии. М.: Наука. 2003; Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. Москва: Новое литературное обозрение, 2006; Абашин С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007; Абашин С. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. М.: Новое литературное обозрение, 2015; Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. М. 2016. № 5. С.5 – 22.

³ Республика Алтай, Республика Бурятия, Республика Тыва, Республика Хакасия, Республика Якутия.

⁴ Halemba A. The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion. London, New York: Routledge, 2006; Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // Sibirica. 2003. № 3(2). P. 165–182.

⁵ Broz L. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. // Inner Asia. 2007. № 9. P. 291–310; Broz L. Substance, Conduct, and History: “Altaian-ness” in the Twenty-First Century // Sibirica. 2009. Vol. 8, №. 2, P. 43–70; Broz L.,

В российской и зарубежной этнологии и антропологии методологическим инструментом описания и анализа современного состояния этнокультурных процессов, в том числе тех, которые в целом характеризовались как «национально-культурное возрождение», была теория национализма. К середине нулевых годов процессы, характерные для периода «национально-культурного возрождения», как минимум в Республике Алтай, изменились. Расширяющееся потребление, возросшая мобильность, делокализация коммуникации создали новые пути изменения и развития этнической культуры как явления в современном мире. Эти векторы изменения этнической культуры показывают, что конструированием национальных сообществ, созданием унифицированных культурных образов, актуализацией этнических идентичностей и повышением значения последних в эмоциональной жизни людей современное состояние этнической культуры не исчерпывается. Вместе с этим методология национализма начинает терять свою эвристическую ценность для понимания этнической культуры в период «после «национально-культурного возрождения»».

Республика Алтай, где были собраны материалы, составившие основу для написания этой диссертации, является интересным примером появления и развития новых сфер востребованности этнической культуры в постсоветском обществе. Вторая половина 2000-х годов для Республики Алтай была периодом заметных социальных, экономических и культурных преобразований, не связанных напрямую с национальной интеграцией, но все же влиявших на

Habeck J.O. Siberian Automobility Boom: From the Joy of Destination to the Joy of Driving There // *Mobilities*. 2015. № 10:4, P. 552 – 570.

⁶ Октябрьская И.В., Самушкина Е.В. Общественное движение в Республике Алтай: традиционализм и проблема мобилизации этничности // *Вестник НГУ*. 2006. № 5(3). С. 98 – 107; Самушкина Е.В. Новые национальные праздники как один из способов символического воспроизводства этничности // *Проблемы истории, филологии, культуры*. 2009. № 1. С. 581 – 595; Самушкина Е.В. Символические и социо-нормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия (конец XX – начало XXI в.). Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2009.

⁷ Тютенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009; Тютенева С.П. Деньги-бумага, человек-золото // *Этнографическое обозрение* 2009. № 2. С. 16 – 22.

этническую культуру алтайцев. В это время социальное расслоение стало заметно не только в экономической сфере, но и в формировании различных образов жизни. Отчетливо проявляются последствия влияния миграции молодежи из сельской местности в город на этническую культуру и социальное усложнение. Наконец, ярким изменением, непосредственно влиявшим на социальную и этнокультурную сферу, стало развитие туризма, которое рассматривается многими жителями Республики Алтай как вызов этнической культуре.

Как и в других регионах Российской Федерации, в Республике Алтай появились институты и практики, которые в условиях происходящего социального усложнения формируют новые, нехарактерные для условного «традиционного» общества, способы трансляции знаний об этнической культуре и наделения этнической идентичности актуальным культурным смыслом. Говоря иначе, солидарность постсоветского общества, внутри которого стремительно множатся социальные границы и появляются различные образы жизни, поддерживается не только чувством единой этнической идентичности и языка. Активная роль в этом процессе принадлежит инструментам репрезентации этнической культуры.

Сегодня можно наблюдать особенный интерес к исследованию работы институтов репрезентации культуры и их влияния на модели поддержания солидарности в постсоветском обществе. Интерес к научному пониманию институтов репрезентации культуры можно найти в ряде работ на материалах сибирского региона, основной проблемой которых была не этничность сама по себе, а постсоветское состояние культуры и общества⁸. Частью этого интереса

⁸ Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. Москва : Наталис, 2010. 382 с.; *Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*/ Eds. Brian Donahoe and Joachim Otto Nabeck. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2011. 336 p; Практика постсоветских адаптаций народов Сибири / Российская акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; [отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпяя]. Москва : [б. и.], 2006. 228 с.; Андерсон Д. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 247 с.

стали и исследования музеев в российской этнологии. За последние годы этой теме были посвящены специальные номера ведущих периодических изданий⁹. Десятками исчисляется количество научных работ, освещающих эту тему¹⁰.

На этом фоне появление локальных музеев в Республике Алтай в период после «национально-культурного возрождения» делает обращение к их описанию и анализу актуальным сразу по нескольким причинам. Это не только статистически заметное явление регионального масштаба, анализ которого актуален в силу современности явления и имеет научную ценность сам по себе. Он актуален и в контексте современных этнологических исследований моделей солидарности постсоветского общества, поскольку музеи – один из инструментов репрезентации этнической культуры.

Степень разработанности темы исследования. Эта работа посвящена исследованию и анализу современного состояния культуры и общества

⁹ Музейная антропология // Этнографическое обозрение. 2010. № 4; Этнографические музеи сегодня // Антропологический форум. 2007. № 6.

¹⁰ Гаврилова К.А. Этнический активизм и локальные стратегии производства этнической культуры в марийских деревнях Кировской области Дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.07 / Гаврилова Ксения Андреевна; [Место защиты: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. Санкт-Петербург, 2016. 352 с.; Куприянов П.С. Образ традиционной культуры в историческом музее: производство, особенности и функции // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. с.11 – 26; Мельникова Е.А. Локальное прошлое на границе национального: краеведческие музеи Северного Приладожья в постсоветское время // Антропологический форум. 2015. № 25. С. 9 – 41; Юдин Г.Б., Колошенко Ю. А. Стратегии производства туристического опыта в малом городе: локальное сообщество и символическое конструирование в городе Мышкин // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. №5; Донован В. «Идя назад, шагаем вперед»: краеведческие музеи и создание местной памяти в Северо-Западном регионе. 1956–1981 // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 379 – 402; Ляльская Е. О "бабушках", модели священного места и музейной этнографии (по материалам экспедиций 2006-2007 гг. в Ямало-Ненецкий автономный округ) // Nomen est omen: Сборник статей к 60-летию Николая Борисовича Вахтина (от непослушных учеников). СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2010. С. 161 – 177; Соснина О., Ссорин-Чайков Н. Постсоциализм как хронотоп: постсоветская публика на выставке «Дары вождям» // Неприкосновенный запас. 2009. № 2(64). С. 207 – 226; Абашин С. Мустакиллик и память об имперском прошлом - проходя по залам ташкентского Музея памяти жертв репрессий // Неприкосновенный запас. 2009. № 4(66) С. 37–54; Oushakine S.A. The Politics of Pity: Domesticating Loss in a Russian Province // American Anthropologist. 2009. Vol. 108, No. 2. P. 297 – 311; Кимеев В.М. Экомuzeи Притомья и сохранение этнокультурного наследия : генезис, архитектоника, функции : диссертация ... доктора исторических наук : 07.00.07 / Кимеев Валерий Макарович; [Место защиты: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. Санкт-Петербург, 2009. 574 с. Кузнецов А. Антропология современного провинциального музейного сообщества (На примере историко-краеведческих музеев г. Ульяновска) // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. М., 2008. С. 258 – 266; Байбурун А.К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1(33). С. 138 – 145; Bloch A. Authenticating Tradition: Material Culture, Youth and Belonging in Central Siberia // Museum Anthropology. 2000. № 23(3). P. 42 – 57.

алтайцев¹¹, поэтому в первую очередь следует охарактеризовать этнографические работы об этой культуре. Корпус этих работ достаточно обширен и имеет долгую, почти трехвековую историю. Учитывая специфику объекта исследования, моё основное внимание было сосредоточено на изучении работ, освещающих материальную и праздничную культуру алтайцев.

Работы Г.И. Спасского¹², А.М. Горохова¹³, П.А. Чихачева¹⁴, В.И. Вербицкого¹⁵, В.В. Радлова¹⁶, Г.Н. Потанина¹⁷, А.В. Адрианова¹⁸, С.П. Швецова¹⁹ представляют собой первые исследования культуры народов, проживавших на территории Республики Алтай в XIX веке. Следует отметить, что, несмотря на принципиальную ценность трудов этих учёных для алтаистики, не все они одинаково информативны с точки зрения специфического интереса к таким элементам этнической культуры как праздничная культура и мир вещей. Исследователи первой половины XIX века уделяли больше внимания религиозным концепциям аборигенов Алтая, их языку и фольклору, в то время как систематическое и детальное описание материальной культуры, социальных отношений, хозяйственного уклада отходило на второй план. Важное исключение составляет работа В.В. Радлова, в которой собран богатый материал относительно

¹¹ В этнологической литературе этноним алтайцы используют двояко. С одной стороны, он применяется для описания совокупности коренных народов Республики Алтай. С другой стороны, в более строгом смысле, алтайцами называют самую многочисленную этническую группу коренных народов республики – *алтай-кижи*. Кроме этого, со второй половины XIX века коренные народы Алтая принято разделять на южную (*алтай-кижи, теленгиты, телёсы и телеуты*) и северную (*кумандинцы, челканцы, тубалары*) группы. См. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 375.

В этой работе описывается и анализируется современное состояние культуры *алтай-кижи* и *теленгитов*, по этой причине, при характеристике работ об этнической культуре алтайцев, я концентрируюсь на трудах, посвященных культуре *алтай-кижи* и *теленгитов*.

¹² Спасский Г.И. Путешествие к алтайским калмыкам в 1806 г. // Сибирский вестник. СПб., 1819. Ч.4. С.15 – 40.

¹³ Горохов А.М. Краткое этнографическое описание Бийских или Алтайских калмыков // Журнал МВД. – СПб., 1840. Ч.38.Кн.10. С.45 – 55.

¹⁴ Чихачев П.А. Путешествие в восточный Алтай. М.: Наука, 1974.

¹⁵ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сб. этнографических статей и исследований. М.: Скоропеч. А.А. Левенсон, 1893.

¹⁶ Радлов В.В. Из Сибири. М.: Наука, 1989.

¹⁷ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005.

¹⁸ Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1883 г. по поручению Императорского Русского географического общества и его Зап.-Сибирского отдела членом-сотрудником А. Адриановым : Предварит. отчет. Омск : тип. Окр. штаба, 1888.

¹⁹ Швецов С.П. Горный-Алтай и его население. Барнаул, 1900. Т.1.

пищи, одежды и жилища, бытовавших у алтайцев в середине – второй половине XIX в.

Первая половина XX в. ознаменована появлением плеяды учёных, написавших классические этнографические труды по культуре алтайцев. Так, уникальные материалы по духовной и музыкальной культуре алтайцев оставил А.В. Анохин²⁰. Институционализировавшаяся советская этнография активно развивалась благодаря исследованиям аборигенов Южной Сибири, в том числе алтайцев, проводившимся Н.П. Дыренковой²¹, С.А. Токаревым²², Л.П. Потаповым²³. В статьях и книгах этих учёных культура аборигенного населения Алтая представлена наиболее систематично. Особую важность для этого исследования имеют труды Л.П. Потапова, посвящённые целостному описанию пищи, одежды, жилища народов Алтая (многие из этих работ были созданы и во второй половине XX в.)²⁴ Кроме этого, отношения обмена и взаимопомощи, важные для современной социальной жизни алтайцев, не могут быть поняты адекватно без знания работ всех перечисленных учёных, посвящённых этой теме.

Алтайская этнография второй половины XX в., наиболее яркими представителями которой были Л.П. Потапов, Е.М. Тощаклова и Н.И. Шатинова, представляет исключительную ценность сразу по нескольким причинам. Монографии Е.М. Тощакловой и Н.И. Шатиновой являют собой исследования, из которых можно почерпнуть информацию об изменениях культуры алтайцев,

²⁰ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910 – 1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1994.

²¹ Дыренкова Н.П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С.247 – 259; Дыренкова, Н.П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // Советская этнография. 1937. №4. С.19 – 27.

²² Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. М.-Л., 1936.

²³ Потапов Л.П. Поездка в колхозы Чемальского аймака Ойротской автономной области. Ленинград: Изд-во Академии Наук СССР, 1932; Потапов Л.П. Очерки истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933; Потапов Л.П. Пережитки родового строя у северных алтайцев. Л., 1937; Потапов Л.П. Одежда алтайцев // Сборник музея антропологии и этнографии. М., 1951. Вып. XIII. С. 5 – 59; Потапов Л.П. Пища алтайцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. М., 1951. Вып. XIV. С. 37 – 71.

²⁴ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969; Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев: (Отражение древнетюрк. культуры в традиц. охотничьем промысле алтайцев). СПб.: МАЭ РАН, 2001.

проходивших в послевоенный период. Авторы формально концентрируются на «традиционных» чертах современной им народной культуры, то есть на различных элементах этнической культуры, которые сохранялись в повседневной жизни алтайцев во второй половине XX века²⁵. Мне кажется показательным, что интересы авторов как начала, так и конца этого периода, имели ярко выраженную тенденцию к описанию отношений в семье, ценностей и норм определяющих функционирование этого социального института. Возможно, это показывает, что в советский период этническая культура, лишившись содержательной публичности, кроме той, которую создаёт искусство, и профессиональная сфера культуры, была глубоко семейной.

К 90-м годам XX века алтайская этнография имела уже несколько магистральных путей развития. Один из них шёл в рамках традиционного этнографического описания, сложившегося в первой половине и устоявшегося в начале второй половины XX века. Это характерно для работ В.П. Дьяконовой²⁶, Н.А. Тадиной²⁷, Е.Е. Ямаевой²⁸, В.Н. Муйтуевой²⁹. Другое направление, активно развивающееся и сегодня, видело своей целью – путём привлечения новых данных – переосмыслить представления об этногенезе, этнической истории, религиозных воззрениях алтайцев, их фольклоре. Среди представителей этого направления стоит отметить работы Л.И. Шерстовой³⁰, Э.Л. Львовой, А.М. Сагалаева и И.В. Октябрьской³¹, Д.В. Арзютова³², Д. Ю. Доронина³³. В этот же

²⁵ Тощакова Е. М. Кожаная и деревянная посуда и техника её изготовления у южных алтайцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 182 – 198; Тощакова Е.М. Заметки о современном семейном быте у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука Сибирское отделение, 1978. С.65 – 70; Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 1978; Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1981.

²⁶ Дьяконова В.П. Алтайцы: (Материалы по этнографии теленгитов Горного-Алтая). Горно-Алтайск: Юч-Сумер, 2001.

²⁷ Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX – XX вв.). Горно-Алтайск: Юч-Сумер, 1995.

²⁸ Ямаева Е.Е. Мифы алтайцев // Фольклорное наследие Горного Алтая Горно-Алтайск, 1989. С. 172 – 181.

²⁹ Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004.

³⁰ Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии Сибири. Томск : Томский гос. ун-т, 2010.

³¹ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1988.

период важное место заняли работы, опирающиеся на материал, собранный не качественными, а количественными методами³⁴.

Наконец, ряд исследователей предприняли успешные попытки расширить предметное поле. Изменения в культуре алтайцев (под воздействием политических свобод, новых возможностей коммуникации и в то же время социально-экономического упадка) не кажутся им движением по оси «сохранение – потеря» этнической культуры. Напротив, в своих работах они подчёркивают гибкость культуры, адаптирующей новые для неё объекты в привычное смысловое поле, и вместе с тем учитывают процессы вовлечения элементов этнической культуры в сферу политики и изменение традиционных представлений в связи с трансформациями социального и экономического характера.³⁵ Так, С.П. Тюхтенева, анализируя развитие этнической культуры алтайцев с 60-х годов XX в. до настоящего времени, критикует применение к этому процессу унифицирующей категории «возрождение» и предлагает видеть несколько этапов, различающихся между собой прежде всего мотивами людей, влиявших на культурные изменения.

³² Арзютов Д.В. Тагыл: локальный ландшафт и выбор ритуального места у алтайцев // Горы и границы: Этнография посттрадиционных обществ. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2015. С. 256 – 295; Арзютов Д.В. Слово письменное и печатное: социальная жизнь нарративов и конструирование «национальной религии» на Алтае // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. / Отв. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во ЕУ СПб, 2015. С.104-132.

³³ Доронин Д.Ю. Товарообмен, взаимопомощь и доля у алтайцев в постсоветский период // Торговля в этнокультурном измерении: Материалы XIV Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2015. С. 140–144.

³⁴ Нечипоренко О.В., Вольский А.Н., Сельские локальные сообщества Горного Алтая: современное состояние, проблемные ситуации. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2002; Екеев Н.В. Алтай: история и культура: (избранные труды). Горно-Алтайск: БНУ РА "Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова", 2015.

³⁵ Halemba A. The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion. London, New York: Routledge, 2006; Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // Sibirica. 2003. № 3(2). P. 165–182; Broz L. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. // Inner Asia. 2007. № 9. P. 291–310; Broz L. Substance, Conduct, and History: “Altaian-ness” in the Twenty-First Century // Sibirica. 2009. Vol. 8, № 2, P. 43–70; Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009; Енчинов Э.В. Обычай избегания в алтайской культуре // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. М.: Стратегия, 2006. С. 243 – 254; Енчинов Э.В. Трансформация поселений и жилищ коренных жителей Горного Алтая в конце XX – начале XXI вв // Исторический вестник: сборник научных трудов. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2013. С.14 – 21.

Наряду со специальной литературой необходимо отметить работы, в которых этническая культура алтайцев изучалась в межкультурном контексте³⁶.

Описание этнографического материала, полученного во время полевых работ, лежит в основе диссертации. Тем не менее, те вопросы, которые обрамляют исследовательскую перспективу работы и задают в ней вектор движения мысли, происходят из корпуса теоретических текстов, ставших классическими для социальной и гуманитарной мысли³⁷.

Объект и предмет. Объектом настоящего исследования выступает репрезентация этнической культуры в публичной и повседневной сферах жизни алтайцев. Предметом настоящего исследования являются модели и практики, посредством которых репрезентации этнической культуры алтайцев в локальных музеях формируют и поддерживают социальные отношения и культурные изменения.

Цели и задачи работы. Целью диссертационной работы является изучение репрезентации этнической культуры алтайцев в локальных музеях.

Для достижения указанной цели необходимо выполнить следующие **задачи**.

Во-первых, выбрать методологический инструментарий, который позволит должным образом описать и проанализировать модели и практики, посредством которых репрезентации этнической культуры алтайцев в локальных музеях

³⁶ Вяткина К.В. Общие черты в материальной и духовной культуре у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М. 1964; Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991; Алексеев Н.А. Традиционные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб.:Фарн, 1994; Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998.

³⁷ Geertz C. Local knowledge: further essays in interpretive anthropology. New York : Basic Books, 1983.244 p; Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004 . 557 с.; Этнические группы и социальные границы : социальная орг. культурных различий / под ред. Барт Ф. Москва : Новое изд-во, 2006. 198 с.; Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. : Ad Marginem, 1999. 478 с.; Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя; М.: Ин-т эксперимент. социологии, 2001. 562 с.; Appadurai A. Modernity at large : cultural dimensions of globalization. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996. 229 p; Material cultures : why some things matter / edited by Daniel Miller. Chicago : University of Chicago Press, 1998. 243 p; Gell A. Art and agency : an anthropological theory. Oxford ; New York : Clarendon Press, 1998. 271 p; Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 319 с; Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. 302 с.

формируют социальные отношения и поддерживают культурные трансформации. С одной стороны, эта задача представляет собой перефразированную цель работы и решается на протяжении всей диссертации. С другой стороны, конкретное решение этой задачи, позволит критически осмыслить различные теоретико-методологические подходы к исследованию процессов и институтов, вовлеченных в трансформацию этнической культуры в связи с текущим социальным усложнением, и использовать те из них, которые возможно применить для исследования ситуации в конкретном регионе, а, вместе с этим, показать региональную специфику.

Во-вторых, описать исторический контекст и условия формирования локальных музеев. Вслед за решением первой задачи, это позволит показать, что локальные музеи в условиях сельского образа жизни являются особенным явлением, отличным от городских и национальных музеев, за которым стоит модель и практика отношения к местной культуре, сформировавшиеся в советский период благодаря популярности идей краеведения, краеведческих и общественных музеев.

В-третьих, описать и проанализировать техники репрезентации этнической культуры в локальных музеях в связи с их включенностью в социальную жизнь локального сообщества. Обращение к решению этой задачи объясняется местом локальной идентичности (как муниципальных районов, так и отдельных поселений) в современной социальной жизни алтайцев, которой этнологическая литература уделяет важное внимание. В связи с этим необходимо понять, как музеи, являющиеся одновременно учреждениями культуры и социальными институтами локального сообщества, участвуют в воспроизводстве образа локальной культуры и практиках, такую культуру поддерживающих.

В-четвертых, описать и проанализировать техники репрезентации этнической культуры в локальных музеях в связи с их вовлеченностью в складывающуюся туристическую культуру. Исследование туристических

репрезентаций этнической культуры алтайцев позволит, с одной стороны, показать какое место этническая культура занимает в туристической индустрии. С другой стороны, благодаря этому можно будет увидеть, как туризм, одна из траекторий усложнения общества, влияет на образование новых социальных границ, создание их культурного смысла и формирование модели определения границ этнического (алтайского) себя и (туристического) другого.

В-пятых, описать и проанализировать репрезентации этнической культуры в локальных музеях как инструмент изобретения культурного факта, в данном случае – алтайской национальной кухни. Решение этой задачи необходимо постольку, поскольку дает возможность показать один из путей адаптации современной этнической культуры к социальному усложнению и роль музейной репрезентации этнической культуры в этом процессе. Изобретение традиций, как показывают многие исследования, одна из наиболее востребованных форм трансформации культуры, идущей вместе с усложнением общества вообще и развитием национальной модели культуры в частности. Исследование роли локальных музейных репрезентаций в этом процессе дает возможность показать смысловой континуум, объединяющий различные локальные и социальные значения такого элемента материальной культуры, как пища.

В-шестых, описать и проанализировать репрезентации этнической культуры в локальных музеях как инструмент воображения жилища алтайцев как «традиционного». Социальное воображение является важным инструментом создания и поддержания солидарности в сложных обществах. Благодаря ему обеспечивается производство и популяризация образов единства сложного общества, основой для которых выступают предметы или места, наделенные новым культурным смыслом. Образ алтайского жилища широко используется в регионе как символ этнической культуры и охватывает совершенно различные сферы жизни. Поэтому, решение этой задачи позволит дополнить анализ

процессов, стоящих за адаптацией современной этнической культуры к социальному усложнению.

В-седьмых, описать и проанализировать репрезентации этнической культуры в локальных музеях как одну из сфер бытования современной устной культуры алтайцев. Локальные музеи – это не только учреждения и институты, где создают, поддерживают и распространяют визуальные образы этнической культуры, но и места, где рассказывают истории. Эта сфера музейной репрезентации является не менее важной, чем ее визуальная составляющая. Однако, в отличие от визуальных репрезентаций, музейные нарративы иногда позволяют показать разнообразие источников формирования конкретных рассказов, а так же степень их связанности с публичной и локальной культурой, представлениями о мире отдельных людей. Ставя эту задачу, я исхожу из того, что ее решение позволит показать, что модель репрезентаций этнической культуры локальными музеями показывает систему и логику трансформации современной культуры алтайцев вообще, как в публичной сфере, так и в локальном сообществе.

Научная новизна работы состоит в проведении исследования локальных музеев Республики Алтай как отдельного культурного явления, что позволяет описать функционирование учреждений музейного типа в различных сферах социальной жизни алтайцев, установить место таких учреждений в происходящих трансформациях этнической культуры алтайцев. Научная новизна работы также заключается в привлечении новых полевых материалов, расширяющих круг источников для изучения трансформаций этнической культуры алтайцев и особенностей их социальной жизни на современном этапе.

Методология и методы исследования. В диссертационной работе используется несколько методологических подходов, нашедших признание как в российской, так и в мировой социально-культурной антропологии. Социальная антропология, этнология и этнография понимаются в работе как синонимы,

обозначающие одну дисциплину, в силу исторических обстоятельств получившую разные названия в разных странах. Этнографический метод понимается как синоним метода включенного наблюдения.

Этничность или этническая идентичность, вслед за работами исследователей национализма, понимается здесь как одна из форм коллективной идентичности³⁸. Для современных алтайцев характерна множественная идентичность, которая не сводится исключительно к этничности. Как и другие типы идентичностей, этническая идентичность ситуативна, поскольку эмоциональная идентификация с воображаемым этническим коллективом, не существует перманентно, а проявляется в конкретной ситуации и определенном контексте. Тем не менее, для алтайцев этническая идентичность — одна из наиболее важных коллективных идентичностей. Формирующие современную повседневную жизнь алтайцев культурные смыслы и социальные ценности лежат в основе музейных репрезентаций этнической культуры, ее особых маркеров и образов.

Современную культуру алтайцев характеризуют не только исторически известные и/или «возрожденные» институты, нормы, ценности, такие как клановое социальное устройство, специфическая религиозность, календарный цикл, обряды и представления о жизненном цикле, человеческой природе и мире в целом. Не менее важную роль для нее играют институты и явления, которые сами по себе, изолированно, могли бы быть охарактеризованы как профессиональная, городская, массовая или потребительская культура. Вряд ли можно сказать, что алтайская светская литература XX века занимает менее важное место в идентичности алтайцев, чем сказительское искусство, а современная алтайская эстрада вызывает менее значимый эмоциональный отклик по сравнению с «традиционными» народными песнями. Напротив, эти совершенно различные для классического этнографического взгляда сферы

³⁸ Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. 2016 № 5. С. 5 – 22.

неразрывно сцеплены для самих алтайцев, а эмоциональная связь с ними наделяет смыслом и значениями ответ на вопрос «Что значит быть алтайцем?». Для описания этого единства я использую в настоящей работе термин публичная культура³⁹, а этническую культуру рассматриваю как ее составную часть.

Словосочетание «локальные музеи», нехарактерное для профессиональных музеологических классификаций, используется в работе как собирательный термин, описывающий различные по принадлежности и профилю музеи, работающие в сельских условиях, экспозиции которых посвящены этнической культуре алтайцев. Локальные музеи рассматриваются в работе как специфическое явление современной культуры алтайцев. Вслед за подходом, разработанным в междисциплинарном направлении исследований музеев (*museum studies*), локальные музеи анализируются, с одной стороны, как социальные институты, функционирующие и связанные с жизнью конкретного сообщества, с другой стороны, – как культурное явление, которое отражает состояние современной культуры алтайцев.

В этой работе я использую широкое понимание репрезентации культуры, основы которой были сформулированы в школе интерпретативной антропологии. Репрезентация культуры понимается как практика, посредством которой одновременно объективируются, создаются и усваиваются культурные смыслы и их социальные значения в современных условиях⁴⁰.

Для анализа функционирования музеев и того, как музейная репрезентация этнической культуры формирует и поддерживает социальные отношения и культурные трансформации, также используются методологические инструменты, разработанные в рамках антропологических исследований

³⁹ Appadurai A., Breckenridge C.A. Why Public Culture? // Public Culture. Fall 1988. № 1(1). P. 5 – 9.

⁴⁰ Гирц К. Интерпретация культур М.: РОССПЭН, 2004. С. 503.

туризма, в частности подход Д. МакКеннела⁴¹, и теории социальной жизни и культурной биографии вещей А. Аппадураи и Д. Копытофа⁴².

Для сбора материала, представленного в диссертационной работе, использовались два основных метода: включённое наблюдение (этнографический метод) и полуструктурированное интервью. Полевая работа, в которой применялись эти методы, была проведена следующим образом. Целенаправленный сбор материала по теме диссертации проходил в период с июля 2008 по сентябрь 2009 года с трехмесячным перерывом⁴³, в течение которого с разной степенью интенсивности я посетил все районы Республики Алтай. В диссертационной работе я также полагаюсь на материалы, полученные во время других этнографических поездок. Первая экспедиция, материалы которой используются в настоящей работе, была организована Учебно-научным центром социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета в 2005 году. В рамках этой экспедиции я, как член группы, работал в сёлах Ортолык и Кокоря Кош-Агачского района. Также я привлек материалы, которые были собраны в 2007 году на одной из стоянок Кош-Агачского района в урочище Кок-Озёк. Кроме этого, в исследовании применяются материалы, полученные в экспедиции 2010 года, работа которой была сконцентрирована на вопросах городского образа жизни представителей различных этнических групп в Республике Алтай.

Помимо источников, полученных методом включённого наблюдения и интервью, был привлечён ряд других, позволивших расширить, уточнить и дополнить информацию, полученную в поле. Также были использованы: нормативно-правовые акты; материалы статистики, собранные и опубликованные региональным отделением Федеральной службы государственной статистики по

⁴¹ MacCannell D. *The Tourist. A new theory of the leisure class*. Berkeley: University of California Press, 1999. 231 p.

⁴² *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. 329 p.

⁴³ Апрель – июнь 2009 года.

Республике Алтай; материалы статистики, собранные региональными учреждениями и ведомствами; отчеты министерств Республики Алтай; письменные неопубликованные источники об истории и работе локальных музеев, предоставленные администрациями муниципальных районов Республики Алтай; публицистическая литература, изданная в регионе; публикации рекламно-информационного характера; публикации в федеральных и местных СМИ.

Хронологические и географические рамки. Исследование охватывает период преимущественно с середины 2000-х гг. до наших дней⁴⁴. Нижняя граница определена периодом современного активного образования музеев в алтайских селах. Верхняя граница объясняется текущей актуализацией данных процессов вплоть до сегодняшнего дня.

Географические рамки соответствуют территории Республики Алтай. Ввиду наибольшего распространения музеев в соответствующих муниципальных районах, основное внимание уделено местам расселения южных алтайцев (*алтай-кижи* и *теленгитов*) в Чемальском, Шебалинском, Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском, Улаганском и Кош-Агачском районах.

Апробация результатов работы. Основные положения настоящего исследования, а также результаты полевых работ были представлены в ряде научных публикаций, докладов на российских и международных семинарах и конференциях, были использованы в учебных курсах Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ и кафедры этнологии исторического факультета МГУ.

Часть исследования была выполнена в рамках проектов:

– «Социальная антропология современного российского города: изучение и подготовка специалистов» Федеральной целевой программы Министерства

⁴⁴ Непосредственно полевые материалы, которые использованы в этом исследовании, были собраны в 2005, 2007, 2008 – 2009 и 2010 годах. В последующем, я получал новые материалы для своей работы посредством мониторинга региональных средств массовой информации, интернет сообществ и сайтов и, самое главное, из общения и переписки с моими друзьями и знакомыми.

образования и науки РФ «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» ГК № 02.740.11.0352 от 20 июля 2009 года, руководитель исследования академик РАН, проф. В.А. Тишков;

– «Коренные малочисленные народы города»: современные адаптационные стратегии и практики коренных малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ (грант РГНФ № 10-01-00028а, рук. д.и.н., проф., Д.А. Функ).

Диссертация прошла обсуждение на заседании Отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии Российской академии наук и была рекомендована к защите на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

Структура исследования соответствует логике поставленных целей и задач. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы и приложений.

ГЛАВА 1 ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ

КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

АНТРОПОЛОГИИ / ЭТНОЛОГИИ

1.1. Городские алтайцы: статистический и этнологический анализ

Для культуры Республики Алтай в целом деревня и город – очень важные смысловые категории. Три четверти населения Республики – деревенские жители, что придает единственному городу Горно-Алтайску исключительное положение. С одной стороны, город – центр республиканской инфраструктуры. С другой стороны, город – граница Республики с остальной частью России, периферия, по отношению к образу жизни и культуре большинства населения Республики Алтай. Вместе с этим город и деревня являются не противопоставлениями, а разными точками в непрерывных связях между людьми. Родственные, экономические, профессиональные и дружеские отношения всегда выходят за границы локального поселения.

Республика Алтай состоит из 10 районов, 92 сельских поселений и 245 сельских населенных пунктов и 1 города (во всяком случае, так было в 2010 году). С семидесятых годов XX века соотношение общей численности городского и сельского населения в границах современной Республики Алтай остаётся относительно стабильным: 25-26 % населения проживает в городе, 74-75 % — в

селах⁴⁵. В численных показателях в 2010 году городское население составляло 56013 человек, сельское – 154712 человек⁴⁶.

Перепись 2010 года показала, что в Российской Федерации проживает 74238 алтайцев. Соотношение городского и сельского населения среди алтайцев по данным той же переписи составляло 16915 человек городского населения и 57323 человека сельского, то есть 22,8 % и 77,2 % городского и сельского населения соответственно. Вместе с этим в самой Республике Алтай в 2010 года проживало 68814 алтайцев⁴⁷. Данные за 2002 год позволяют посмотреть на ситуацию более пристально. В Республике Алтай на этот момент проживало 62200 алтайцев, 10200 из которых были горожанами, а 52000 – сельчанами, то есть только 16,4 % алтайцев, проживающих в Республике Алтай были горожанами, в то время как на селе их проживало 83,6 %.

Обращаясь к рассмотрению этих показателей в динамике, можно заметить, что в целом с 1970 года наблюдается постоянный рост численности алтайцев вообще (46800 человек в 1970, 50200 человек в 1979 году, 59100 человек в 1989 году, 62200 человек в 2002 году). При этом численность городского алтайского населения после 1989 года резко выросла и составила 4000 человек – почти вдвое больше, чем за все предыдущие 20 лет (см. Таблица № 1⁴⁸).

⁴⁵ Республика Алтай в цифрах. Юбилейный статистический сборник. / Ред. Лаухин Н.Д. Горно-Алтайск, 2006. С. 49.

⁴⁶ Демографический ежегодник 2010 год: Статистический сборник/ Алтайстат - г. Горно-Алтайск, 2010. С. 8.

⁴⁷ То есть почти 5500 человек проживают в городах и сёлах за пределами Республики Алтай и каково их влияние на соотношение городского и сельского населения — неизвестно.

⁴⁸ Республика Алтай в цифрах. Юбилейный статистический сборник. / Ред. Лаухин Н.Д. Горно-Алтайск, 2006. С. 52.

Таблица № 1 Соотношение численности алтайцев, проживающих в сельской местности и в городе

Годы	Численность алтайцев всего, чел.	Численность алтайцев в сельской местности, чел.	Численность алтайцев в городе, чел.
1970	46800	43200	3600
1979	50200	45500	4700
1989	59100	52900	6200
2002	62200	52000	10200

Население Горно-Алтайска за этот период также увеличилось: 39700 человек в 1970 году, 47200 человек в 1979 году, 51500 человек в 1989 году и 53500 человек в 2002 году. Приведённые цифры показывают, что с 1970 года рост городского населения характеризовался замедлением: 7500 горожан появилось в промежутке с 1970 года по 1979 год, к 1989 году рост горожан составлял уже 4300 человек, а к 2002 году горожане прибавили уже лишь 2000 человек. Частично на это повлияла ситуация с русским населением, которое составляло и составляет основное число горожан. В 1970 году русских в Горно-Алтайске насчитывалось 34500 человек, в 1979 году на 5700 человек больше – 40200. Однако, к 1989 году русские увеличили своё население в городе почти на 2/3 меньше по отношению к прежнему числу, на 2200 человек (42400), а к 2002 году, наоборот, испытали отток в размере 3200 человек (39200)⁴⁹.

Эти цифры показывают, что на увеличение населения города на 13800 человек с 1970 по 2002 год алтайцы оказали наибольшее влияние, поскольку их численность выросла за это период на 6600 человек, в то время как численность

⁴⁹ Республика Алтай в цифрах. Юбилейный статистический сборник. / Ред. Лаухин Н.Д. Горно-Алтайск, 2006. С. 49.

русских — на 4700 человек. Разумеется, население Горно-Алтайска не сводится к двум этническим группам. Кроме русских и алтайцев, в городе проживают казахи, теленгиты, тубалары, украинцы, кумандинцы, немцы, челканцы и люди, попадающие в статистическую категорию «прочие»⁵⁰. Суммарная численность горожан, отнесших себя к этим группам, составляла 2500 человек.

Дальнейшее рассмотрение данных статистики показывает, что естественный прирост городского населения не мог дать значений, которые описаны выше. В 1970 году прирост всего городского населения составлял 276 человек, в 1980 году – 275 человек. К концу следующего десятилетия горожане прирастали почти вдвое меньше — 134 человека в 1991 году, а в 2000 году прирост городского населения был отрицательным: умерло на 20 человек больше, чем родилось⁵¹. Таким образом, по самым оптимистическим расчетам доля естественного прироста в росте населения Горно-Алтайска с 1970 года по 2002 год составляла всего 8000 человек, а это значит, что 5800 человек, то есть более 10% населения, появились в городе за счёт миграции.

К сожалению, данных о механическом движении населения внутри современных границ Республик Алтай в период с 1970 до 2002 годы мне найти не удалось. Несколько слов можно сказать в отношении механического движения в регионе вообще. В 1970 году сюда прибыло 14844 человека, а 14618 – выбыло. В 1980 году эти цифры составляли 11640 человек и 11960 человек соответственно. С 1991 года мы знаем миграцию немного подробнее, поскольку доступны не только общие цифры механического движения населения, но и их градация на внутрирегиональную, межрегиональную и международную. Так, в 1991 году в регион прибыло всего 9861 человек (4243 человека – внутрирегиональная миграция, 4578 – межрегиональная, 1040 – международная), а выбыло 9877 человек (4243 человека – внутрирегиональная миграция, 3979 – межрегиональная,

⁵⁰ Республика Алтай в цифрах. Юбилейный статистический сборник. / Ред. Лаухин Н.Д. Горно-Алтайск, 2006. С. 52.

⁵¹ Там же. С. 53.

1655 – международная). В 2000 году эти цифры составляли: 6699 человек прибывших (3870 человек – внутрирегиональная миграция, 2383 – межрегиональная, 446 – международная) против 6228 выбывших (3870 человек – внутрирегиональная миграция, 2204 – межрегиональная, 154 – международная)⁵².

Эти цифры говорят о том, что с 1970 года миграция как в отношении прибывших, так и в отношении выбывших постепенно уменьшает свои масштабы. Вместе с этим с 1980 года в границах современной Республики Алтай наблюдается уже механическая убыль населения. Если в 1970 году статистика фиксирует небольшой (в 226 человек) прирост населения, то в 1980 и 1991 гг. показатели механического движения были негативными: 320 и 16 человек соответственно. В 2000 году общие итоги миграции населения в регионе были опять положительными, число прибывших было на 471 человека больше, чем число выбывших⁵³.

Разумеется, невозможно делать однозначные выводы на основе этих данных, поскольку они отражают ситуацию лишь в отдельные годы, в то время как в середине десятилетий ситуация могла меняться. Не должно также казаться странным и то, что в этот же период наблюдается общий рост населения Республики Алтай в целом и городского населения в частности, поскольку миграционная ситуация в городе могла кардинально отличаться от миграционной ситуации по региону в целом. Тем не менее нельзя не заметить тенденцию уменьшения общего числа людей как приезжавших в регион, так и уезжавших отсюда. В 2000 году число прибывших и выбывших составляло около 7000 человек, в то время как в 1970 году участников миграционных процессов было в два раза больше.

С 2005 года мы имеем возможность более подробно рассмотреть структуру миграции населения в Республике Алтай. В целях данного исследования я

⁵² Республика Алтай в цифрах. Юбилейный статистический сборник. / Ред. Лаухин Н.Д. Горно-Алтайск, 2006. С. 55-56.

⁵³ Там же. С. 56.

остановлюсь на статистике внутрирегиональной миграции. С 2006 по 2010 год городское население Республики Алтай выросло с 53010 до 56013 человек, то есть примерно на 3000 человек. Население самой Республики в этот же период выросло почти на 6000 человек (с 204474 в 2006 году до 210725 в 2010 году). Если обращаться к вкладу механического движения населения, то его можно оценить в половину прироста городского населения, а именно 1749 человек. Интересно отметить, что сельское население растёт за счёт естественного движения, ведь несмотря на общий рост, показатели механического движения в указанный период оставались отрицательными и составили минус 1190 человек⁵⁴.

Прирост городского населения за счёт внутрирегиональной, то есть сельской, миграции обгонял в этот период общий прирост городского населения. Из сельской местности в город приехало на 1867 человек больше, чем уехало в сельскую местность. Более того, миграция из города в другие регионы Российской Федерации и зарубежные страны, которая в этот период была отрицательной – 656 и 356 человек соответственно, на повседневном уровне не могла не сделать сельскую миграцию ещё более весомой и заметной. С 2005 по 2009 г. в город приехало и уехало (если считать каждого прибывшего и выбывшего отдельным человеком) 8525 человек из сельской местности⁵⁵.

Наличие тесной миграционной связи между городом и сельской местностью – качественная черта современной Республики Алтай. Её характеризует постоянное увеличение числа горожан за счёт оттока жителей сельской местности. Важную роль в этом процессе играют не только русские, но представители всех этнических групп, проживающих в Республике Алтай. Население города становится все более этнически пёстрым.

Миграционная связь между городом и деревней имеет ещё одну интересную, а для целей этого исследования – фундаментальную особенность:

⁵⁴ Демографический ежегодник 2010 год: Статистический сборник/ ред. Лаухин Н.Д. г. Горно-Алтайск, 2010. С. 77.

⁵⁵ Там же. С. 77.

она не односторонняя, а, напротив, имеет почти равные показатели в обоих направлениях. Количество людей, прибывающих или убывающих за один год, в разы больше показателей естественного прироста или оттока. Эта ситуация, как мне кажется, является важным условием существования публичной алтайской культуры, частью которой являются локальные музеи.

Обращение к полевым материалам, как мне кажется, поможет понять связь культуры городских алтайцев, систему их социальных связей с негородскими алтайцами, а также роль городской группы в развитии современной этнической культуры. В период полевого исследования я имел возможность жить в нескольких алтайских семьях в Онгудайском, Усть-Канском, Кош-Агачском районах Республики Алтай и в городе Горно-Алтайске. Но в этой части работы я хотел бы представить взгляд на связь города и села именно из первого, поскольку именно с этой «точки зрения» публичная культура и ее работа видна наилучшим образом. Материалы этнографического наблюдения расширяют и конкретизируют наши знания об этой особенности современной социальной жизни региона.

Сегодня вопрос об этничности имеет важное публичное значение в Республике Алтай. Развитие региона в политической форме национальной республики — субъекта Российской Федерации, в котором есть «титульная» этническая группа, — повлияло на то, что само чувство принадлежности к этнической группе перестало иметь только субъективный смысл. Вместе с публичным вниманием и социальной значимостью этничность получила статус объекта, который почти официально подлежит управлению и упорядочиванию со стороны государства и крепко связанных с ним социальных групп, таких как: политики, учёные, работники культуры и предприниматели. Как следствие, появился набор маркеров этнической принадлежности, на формирование которых влияют не непосредственные социальные отношения, а конструктивистские действия отдельных социальных групп.

Городские условия добавляют маркерам этничности дополнительное значение. Многие из них не воспринимаются как таковые в условиях повседневной жизни районов с моноэтническим населением. В Горно-Алтайске – пространстве, где соприкасаются различные этнические группы, – те черты современной этнической культуры алтайцев, которые в деревне воспринимаются как повседневные, становятся инструментами репрезентации идентичности не только для этнических других, но и внутри группы. Это значит, что создание и воспроизводство маркеров этничности является, кроме прочего, сферой реализации ценностей и символов престижа и соответствующих этому процессу отношений.

Составить исчерпывающий список маркеров этничности, разумеется, невозможно. Это очень субъективное явление. Тем не менее язык, особенности социального устройства, обрядность и даже материальную культуру можно смело рассматривать как важнейшие и устойчивые маркеры этнической принадлежности.

В качестве показательного можно рассмотреть пример с языком⁵⁶. Знание алтайского языка является важной частью алтайской идентичности. Незнание кем-либо из алтайцев алтайского языка, или неуверенное владение им, морально осуждается. Часто можно услышать упреки в незнании языка некоторыми алтайскими политическими деятелями, и, наоборот, хорошее владение алтайским языком, может восприниматься как важный политический капитал.

Городская среда часто кажется представителям алтайской интеллигенции проблематичной для развития или, как формулируют сами они, «сохранения» языка. В сельской местности, где многие населённые пункты моноэтничны, напротив, алтайский язык играет роль основного языка и распространён во всех

⁵⁶ Описывая эту ситуацию, я опираюсь на рассказы городских алтайцев и алтайской сельской интеллигенцией. Тем не менее ситуация с языком является важным публичным вопросом и привлекает постоянный интерес ученых. Похожим образом проблема алтайского изучения языка в школе описана в работе Тухтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009. 167 с.

сферах коммуникации, за исключением ситуаций потребления информации из СМИ, прежде всего телевидения. Однако, это порождает другую проблему, связанную с ограничением социальной мобильности. Так, например, в беседе с одной учительницей в Улаганском районе я услышал жалобы на сокращение часов русского языка в школе, поскольку это влияло на и без того не блестящее, по ее мнению, знание русского языка местными детьми. Следствием этого, с ее точки зрения, могут быть трудности с продолжением образования в городе, которое воспринимается как фундамент социального успеха.

В городе ситуация прямо противоположная. Алтайский язык – язык домашнего (семейного) общения. Это особенно контрастирует с тем, что у него есть официальный статус языка республики, что на нём ведётся делопроизводство, что на алтайском языке издана Конституция Республики Алтай, а также другие законы, принятые законодателями этого субъекта Федерации. Любое государственное учреждение имеет табличку со своим наименованием написанным по-алтайски. Но можно сказать, что именно этим исчерпывается публичное присутствие этого языка в городе. Что-то символическое есть в том, что активное использование алтайского языка можно видеть на двух противоположных и почти не пересекающихся пространствах общественной жизни: домашней и общественно-политической. Все же между ними проложен и пытается устоять мостик из разнообразных формальных институтов.

В первую очередь стоит упомянуть школу. Программу школьного обучения в Республике Алтай вместе с общефедеральной частью составляют предметы регионального значения. Среди наиболее важных: история Горного Алтая и алтайский язык и литература. Место каждого из них в школьной практике различается. История Горного Алтая — предмет, в обязательном изучении которого, кажется, ни у кого нет сомнений, поскольку подразумевается, что он полезен и необходим для всех жителей региона. Алтайский язык и литература, напротив, предмет ориентированный на определённую этническую группу. И

именно это создаёт сложности, поскольку сложно найти класс, в котором учились бы только алтайцы. Являясь формально факультативным, на деле алтайский язык и литература становится дополнительным обязательным предметом для детей из алтайских семей. Это не совсем удовлетворяет как самих школьников, так и их родителей. Например, мне не раз приходилось слышать, что дети воспринимают изучение этого предмета как официальное наказание, поскольку алтайские дети вынуждены оставаться на дополнительный урок после окончания занятий, в то время как их русские, казахские, украинские и другие одноклассники считаются свободными. Родителям, симпатизирующим более практичным ценностям и настроенным не так патриотично как интеллигенция, этот предмет кажется менее важным по сравнению с другими языками или естественными науками, и это выливается в то, что усилия ребёнка распределяются неравномерно.

К этому можно добавить, что изучение алтайского языка и владение им воспринимается как моральное обязательство городского алтайца-школьника. Так, однажды я присутствовал на занятии в одной из наиболее популярных школ Республики Алтай – Бюджетного общеобразовательного учреждения Республики Алтай «Республиканская гимназия имени В.К. Плакаса», одной из главных целей которой можно назвать национальное алтайское образование. Занятие было посвящено археологическим культурам региона. Учитель, начав показывать презентацию, текст которой был написан по-алтайски, обратился по-русски к аудитории со следующей репликой: «Так, кто тут не знает свой родной язык?» Нескольким ученикам действительно пришлось провести моральную «работу над собой». Они подняли руки, усваивая при этом, видимо, следующее: алтайский – их родной язык, они не знают родного языка, это публично осуждается.

Несмотря на все сложности с формальным обучением языку, алтайцев, которые не знают или не могут использовать алтайский язык для полноценного выражения мыслей, немного. Чаще всего это молодые люди из городских семей, которые не имеют поддерживаемых связей с сельской местностью, а в их семье

язык домашнего общения – русский. Более частым случаем является использование значительного корпуса заимствованной из русской лексики при разговоре по-алтайски. Тем не менее на алтайском языке ведется повседневное общение и среди среднего поколения алтайцев-горожан и среди алтайской городской молодежи. Показательно, что алтайский язык за последние десять лет нашел свое место в сети интернет не только на официальных республиканских сайтах, но и в социальных сетях.

Разумеется, для жизни немногочисленной этнической группы в городских условиях формальные институты поддержки элементов этнической идентичности, в первую очередь языка, особенно ценны, но вместе с ними существуют и также играют важную роль области менее формальные, созданные и существующие благодаря субъективным убеждениям людей поступать определенным образом.

Культурное разнообразие Горно-Алтайска заметно невооруженным глазом. Это оказывается возможным не только благодаря тому, что на улицах слышны разные языки, но и благодаря тому, что некоторые элементы этнической культуры находят себе место в публичной среде города. Прежде всего это касается деталей костюма.

Современный стиль повседневного костюма горожанина унифицирован и не различается у представителей разных этнических групп. Тем не менее стоит обратить внимание на то, что некоторые части костюма, который принято считать идеализированно «традиционным», находят себе место в повседневном облике некоторых горожан. Так, среди алтайцев, живущих в Горно-Алтайске, распространена мода на ношение «традиционного» головного убора – *алтай бөрүк* – в сочетании с основными элементами повседневного европейского городского костюма. Разумеется, эту часть костюма можно встретить чаще всего в холодное время года, когда её практическая ценность особенно велика. Все же хотелось бы сделать особенный акцент на том, что головной убор такого фасона

приобрёл символический смысл, став своеобразной публичной манифестацией этнической идентичности. Более того костюм в целом имеет значение манифестации этнической идентичности в рамках социально и культурно важных событий, а его ношение и обладание им является практикой, создающей и поддерживающей современную алтайскую идентичность. Так, например, молодожены почти всегда шьют на заказ стилизованные «традиционные» костюмы, которые используют в качестве свадебных и сохраняют для дальнейшего использования (Фото № 1, Фото № 2). Стилизованные костюмы носят на светских праздниках, как связанных с этнической культурой, например, *Эл Ойын* (Фото №3, Фото №4) и *Чага Байрам*, так и нет, например, «День города» (Фото № 5).

Примечательно, что современное культурное значение костюма мало различается у городских и сельских алтайцев. Стилизованная под традиционную одежда есть во многих деревенских семьях, а практика ее использования отражает ту же логику, которой следуют алтайцы-горожане, то есть используется как праздничная одежда и одежда для событий, в которых необходимо подчеркнуть этническую идентичность. Этот статус костюма хорошо иллюстрирует следующий пример. В один из дней моей полевой работы в д. Кокоря Кош-Агачского района Республики Алтай в середине рабочего дня спешно вернулась «хозяйка» семьи, в которой я жил. Ища свой «национальный» костюм в гардеробе, она рассказала, что он срочно её необходим, поскольку сегодня ожидается прибытие официальной делегации из соседнего района Республики Тыва. Встречать делегацию, в том числе должна была и она, а выглядеть в этой церемонии нужно было алтайцем, то есть в соответствующей одежде: характерной верхней одежде (*тон*) и головном уборе (*алтай бёрюк*).

Приобретение «традиционной» одеждой роли праздничной, видимо, произошло в конце XX века в практиках социального признания различных достижений работников коллективных (советских) хозяйств. В частности об этом

свидетельствуют их фотографии из собраний муниципальных музеев (Фото № 6). Возможно, именно в результате этого процесса потеряла социальное значение и такая важная исторически деталь женского костюма, как *бельдуш* – поясная подвеска, наполнение которой символически говорило о количестве и поле детей конкретной женщины, что в условиях алтайской культуры означало социальный статус женщины. Современный алтайский женский костюм не предполагает *бельдуш*, хотя его элементы – пуповины (*кин*) – культурой ценятся, только не как часть костюма (Фото № 7)

Что касается других элементов материальной культуры среди алтайцев бытует мнение, что городские условия не благоприятствуют их развитию. Тем не менее, в частном секторе города можно увидеть единичные *айылы*, иногда сильно модифицированные, в несколько этажей, отсылающие к воображаемому традиционному образцу такими узнаваемыми деталями конструкции, как коническая крыша. Не находя реального места в городской среде, многие элементы материальной культуры алтайцев оказываются востребованы как символические продукты. Так, конструктивные особенности вышеупомянутого жилища стали важной темой в современном архитектурном облике центра Горно-Алтайска. Здание, в котором размещается Правительство Республики Алтай, здание Национального театра, здание Национального музея и даже здание наиболее популярного торгово-развлекательного центра в Горно-Алтайске украшают свои крыши коническими конструкциями, которые отсылают сразу к двум важным для идентичности региона объектам: вершинам гор, живописностью которых известен Горный Алтай, и «традиционному» жилищу алтайцев.

Наконец, стоит упомянуть об одной из важнейших моделей поведения, связанной с этнокультурной спецификой жизни в городе. Этнические группы поддерживают свою целостность ещё и благодаря непубличному стремлению к эндогамии. К сожалению, какой-либо статистики, которая бы позволила

утверждать с уверенностью распространённость такой формы предпочтений в выборе брачных партнёров, нет. Тем не менее полевые материалы, особенно те, которые относятся к алтайцам, свидетельствуют о симпатии алтайцев к этой норме выбора брачного партнера. Возможно, косвенно это наблюдение может быть подтверждено наличием исторической тенденции таких предпочтений в выборе брачного партнёра.

Изучение объективных причин и субъективных мотивов заключения браков внутри этнической группы достойно отдельного исследования. Здесь же важно указать на то, что благодаря этому в городских условиях получает новое развитие и в чем-то даже новую форму набор социальных и культурных явлений, связанных с брачными и семейными отношениями, который известен из алтайской этнографии. При интригующем преобразовании обрядов жизненного цикла в городской среде, центральным из которых является свадьба, для понимания существа роли эндогамии в поддержании этнической идентичности стоит обратить внимание на другой срез этого явления.

Сколь бы ярка не была обрядовая сторона брака и как бы отчетливо не выражала она стремление людей публично продемонстрировать свою этническую идентичность, этот институт существует ещё и тем, что приводит к сложению специфической социальной сети, основанной на представлениях о родстве, которая в свою очередь формирует устойчивые поведенческие нормы и обязанности в отношении каждого из членов группы. Городская семья алтайцев, к сожалению, очень мало исследована в научной литературе. В этой работе я хотел бы показать, что она является городской преимущественно в смысле своего почтового адреса, поскольку карта её социальных отношений значительно шире. У алтайцев вообще родственные отношения почти всегда выходят за рамки локального поселения, в том числе городского, и это одна из наиболее ярких их социальных характеристик.

1.1.2. Культура между городом и деревней

Алтайцы-горожане в границах родственной сети сохраняют хозяйственные отношения с алтайцами, проживающими вне города. Это важная составляющая социальной связи города и села сегодня. Из знакомых мне алтайцев, жителей города, буквально единицы не имели крепких родственных связей с деревней, выражающихся в обязательствах участвовать в хозяйственных занятиях, таких как сенокос, окот и отёл, заготовка дров⁵⁷.

Интересный пример обнаруживается в моих материалах в том, как выстраивается такая система общения с родственниками, проживающими в Кош-Агачском районе⁵⁸. В Кош-Агачском районе Республики Алтай такие взаимобмены выражены ярче, чем в других районах, за счёт того, что продукты сельского хозяйства здесь – в силу природных условий – не выращиваются, а поступают из других территорий. Напротив, мясо баранов, вскормленных в высокогорных районах Кош-Агачского района, считается на Алтае особенно вкусным. Стратегии адаптации могут варьироваться в зависимости от возможностей конкретной семьи, но считается необходимым хотя бы посылно создавать взаимность из продуктовой помощи с тем кругом лиц, которых называют близкими родственниками. Моральная ценность в восприятии периодичности такого обмена оказывается существеннее практической.

В один из вечерних визитов в знакомую мне кокоринскую семью я стал свидетелем разговора, в котором высказывалось беспокойство по поводу того, что уже около двух недель не появлялась «передача» из города. Их сын, закончивший престижную городскую школу и после этого один из университетов в

⁵⁷ Следует заметить, что крепкая связь с деревенскими родственниками характерна также для русских. Без связей с деревней оказалась, например, русская врач-логопед, приехавшая на Алтай в начале 90-ых годов из Таджикистана. У алтайцев такую ситуацию можно встретить среди интеллигенции, несколько поколений проживающей в городе.

⁵⁸ Другие примеры можно найти в статье Доронин Д.Ю. Товарообмен, взаимопомощь и доля у алтайцев в постсоветский период // Торговля в этнокультурном измерении: Материалы Четырнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.:ИПЦ СПГУТД, 2015. С. 140 – 144.

Новосибирске, недавно ушёл на регулярную службу в армию, оставив свою молодую жену одну и без поддержки на целый год. Я знал, что в этой семье были не совсем довольны решением девушки провести это время со своей семьёй в городе, а не переехать к ним. У такого недовольства было несколько причин. Слишком явное нежелание переезжать на время службы мужа в армии воспринималось отчасти и как пренебрежение к деревенскому образу жизни вообще и к конкретному району в целом.

В этом случае обсуждалась сама концепция современной алтайской семьи. Самостоятельное решение девушки и его легитимность не было бы воспринято, хоть и критически, без высказанного мнения других членов семьи. Отец девушки, в соответствии с общепринятым среди алтайцев мнением, отстранился от участия в решении этого вопроса, обосновывая своё мнение тем, что девушка «ушла» в другую семью. Родители же молодого человека предоставили ей возможность принимать решение самостоятельно, хоть и надеясь на то, что девушка окажется столь же «традиционной», как и воспитавшие её люди. Хотя это не было решено на одном собрании, мнения горожан становились публичным достоянием (известны всем участвовавшим сторонам) так же быстро, как и мнения кокоринской части дискуссии. Решение девушки остаться в городе контрастировало с общепринятой интерпретацией её положения, исходя из которого она должна была бы переехать в деревню к родственникам мужа. Эта ситуация не воспринималась как нарушение каких-либо норм, способных повлечь за собой санкцию, но нарушало комфортный образ семейной жизни. В сложившихся обстоятельствах девушке, по мнению кокоринцев, стоило особое внимание уделять любым способам поддержания семейных отношений (или проявлению лояльности), одним из которых служили «передачи».

Такая передача: пакет с яблоками, продуктами из «садов», пришла через несколько дней. Обычно их перевозят таксисты. Для того, чтобы передать что-либо из города, около семи часов утра надо подойти к автовокзалу. Частное

автомобильное и микроавтобусное сообщение районов с городом происходит ежедневно. Люди, пользующиеся услугами таксистов, знают, что машины, отправляющиеся в рейсы в нужный ему район, постоянно останавливаются в одних и тех же местах. Удобнее всего отправлять передачу с таксистом, проживающим в той же деревне, в которую нужно отправить груз, иначе получателям придется ехать забирать его в райцентр.

Эта этнографическая виньетка, как мне кажется, даёт возможность увидеть множество институтов и практик, которые, переплетаясь между собой, образуют особенное культурное и социальное пространство. Интрига этой истории заключается не в противопоставлении норм и ценностей на полюсах город – деревня или конфликте поколений. Семья как институт теряет строгую привязку к локальности, расширяя пространство привычного и постоянного взаимодействия, но сохраняет крепкие культурные и хозяйственные связи, то есть характеристики, которые позволяют видеть не две нуклеарные семьи, а одну, больше похожую на расширенную.

Переезжая в город, алтайцы не теряют повседневных связей с членами расширенной семьи, постоянно живущими в сельской местности. В этой ситуации рождается сложная система общения, наиболее интересная для этнографа черта которой находится в цикле постоянных обменов, которые не являются только хозяйственными или символическими, а каждый раз включают в себя широкий круг культурных значений. Как мне кажется, две фундаментальные особенности современной экономической и социальной жизни в республике Алтай создают необходимые условия для существования такого вида отношений родства. С одной стороны, городская нуклеарная семья, особенно если она образовалась недавно, в большинстве случаев испытывает сложности в поддержании хозяйства, и её поддержка деревенской, часто родительской, частью семьи, воспринимается как необходимость и норма. С другой стороны, экономически самодостаточная сельская семья в отдельные хозяйственные периоды, такие как заготовка дров,

сенокос, отёл, стрижка скота и даже подготовка к важным событиям жизненного цикла, испытывает необходимость в привлечении больших трудовых сил, чем располагает в повседневной жизни, и удовлетворяет эту потребность за счёт мобилизации членов расширенной семьи, проживающих в городе. Все это создаёт регулярную, попадающую в годовой хозяйственный цикл систему обменов, при которой городская часть расширенной семьи регулярно получает продукты сельского хозяйства со стороны деревенской части этой семьи и отдаёт, в рамках хозяйственного цикла, свой физический труд.

Экономическое значение этой системы дополнительно культурно и социально насыщается. Именно эта система обмена создаёт пространство для диалога о нормах и ценностях этнической культуры, социальных ролях, отношению к семье, и шире – вокруг этнической идентичности и репрезентирующей её символики. В масштабе, выходящем за рамки этнографии конкретной семьи, эта ситуация, испытывая влияние усилий политической элиты по созданию унифицированной алтайской культуры, а также развивающегося вовлечения в туристическую экономику, создаёт условия для появления различных форм и институтов репрезентации этнической культуры алтайцев. Этот процесс находит множественные вещественные и социальные воплощения. Появляются не только новые формы материальной культуры, новые представления о прошлом, новые представления об аутентичной традиции, но и новые способы диалога об этнической культуре и инструменты её публичной демонстрации.

1.2. Музей и проблема репрезентации культуры

Этнологи имели и имеют непосредственное отношение к музеям и научному осмыслению деятельности этих институтов с начала

институционализации дисциплины, которая нередко проходила именно в музеях⁵⁹. Разумеется, их интерес к музеям был не только организационным (связанным с институционализацией), но и исследовательским. Фонды этнографических музеев предоставляли материал для научной работы. Интересно, что разницы между «национальными» школами здесь не наблюдается; как в России, так и в странах Европы и Америки музеи не только собирали этнографические предметы, но и служили исследовательскими институтами⁶⁰. Работы этнографов о музеях в целом вписывались в научную традицию музееведения⁶¹.

Интерес к исследованию музея как института, влияющего на социальные и культурные процессы, которые являются важной частью жизни современного государства, занимает важное место в общем поле научных дискуссий социальных и гуманитарных дисциплин. Можно сказать, что музейные исследования сегодня являются отдельным междисциплинарным научным направлением, объединяющим широкий набор дисциплин: от собственно музееведения, истории, антропологии – этнологии до дизайна и архитектуры⁶².

Во второй половине XX века к музейной работе и музею как социальному институту и культурному явлению сформировался отдельный теоретический интерес. В это время появились работы, которые рефлексировали над музейным знанием как таковым, предлагали рассматривать музей как социальное и культурное явление, возникшее и характеризующее современную, в первую очередь европейскую, культуру. По времени это интеллектуальное движение совпало с так называемым «музейным бумом» 60 – 80-ых гг. XX в.: быстрым

⁵⁹ Токарев С.А. История русской этнографии (дооктябрьский период). Москва: Наука, 1966; Кадио Ж. Лаборатория империи: Россия / СССР, 1860 – 1940. Москва: Новое лит. обозрение, 2010; Hirsch F. Empire of nations : ethnographic knowledge & the making of the Soviet Union. Ithaca : Cornell University Press, 2005.

⁶⁰ Objects and others : essays on museums and material culture / ed. by George W. Stocking, Jr. Madison, Wis. : University of Wisconsin Press, 1985. 258 p.

⁶¹ Станюкович Т.В. Этнографическая наука и музеи (По материалам этногр. музеев АН). Ленинград: Наука. Ленингр. отд – ние, 1978; Турьинская Х.М. Музейное дело в России в 1907 – 1936 годы М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2001.

⁶² A Companion to Museum Studies. / ed. By Sharon Macdonald. Malden, MA: Blackwell Pub., 2006. 569 p.

ростом как числа музеев во всем мире, так и активности их посещения. Благодаря этому теоретическому интересу к музею и музейной работе не только появилось отдельное междисциплинарное направление исследований, но обогатились и уже сложившиеся к тому времени научные дисциплины.

Важную роль в актуализации исследовательского и критического интереса к работе экспозиции сыграл вышедший в 1989 г. сборник статей под редакцией П. Верго, называвшийся «The New Museology»⁶³. Работы, представленные в этом сборнике, были объединены не детально разработанной теоретической позицией, а скорее вдохновлены почти эмоциональным призывом редактора к необходимости обновления научной дисциплины. П. Верго считал, что в «старой» музеологии «изучение методов музейной работы превалировало над интересом к целям существования музеев»⁶⁴ и это рассматривал как отправную точку для развития рефлексии над музейной работой.

Рефлексия о целях, политических, культурных, социальных и исторических условиях работы музея и музейных специалистов позволила авторам сформулировать проблемы, которые в целом и будут составлять в дальнейшем фундамент программы междисциплинарных исследований музеев. Во-первых, авторы сразу несколько статей обращались к обсуждению того, является ли информация, которую передаёт экспонат, однозначной и заключенной в нём самом, или же, напротив, зависит от контекстов, в которые этот экспонат помещён⁶⁵. То есть поставили вопрос конструирования значений и смыслов экспозиции и ее репрезентационного качества.

Во-вторых, проявился интерес к изучению практики посещения музея и мотивов посетителей, особенно их социальной (классовой) обусловленности⁶⁶. То есть проблематизировали романтическую просвещенческую роль музея в

⁶³ The New museology / ed. by Vergo P. London: Reaktion Books, 1989.

⁶⁴ Ibid. P. 3. Здесь и далее, если не оговорено иное, все переводы выполнены автором.

⁶⁵ Ibid. P. 6 – 21, 41 – 59.

⁶⁶ Ibid. P. 119 – 148, 149 – 171.

социальной жизни и заложили основу анализа социальных функций музея в воспроизводстве современного общества. В-третьих, был поднят вопрос о влиянии индустрии развлечений на работу музеев⁶⁷, – проблема, которая и сегодня вызывает острые споры.

В России признанной датой формирования теоретического музееведения принято считать выход учебника «Музееведение. Музеи исторического профиля» под редакцией проф. К.Г. Левыкина и проф. В. Хербста в 1988 году, в котором музееведение определялось как специальная дисциплина. Более того, в книге отражено, что к этому времени сформировалось уже как минимум два самостоятельных подхода к теоретическому изучению музеев, проблемно схожие с идеями работы П. Верго и соавторов, а именно: «институциональный» и «музейно-предметный». Представители «институционального» подхода сосредотачиваются на изучении и определении места музея в обществе, исследовании выполняемых им социальных функций. «Предметный» подход объединяет ученых, которые ставят целью теоретического осмысления музея рефлексию над музейностью как фундаментальной общекультурной парадигмой, благодаря которой музеи и музейные предметы демонстрируют специфическое человеческое отношение к окружающему миру.

Важную роль в распространении и установлении идей «нового» подхода к исследованию музеев и разработки методологии исследования как для направления исследований культуры, теоретической музеологии, так и для антропологии, сыграли книги «Exhibiting cultures»⁶⁸ и «Museums and communities»⁶⁹ под редакцией Ивана Карпа, Стивена Лавина и др. Эти работы расширили дисциплинарные границы идей, высказанных П. Верго. И. Карп и С. Лавин, как и последующие исследователи работающие, в рамках

⁶⁷ The New museology / ed. by Vergo P. London: Reaktion Books, 1989. P. 74 – 98, 22 – 40, 99 – 118.

⁶⁸ Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display / ed. by Karp I., Lavine S.D. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.

⁶⁹ Museums and communities: the politics of public culture / ed. by Karp I., Kreamer C.M., Lavine S.D. Washington: Smithsonian Institution Press Washington, Smithsonian Institution Press, 1992.

междисциплинарного направления исследования музеев, исходили из жизненных условий сложного современного общества, в котором социальная или этническая идентичность является ситуативной и актуализируется в определенных условиях и с определенными целями. Их работы были посвящены в первую очередь исследованию места и роли музея в мультикультурном обществе и мультикультурной социальной ситуации.

Коллективная монография «Exhibiting cultures» посвящена исследованию того, каким образом предметам, собранным в экспозиции, приписываются значения, и тому, как такие значения приобретают статус «верных» и начинают восприниматься как должное, становясь инструментом создания политических значений и образов. Говоря иначе, большинство авторов статей этой книги интересовали проблемы репрезентации культуры музеями и техники репрезентации.

Аналитические перспективы, предлагаемые в этих работах, рисуют динамичный образ музея. Музей понимается как пространство конкуренции ценностей, мнений, суждений, идей, привнесённых на эту территорию различными действующими лицами: создателями экспонируемых предметов, музейными специалистами и, наконец, посетителями. Так, например, антрополог Дж. Клиффорд описывает различия восприятий одних и тех же предметов, модели их экспонирования и восприятия у музейных специалистов и коренных жителей Северо-Запада Америки. При этом «научная» модель экспонирования оказывается лишь одним из многих способов показать, увидеть и понять культуру⁷⁰.

Другой важной проблемой, развитой в указанных работах, является анализ связи музеев с формированием идентичностей. Выставочная деятельность даёт возможность не только показать образ социальной или этнической группы,

⁷⁰ Clifford J. Four Northwest coast museums : travel reflections // Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display / ed. by Karp I., Lavine S.D. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. P. 212 – 254.

построить ее репрезентацию, но и наполнить конкретным материальным содержанием сложно уловимое чувство принадлежности к культуре или социальной общности.

С. Лавин и И. Карп подчёркивают, что музеи необходимо понимать и описывать не как стационарные учреждения, а как «совокупность социальных событий, в которых мы проигрываем нашу жизнь и придаём форму нашим идентичностям»⁷¹. В своем анализе они исходят из концепции множественной идентичности, в рамках которой: «любое общество состоит из созвездия различных социальных групп и организаций, конкретная форма связи которых постоянно меняется... Для того, чтобы та часть индивидуальной идентичности, основой для которой является членство в этнической группе, сменилась на манифестацию принадлежности к формальной организации, такой, например, как профессиональное сообщество, а затем членство в этнической группе было акцентировано снова, может потребоваться короткий период времени. Все эти идентичности проживаются нами не как таковые, а через непосредственное участие в общественных событиях: взаимодействиях людей и регулирующих их социальных условиях, в которых участники актуализируют идентичности»⁷².

В целом, к 2000 годам музейные исследования охватывали широкую междисциплинарную проблематику. Музеи стали пониматься как неотъемлемая и важная часть современной культуры и общества. Они не только хранят и демонстрируют материальный мир, но и помогают отдельным сообществам воспроизводить характерные для них образы культуры и окружающего мира, служат символами национальных государств, создают и поддерживают солидарность социальных и этнических групп. Все эти проблемы интригуют и современных антропологов, исследующих не только неевропейские общества и культуры, но также пытающихся понять устройство современного мира в целом.

⁷¹ Museums and communities: the politics of public culture / ed. by Karp I., Kreamer C.M., Lavine S.D. Washington: Smithsonian Institution Press Washington, Smithsonian Institution Press, 1992. P. 4.

⁷² Ibid. P. 3.

Проблема репрезентации культуры – один из основных аналитических инструментов этой работы – имеет более сложную историю, не сводящуюся к методологии исследования музеев. Сам по себе термин «репрезентация» насыщен значениями, происходящими из разных дисциплин и исследовательских направлений. В музейных исследованиях он чаще понимается и используется в смысле, который этот термин получил в рамках направления исследований культуры (cultural studies). То есть как элемент неомарксистской критики состояния современной культуры, в которой репрезентация культурного явления – один из элементов его циклического существования⁷³. В рамках музейных исследований анализ репрезентации культуры чаще всего нацелен на вскрытие властного, идеологического, политического ценностного контекста появления того или иного экспозиционного образа.

Отчасти эту методологию использовали и в музейной антропологии. Для многих российских этнологических исследований музеев методологическим фундаментом служит теория национализма, в рамках которой репрезентация культуры музейной экспозицией рассматривается как способ конструирования образа нации. Ярким примером этого направления работы являются статьи, собранные в четвертом номере журнала «Этнографическое обозрение» в 2010 году, посвящённом специальной теме «Антропологии музеев». В нём группа ведущих российских учёных, привлекая широкий материал, убедительно показала то, как музейные экспозиции вбирают в себя национальную «мифологию» и «идеологию», создают и поддерживают (социальную и историческую) память, конструируют идентичность и репрезентируют культуру⁷⁴.

Несмотря на большое разнообразие конкретных методологических решений проблемы того, как этнолог может изучать музеи, представленных в названной

⁷³ См. обзор в Куреной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. №1 [85] 2012 С. 14 – 79.

⁷⁴ Похожий подход смотри в Абашин С. Мустакиллик и память об имперском прошлом – проходя по залам ташкентского Музея памяти жертв репрессий // Неприкосновенный запас. 2009. № 4(66) С. 37–54.

выше подборке статей, проблему взаимоотношений музея и идеологии можно назвать центральной. Так, приглашённый редактор этого номера «Этнографического обозрения», В.А. Шнирельман, рассматривая сформулированную проблему в частности, отметил: «На примере музеев наиболее отчётливо видно, как происходит национализация прошлого, как из фрагментарных и нередко не имеющих отношения друг к другу исторических источников складывается то, что принято называть национальной историей или историей национальной культуры»⁷⁵.

Другими словами, именно экспозиционная работа музея представляет основной материал для исследований, в которых проводится анализ и критика процессов стандартизации культуры, стирающей грани между локальными различиями.

Развитию этой идеи посвящена статья В.А. Шнирельмана, в которой намечаются основные способы использования представленных в музее предметов для придания наглядности историософским и политическим концепциям⁷⁶. Одним из наиболее важных вопросов, поставленных в этой статье, стало разнообразие представления идеи исторического развития в экспозициях музеев, в которых можно выделить типологию. Так, историческое развитие человеческих групп может быть представлено с точки зрения эволюционизма, культурно-исторического подхода, историко-фактографических идей, этноцентристских, националистических или, напротив, мультикультурных убеждений. Появление в конкретном музее одной из перечисленных перспектив на историческое развитие почти всегда, как старается показать автор, можно объяснить преследованием целей политического характера. Более того, такие цели определяют не только само направление репрезентации истории, но и конкретное его исполнение в

⁷⁵ Шнирельман В.А. Введение в дискуссию. Историко-этнографический музей: презентация традиции или репрезентация конструкции // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С.4.

⁷⁶ Шнирельман В.А. Музей и конструирование социальной памяти // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 8 – 26.

экспозиции. Одни исторические события игнорируются, другие, напротив, подчеркиваются, маневрируя между культурным и региональным контекстами, а в некоторых случаях даже посредством избегания историзма как принципа экспонирования. Используя сравнительный метод и современный (последние тридцать лет) материал, В.А. Шнирельман сосредоточивает внимание на образах реальности, представленных музейной экспозицией, вариативность которых можно объяснить осознанным, если не сказать инструментальным, стремлением определённых социальных групп создать конкретный исторический образ.

Пытаясь использовать подходы к анализу репрезентаций этнической культуры в музеях Республики Алтай, сложившиеся в междисциплинарном направлении исследований музеев и музейной антропологии, я встретился с теоретической проблемой. С одной стороны, современная культура алтайцев во многом похожа на ту, которая является предметом анализа в междисциплинарном направлении музейных исследований и музейной антропологии. В ее основе общество, имеющее социальные, в том числе классовые, границы, члены которого различаются в уровне образования, моделях и сферах экономической деятельности, политических ценностях и идеалах, разделенное различными образами жизни, рефлексирующее над своей сложностью и репрезентирующее его различными способами, среди которых есть литература, кинематограф, театр, академическая и популярная музыка. Культура алтайцев непосредственно связана с современной культурой России, экономикой, медийной сферой, государственными институтами, историей. Наконец, как показали многие исследования, на ее формирование повлияли процессы нациостроительства⁷⁷.

С другой стороны, алтайская культура сегодня – это культура сельского населения. То есть культура, для которой музеи как средства репрезентации образов, создания национальной солидарности и эмоциональной идентификации с

⁷⁷ Михайлов Д. Идеологема возрождения и конструирование алтайских национализмов // Антропологический форум. 2016. № 31. С. 63 – 85; Михайлов Д.А. Алтайский национализм и археология // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 37 – 51.

воображаемым анонимным сообществом, не характерны. В экономике алтайцев доминирует нетоварное подсобное хозяйство, которое имеет потребительский характер⁷⁸. На начало 2005 г. в Республике Алтай было 1305 крестьянско-фермерских хозяйств, в то время как личных подсобных хозяйств насчитывалось 40 тысяч⁷⁹. Само отношение к хозяйству, монетарной системе, инфраструктуре в культуре алтайцев формируется моральной экономикой⁸⁰.

Это заставило меня задаться вопросами: насколько подходы к репрезентации культуры, предложенные в междисциплинарном направлении исследования музеев или в рамках национализирующего подхода в музейной антропологии, применимы к музеям, которые находятся в социальных и культурных условиях, как кажется, отличных от условий современного большого города? Что заставляет людей, повседневная жизнь которых связана с сельским образом жизни, самостоятельно и часто исключительно личным трудом, создавать и поддерживать музеи в небольших и нередко изолированных населенных пунктах? Как строится репрезентация культуры экспозицией при отсутствии постоянного ежедневного посетителя и чем она поддерживается с точки зрения социального устройства? Как репрезентируемый образ культуры связан с происходящими культурными трансформациями и социальным усложнением?

Для получения ответов на эти вопросы необходимо расширить и сделать более антропологичным подход к пониманию репрезентации культуры как научной проблеме и явлению. Репрезентация культуры в них устроена как то, что

⁷⁸ Екеев Н. В. История изучения хозяйственно-культурных типов коренного населения Горного Алтая. Преобразования в экономике // Хозяйственно-культурный комплекс Горного Алтая: трансформации и традиции (конец XX — начало XXI вв.) / Отв. ред. Н. В. Екеев, Э. В. Енчинов. Горно-Алтайск, 2016. С. 45.

⁷⁹ Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 402.

⁸⁰ Тюттенева С.П. Деньги – бумага, человек – золото // Этнографическое обозрение 2009. № 2. С. 16 – 22; Доронин Д.Ю. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Антропологический форум. 2013. №18-online. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/shamany-dengi-i-duhi-torgovlya-ili-obmen> (дата обращения: 20.12.2016); Доронин Д.Ю. «Пятьдесят оттенков тойоты»: жизнь машины в алтайском городе // Материалы III Международного Форума «Идель – Алтай: история и традиционная культура народов Евразии». Горно-Алтайск, 2015. С. 164–169.

понималось под репрезентацией культуры в интерпретационном направлении антропологии⁸¹. Репрезентация здесь не просто один из циклов жизни культурного явления наряду с процессами производства, потребления, регуляции и освоения, или способ создать и популяризировать образ национальной культуры и эмоциональную связь с ним. Это практика, в которой одновременно объективируются, создаются и усваиваются культурные смыслы и их социальные значения в современных условиях. Практика, в которой, как в гирцианской «глубокой игре» «обычный каждодневный опыт постигается путем представления его в виде предметов и действий, лишенных своего практического значения и сниженных (или, если хотите, поднятых) до уровня чисто внешнего явления, на котором их смысл может быть выражен сильнее и воспринят более точно»⁸².

Отчасти подобными идеями руководствовались А. Аппадурои и К. Брекенридж, формулируя идею публичной культуры как особенного предмета исследования⁸³. В конце 80-х годов XX века в англоязычной антропологии сложилось направление исследований публичной культуры как специфического явления глобального мира. Эти ученые, столкнувшиеся с проблемой антропологического понимания стремительных изменений, происходивших в неевропейских культурах, таких как Индия, заметили парадоксальность процесса. С одной стороны, современные культурные институты (такие как кинематограф, туризм, ресторанная культура и практики общественного питания, массовый коммерциализированный спорт, фестивали и музеи) получили широкое распространение в неевропейском мире. С другой стороны, освоение, производство и использование таких институтов имело культурные особенности. В стремлении понять и описать уникальность сложившейся культурной системы был использован новый термин – публичная культура. Он позволил объединить явления, которые сами по себе, изолированно, могли бы быть поняты как

⁸¹ Гирц К. Интерпретация культур М.: РОССПЭН, 2004 (ГУП ИПК Ульян. Дом печати). 557 с.

⁸² Там же. С. 503.

⁸³ Appadurai A., Breckenridge C. Why Public Culture ? // Public Culture, v 1, № 1. P. 5 – 9.

массовая, популярная или потребительская культура, с одной стороны, и, с другой стороны, исходить из специфики культурной логики, создающей условия для появления и существования новых институтов.

Репрезентацию *этнической* культуры в музеях, таким образом, я понимаю как гирцианскую «глубокую игру» характерную для современной публичной культуры алтайцев в целом. Наличие дистанции к этническому себе, понимание этничности как суммы маркеров, формирующих специфическую публичную роль, не сводится ни к интересу энтузиастов к исторически известной культуре, ни к профессиональной занятости в сфере культурной работы, ни к политически и идеологически мотивированному поведению. Репрезентация этнической культуры пронизывает всю повседневную жизнь алтайцев. Одни и те же смыслы стоят за переодеваниями в стилизованную национальную одежду на семейных и публичных праздниках и в деревне, и в городе. Такие же смыслы сцепляют массовое увлечение постройкой летних жилищ, форма и план которых получили значение традиционного. Такие же смыслы адаптируют распространенные в алтайском селе продукты и кулинарные техники к современному праздничному, календарному, жизненному циклам. В этом репрезентация этнической культуры локальными музеями по модели больше похожа не на репрезентацию и конструирование образов культуры в больших музеях, а на то, как репрезентируют культуру домашние фотоальбомы⁸⁴.

Во-первых, музеи, как и домашние фотоальбомы, конструируют визуальные образы, в которых репрезентируется множество культурных явлений. Сергей Абашин в своей книге «Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией»⁸⁵, анализируя фотоальбомы жителей таджикского поселения Ошоба, находит в фотографических изображениях свидетельства властных

⁸⁴ Бойцова О. Любительские фото. Визуальная культура повседневности. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 266 с.

⁸⁵ Абашин С. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. М., 2015. С. 612 – 650.

отношений, материалы, репрезентирующие социальное устройство, гендерные роли, семейные и соседские отношения и их трансформацию.

Во-вторых, музеи, как и фотоальбомы, имеют социальное значение и культурный смысл как институты и материальные предметы, что также следует рассматривать как репрезентацию культуры. Как и фотоальбомы, музеи не просто создают и организуют визуальные образы, но находятся и действуют в конкретном социальном контексте, что позволяет понять какие социальные механизмы участвуют в их формировании и поддержании, как они репрезентируют престижную культуру и моральную экономику.

Наконец, музеи, как и домашние фотоальбомы, являются прекрасной иллюстрацией наличия дистанции к самой этнической культуре как публичному явлению. Являясь учреждениями, которые возникли и поддерживаются моделями поведения, отношением к культуре и ее объективации, порожденными советскими просвещенческими идеалами, музеи получили свой внутренний локальный смысл, войдя в структуру повседневности, социальную жизнь и культурную ткань.

При таком подходе к пониманию репрезентации этнической культуры музеями методология междисциплинарных исследований музеев и методология национализма могут быть частично применены в качестве полезных аналитических инструментов и к репрезентации культуры в локальных музеях.

Теория национализма повлияла на методологию музейных исследований в целом, придав чёткую формулировку проблеме соотношения культуры и политики в современном обществе. Идея востребованности культуры как политического инструмента, ресурса, который используют как механизм поддержания социальной солидарности, воплощалась в конкретных исследованиях функционирования музейных учреждений. Исследования государства современного типа как новой по масштабу форме социальной солидарности, существующей благодаря воображению о сообществе, а не системе

прямых межличностных социальных связей, прямо указывали на музеи, как на один из источников широко тиражируемого образа сообщества. Помимо собственно концепции национального государства и национализма как особенного состояния общества и трансформации культуры, такие исследования музеев стали возможны благодаря идеям о воображении как инструменте поддержания социальной солидарности⁸⁶ и изобретению традиций⁸⁷ как культурных фактов, которые используются в настоящей работе при анализе репрезентации этнической культуры в локальных музеях.

Образ этнической культуры в экспозициях локальных музеев стал скорее личным высказыванием их создателей, отражающим разнообразие культуры муниципальных районов и ее локального восприятия. Эмоциональная идентификация, которую создают локальные музеи благодаря репрезентации этнической культуры, как я покажу в первых двух параграфах второй главы, воспроизводит не столько образ национального сообщества, сколько региональную часть: сообщества муниципального района, и даже сообщества конкретного населенного пункта.

Вместе с этим в настоящей работе анализируются процессы и явления, являющиеся результатом воображения социальной солидарности и изобретения культурных фактов. В третьей главе я показываю, что эти процессы востребованы не как конструирование национального сообщества и его культуры, а как способы, позволяющие преодолеть социальное усложнение алтайского общества, появление различных типов повседневности, образов жизни и объективно происходящую трансформацию культуры. При этом изобретается не «традиционность», а, напротив, «современность» культурных фактов, в частности, пищевые повседневные практики получают новое осмысление и

⁸⁶ Андерсон Б. Воображаемые сообщества : Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. С. 6.

⁸⁷ The Invention of tradition / ed. by Hobsbawm E., Ranger T. Cambridge [Cambridgeshire], New York : Cambridge University Press, 1983.

социальную роль – алтайскую кухню. В это же время воображается не абстрактная национальная солидарность и сообщество, а система прямых межличностных социальных связей, например, семейная группа.

Аналитические инструменты теории национализма, которые я широко использую в этой работе при анализе репрезентаций этнической культуры алтайцев локальными музеями, дополняются рядом других антропологических идей и подходов. С одной стороны, факт появления туристической индустрии в регионе и появление ориентированных на туристов музеев делает обоснованным использование методов анализа влияния туризма на культуру и общество людей, к которым он приходит. Для анализа репрезентации культуры в частных туристических музеях я использую работу социолога Дина МакКеннела «The Tourist. A new theory of the leisure class»⁸⁸, занявшую важное место в современном социальном и гуманитарном знании. Сохраняя интерес к проблеме репрезентации этнической культуры в локальных музеях, как одной из важных особенностей современной публичной культуры алтайцев, я пытаюсь понять отношение к туризму и туристам в регионе и культурные смыслы, формирующие это отношение.

Несмотря на то, что этническая культура алтайцев не очень сильно востребована туристическим рынком, подход МакКеннела позволяет понять модели восприятия туризма как культурного явления, сложившиеся у алтайцев. Более того, как это показано в соответствующем параграфе второй главы, репрезентационные модели, которые используют музеи, имеют моральную интерпретацию, которая отражает иерархию восприятия образов туризма и туристов, организованную посредством представления о «настоящем», аутентичном, туристическом опыте и поведении и, как следствие, о правильной и неправильной, хорошей и плохой современной культуре.

⁸⁸ MacCannell D. The Tourist. A new theory of the leisure class. Berkeley: University of California Press, 1999.

Наконец, важное значение для этой работы имеет теория социальной жизни вещей⁸⁹. Она предлагает инструменты, позволяющие анализировать социальные условия, при которых изменяется статус вещи и ее роль в культуре. Экспозиции локальных музеев в Республике Алтай зачастую смешивают предметы материальной культуры, которые действительно использовались прошлыми поколениями в быту, и созданные или реконструированные сегодня. При этом моральная граница, отделяющая «настоящую» вещь от ее реплики, практически не заметна в музейных репрезентациях этнической культуры. Во многом это можно объяснить общим направлением трансформации культуры алтайцев, появлением публичной культуры, благодаря которой появляется новый «режим ценности», в котором новые формы одежды, жилища и даже пищи, получают новый современный смысл и новое социальное значение и роль. В параграфах третьей главы я анализирую современную социальную жизнь предметов материальной культуры алтайцев, рассматривая ее как репертуар ролей, показывая место локальных музеев в нем, социальные значения и культурные смыслы музейных репрезентаций вещей.

1.3. Музеи Республики Алтай в контексте музеологических классификаций

Музей с точки зрения государства, сформулированной в Федеральном законе от 26 мая 1996 г. N 54-ФЗ "О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации", – это некоммерческое учреждение культуры,

⁸⁹ The social life of things: commodities in cultural perspective. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986; Spooner B. Weavers and dealers. The authenticity of an oriental carpet. // The social life of things: commodities in cultural perspective. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. P. 195 – 235.

созданное собственником для хранения, изучения и публичного представления музейных предметов и музейных коллекций, а также для достижения иных целей, определённых указанным Федеральным законом⁹⁰. Классификация музеев находится за рамками правового регулирования как такового, основным предметом которого является Музейный фонд Российской Федерации⁹¹, а также создание и правовое положение музеев в Российской Федерации. Однако, именно в этом законе сформулированы принципы, которые в дальнейшем правовом и правоприменительном развитии определяют форму и функционирование музейной сети в России. Во-первых, это касается установленных форм собственности на предметы и коллекции Музейного фонда. Собственность может быть государственной (как федеральной, так и субъекта Федерации), муниципальной, частной и иной. Во-вторых, в зависимости от того, в чьей собственности находится предмет, включенный в Музейный фонд, сам Музейный фонд делится на две части: государственную и негосударственную, с важными различиями в управлении и финансировании. Таким образом, хотя отправной точкой в регулировании музейной деятельности российское право видит не сам музей, а музейный предмет и музейные коллекции, из закона можно сделать вывод о том, что в Российской Федерации музеем может быть только некоммерческое юридическое лицо, прошедшее регистрацию, имеющее цели деятельности, установленные законом, с широким спектром источников управления и финансирования: от Министерства культуры РФ до частных лиц.

Разработка классификации музеев ведется в научных целях. Известный российский специалист Т.Ю. Юренева предлагает следующие принципы для

⁹⁰ О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации: Федеральный закон Российской Федерации от 26 мая 1996 г. № 54-ФЗ (в ред. ФЗ от 23.02.2011 № 19-ФЗ, с изм. от 01.12.2014) // Собрание законодательства РФ. 1996. № 22. Ст. 2591; Собрание законодательства РФ. 2011. № 9. Ст. 1206.

⁹¹ Музейный фонд Российской Федерации – совокупность постоянно находящихся на территории Российской Федерации музейных предметов и музейных коллекций, гражданский оборот которых допускается только с соблюдением ограничений, установленных Федеральным законом 26 мая 1996 г. N 54-ФЗ «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации».

определения типов музеев⁹²: по связи с отраслью знания, то есть по профилю⁹³; по связи с категорией собственников (по принадлежности⁹⁴); по связи с территорией определённого уровня (по масштабу⁹⁵); по статусной позиции (по месту в организационной структуре или иерархии музеев⁹⁶); по связи с одним из двух основных типов памятников; по типу систематизации музейного собрания (коллекция, ансамбль⁹⁷); по роду (основному направлению) деятельности и ориентации на категорию посетителей⁹⁸.

Несмотря на то, что формального правового статуса научные классификации музеев не приобретают, они все равно используются государством в своей деятельности. Так, на портале Государственного каталога Музейного фонда Российской Федерации⁹⁹ поиск информации можно вести не только по предметам и коллекциям, но и по музеям, которые хранят и управляют объектами Музейного фонда¹⁰⁰. Для удобства поиска можно использовать категории, среди которых есть «Профиль музейных собраний», который шире предложенных Т.Ю. Юрениной¹⁰¹, и\или «Статус музея»¹⁰², главное отличие которой – отсутствие «частных» музеев.

Музеи Республики Алтай можно классифицировать, используя большинство из критериев, предложенных в музеологии. При этом можно

⁹² Юренина Т.Ю. Музееведение: Учебник для высшей школы. М.: Академический Проект, 2007. С.239.

⁹³ Естественнонаучные, научно-технические, музеи искусства, художественные музеи, театральные музеи, исторические музеи, краеведческие музеи.

⁹⁴ Государственные и негосударственные, ведомственные, муниципальные, частные и общественные музеи.

⁹⁵ Государственные (национальные), республиканские, краевые, областные и местные (городские, районные, сельские).

⁹⁶ Головные музеи и филиалы, музейные объединения, музеи-заповедники.

⁹⁷ Коллекционные и ансамблевые.

⁹⁸ Научно-исследовательские и научно-просветительские.

⁹⁹ Постановление Правительства РФ от 12.02.1998 N 179 "Об утверждении Положений о Музейном фонде Российской Федерации, о Государственном каталоге Музейного фонда Российской Федерации, о лицензировании деятельности музеев в Российской Федерации" // Собрание законодательства РФ. 23.02.1998, N 8, Ст. 949.

¹⁰⁰ Государственный каталог Музейного фонда Российской Федерации. URL: <http://www.goskatalog.ru/museums/index.php> (дата обращения: 16 апреля 2016 г.).

¹⁰¹ исторический, художественный, мемориальный, театральный, музыкальный, литературный, естественнонаучный, технический, краеведческий, музей-заповедник, этнографический, историко-архитектурный, природно-ландшафтный.

¹⁰² федеральный, субъектов РФ, муниципальный, ведомственный, учебного заведения, народный (общественный).

получить сложную картину, в которой различные способы классификации будут пересекаться друг с другом¹⁰³. Самый распространённый тип музейного учреждения в Республике Алтай – школьный музей. Многие школы Республики Алтай имеют коллекции вещей и документов, которые служат иллюстрацией к темам, затронутым в программах по тому или иному предмету. Министерство образования с 1970-х годов регулирует и поощряет создание музеев на основе таких коллекций¹⁰⁴. Статус школьного музея – это признание министерством образования, сопровождаемое выдаваемым свидетельством. Для получения такого свидетельства нужно пройти процедуру аккредитации и совершить ряд других действий, определенных Примерным положением о музее образовательного учреждения (школьном музее)¹⁰⁵. Не все коллекции готовы пройти необходимую процедуру, чаще всего не имея соответствующей целостности собрания. Такие музеи в основном имеют дело со специфичной аудиторией – школьниками. В них могут проводиться как регулярные уроки, так и кружки. Как уже упоминалось, тематика таких музеев связана со школьными предметами. Чаще всего это история или литература. Экспозиции, связанные с этнографией, действительно встречаются далеко не в каждом. Среди наиболее примечательных из знакомых мне этнографических школьных музеев стоит упомянуть: Каракольский, Яконурский, Саратанский, Балыктуйольский, Мухор-Тархатинский, Онгудайский.

В 2008 году, по сведениям специалистов Республиканской станции детского и юношеского туризма – организации, ответственной за учёт и паспортизацию школьных музеев, в образовательных учреждениях было 66 музеев, 49 из которых имели паспорта. По-видимому, принципы учета школьных музеев разнятся, во

¹⁰³ Подробное описание истории сложения музейной сети Республики Алтай и ее современному состоянию смотри Белекова Э.А. История музейного дела в Республике Алтай: 1918–2009: диссертация ... кандидата исторических наук Барнаул, 2010. 255 с.

¹⁰⁴ В 1974 году принято Положение о школьном музее.

¹⁰⁵ См. Приложение к письму Минобразования России от 12.03.2003 N 28-51-181/16.

всяком случае, среди исследователей. Так, например, в литературе того же времени встречаются данные о восьмидесяти школьных музеях¹⁰⁶.

Паспортизация школьного музея или её отсутствие не должно восприниматься как качественная граница музейных собраний. Мне известно несколько непаспортизированных школьных музеев, которые обладают фондами, сравнимыми по качеству и количеству предметов с фондами паспортизированных школьных музеев. Так, школьные музеи в сёлах Балыктуйоль и Саратан Улаганского района, отсутствовавшие в 2008 году в списке паспортизированных учреждений, не уступали лучшим образцам паспортизированных школьных музеев, таких, например, как: школьный музей в селе Каракол Онгудайского района, школьный музей в селе Мухор-Тархата Кош-Агачского района или школьный музей в селе Яконур Усть-Канского района.

Явное преимущество паспортизированных школьных музеев заключается в количественной информации о них. Анализ данных реестра школьных музеев показывает следующее. Всего в республике 49 паспортизированных школьных музеев, которые группируются в 8 профилей. Наиболее популярный профиль для школьного музея – историко-краеведческий. Таких музеев почти половина от общего числа – двадцать. Также школьные музеи бывают просто краеведческими (10 учреждений), комплексно-краеведческими (8) и литературно-краеведческими (3). Два музея являются историко-этнографическими, еще 2 — просто этнографическими. Кроме этого, три школьных музея имеют военно-исторический профиль и один — художественно-мемориальный.

Наибольшее количество паспортизированных школьных музеев находится в г. Горно-Алтайске – 10 музеев. Шесть школьных музеев в Майминском районе и столько же в Усть-Коксинском районе Республики Алтай. В Усть-Канском районе Республики Алтай пять школьных музеев, в Чемальском, Чойском и Кош-

¹⁰⁶ Белекова Э.А. История музейного дела в Республике Алтай: 1918–2009; диссертация ... кандидата исторических наук Барнаул, 2010. С. 148.

Агачском районах — по четыре, в Шебалинском и Турачакском районах — по три музея, а в Улаганском и Онгудайском — по два. Исходя из данных Федерального центра детского-юношеского туризма и краеведения самый первый из существующих сегодня школьных музеев открылся в 1963 году в школе с. Каракол Онгудайского района. Последним получил паспорт музей школы с. Камлак Шебалинского района – это произошло в 2010 году.

Несмотря на распространённость школьных музеев, для моей работы они важны не как прямой объект изучения, а как часть явления, которое я исследую. Главная особенность школьных музеев, которая делает мой интерес к ним в этой работе незначительным, заключается в том, что причины их появления исторически лежат в области административного управления, а не в области непосредственных обстоятельств социальной и культурной ситуации. Кроме этого, изучение школьных музеев, как мне кажется, требует иных, по сравнению с использованными мной, методических и методологических инструментов. Наряду с этим школьные музеи не просто отдельное самостоятельное явление, от которого можно дистанцироваться, но важный источник для понимания того, как появляются локальные музеи. История развития сети музеев образовательных учреждений в Республике Алтай проанализирована в работе Э.А. Белековой¹⁰⁷.

Самый большой музей региона – Бюджетное учреждение Республики Алтай «Национальный музей имени А.В. Анохина», ранее известный как Горно-Алтайский областной краеведческий музей по своему профилю, в настоящее время можно описать как республиканский – по принадлежности, головной – по статусной позиции и научно исследовательский – по роду деятельности. Как головной музей, он имеет ряд филиалов, расположенных в районах региона: Краеведческий музей им. Шодоева (в с. Усть-Кан Усть-Канского муниципального района), Музей казахов Алтая (в с. Жана Аул Кош-Агачского муниципального

¹⁰⁷ Белекова Э.А. История музейного дела в Республике Алтай: 1918–2009: диссертация ... кандидата исторических наук Барнаул, 2010. С. 144 – 153.

района), Музей-усадьба Г.И. Чорос-Гуркина (в с. Анос Чемальского муниципального района), Музей алтайского сказителя Н. У. Улагашева (в с. Паспаул Чойского муниципального района), Историко-этнографический музей теленгитов Чуи (с. Кокоря Кош-Агачского муниципального района). С точки зрения профиля большинство филиалов национального музея являются краеведческими, то есть посвящены истории населения того или иного района, что в условиях Республики Алтай часто приравнивается к историко-этнографическому описанию. Даже в музее, посвященном художнику Г.И. Чорос-Гуркину, который, кажется, не может быть связан с историко-этнографическим или краеведческим профилем, важная часть экспозиции посвящена культуре алтайцев.

Существуют и музеи, не являющиеся филиалами Национального музея имени А.В. Анохина, которые можно характеризовать по принадлежности как муниципальные или как частные. В 2010 году исследователь музейного дела Республики Алтай Э.А. Белекова насчитывала 7 муниципальных музеев и 2 художественных салона (выставочных центра): историко-этнографический музей «Пазырык» в МО «Улаганский район», Историко-этнографический музей в с. Кокоря МО «Кош-Агачский район», «Музей камня» МО «Майминский район», Краеведческий музей в МО «Шебалинский район», Краеведческий музей в МО «Чемальский район», Музей старообрядчества в с. Верх Уймон МО «Усть-Коксинский район», Краеведческий музей Елинского сельского поселения МО «Онгудайский район», салоны в с. Турочак МО «Турочакский район» и с. Онгудай МО «Онгудайский район»¹⁰⁸. В реальности существовало еще несколько музеев, которые нельзя было отнести к муниципальным напрямую по формальным признакам, но по качеству экспозиции им не уступавшим: музей в с. Кулада Онгудайского муниципального района, музей в с. Кырлык Усть-Канского

¹⁰⁸ Белекова Э.А. История музейного дела в Республике Алтай: 1918–2009: диссертация ... кандидата исторических наук Барнаул, 2010. с. 154. Кокоринский музей стал филиалом Национального музея в 2016 году, до этого момента по принадлежности был муниципальным музеем.

муниципального района, Музей Рериха в с. Верх Уймон Усть-Коксинского муниципального района¹⁰⁹.

Экспозиция таких музеев не привязана к школьной программе напрямую и, как правило, имеет краеведческую и историко-этнографическую ориентацию. Основой для появления таких музеев часто являлись школьные музеи, коллекции которых переросли исключительно образовательные цели. В то же время эти музеи, или как минимум часть их коллекций, стали наследниками распространённых в СССР общественных музеев, о которых подробнее будет рассказано ниже.

За некоторым исключением, такие музеи находятся в сёлах, являющихся районными центрами, и занимают отдельные, иногда возведённые специально для них, здания. В самих сёлах музеи располагаются в центральных районах поселений, в административных «кварталах». Тематически экспозиционная структура таких музеев едина. Как правило, она состоит из трёх залов, которые разделяют экспонаты на «археологические», «этнографические» и «современные»¹¹⁰. Иногда в музее может быть помещение, в котором проходят временные выставки. Чаще всего они посвящены изобразительному искусству, художественному промыслу, детскому творчеству.

Аудитория таких музеев различается в зависимости от сезонов. В летние месяцы они привлекают туристов, которые могут посещать их как организованно – группами, так и индивидуально. С окончанием туристического сезона посетителями музея становятся школьники, студенты и представители делегаций, по каким-либо причинам посещающие муниципальный район. Местное взрослое

¹⁰⁹ В этой работе я интересуюсь музеями, репрезентирующими этническую культуру алтайцев, поэтому ряд муниципальных музеев, таким как «Музей камня» муниципального образования «Майминский район» выпадает из области моего внимания. Напротив, музей в с. Усть-Кан, который является филиалом Национального музея и формально не попадает под критерий муниципального, относится мною к муниципальным локальным музеям, поскольку на его экспозиционную работу формальная связь с Национальным музеем не влияет.

¹¹⁰ Как правило, это период коллективизации, Великой Отечественной войны, войны в Афганистане.

население в большинстве своём не испытывает массового постоянного интереса к таким музеям, но для самих музеев является желанной аудиторией.

Муниципальные музеи имеют штатных сотрудников. Ставки предоставляются из расписания отделов. Людей, имеющих специальное образование для работы в музее, найти в районах практически невозможно. Эти места занимают специалисты из «близких» областей управления культурой и образования: школьные учителя, библиотекари, работники отделов и домов культуры. Кроме проведения экскурсий, планирования выставочной деятельности и реализации планов, сотрудники музея занимаются составлением отчётов для отделов культуры, а иногда программами развития.

Кроме указанного выше, в Республике Алтай набирают популярность коммерчески мотивированные попытки, хотя и достаточно разнообразные по исполнению, создания учреждений музейного типа – мест, в которых люди, посещающие Алтай в качестве места отдыха и досуга, могли бы познакомиться с культурами народов, населяющих этот регион. То, что получается в результате этого, исходя из предложенных музейоведами классификаций, можно характеризовать как частные (или туристические) музеи по принадлежности и историко-этнографические по профилю. Однако, нужно принимать во внимание, что акцент на музейном деле как на основном виде деятельности таких учреждений я делаю исключительно в исследовательских целях и в реальности, в большинстве случаев, они действуют в рамках складывающейся сферы туристических услуг и предлагают своим посетителям более широкий набор «продуктов», чем просто посещение музея и знакомство с культурой алтайцев.

Такие музеи локализованы в местах, особо привлекающих туристов, или на обочинах дорог, ведущих к таким местам. Так, например, в Чемальском районе с одной из самых развитых в Республике туристической инфраструктурой летом 2009 года было пять таких музеев. А по дороге к нему можно было посетить ещё два (Карта № 1).

Экспозиция частных музеев в целом основана на личных представлениях их создателей о культуре того или иного народа и ограниченных возможностях найти и показать предметы материальной культуры. Некоторые из этих музеев, кроме собственно посещения экспозиции, предлагают дополнительные сопутствующие услуги, как близкие к музейному характеру: театрализованные представления на этнографические темы или знакомство с кухней, так и мало связанные с непосредственной деятельностью, как например, прокат лошадей или продажа мелкого рогатого скота. Впрочем, было бы ошибкой представлять их как учреждения, полностью игнорирующие просветительский характер, ассоциирующийся с названием «музей», и сосредоточенных на организации развлечений. Прежде всего, с этим бы не согласились сами хозяева частных музеев, видящие в них почти равно источник дохода и популяризацию представляемой ими в музее культуры, делая её если не понятной, то узнаваемой.

Популярность идеи музеев, широкое распространение сувенирного рынка, увеличивающееся предложение «алтайской национальной» кухни на ресторанном рынке может показаться очень близким к маркетинговым усилиям республиканских властей, хотя и не является в большинстве случаев результатом их прямого влияния. Ряд проектов последнего десятилетия, например, такие как: реставрация «национального» театра и «национального» музея, создание торговой марки Республики Алтай, «этнографической» деревни в главном туристическом комплексе Республики – «Алтайская долина», свидетельствуют о наличии интереса к форме развития, мотивированной не только энтузиазмом представителей интеллигенции. Это показывает, что организационные формы для (пере)осмысления культурных ценностей и сознательные централизованные масштабные усилия создать рыночный продукт на основе алтайской этнической культуры образуют контекст, в котором существуют и работают исследуемые в этой работе музеи.

1.4. «Маленький» музей: краеведческий, общественный, локальный

Российская музеология и право не используют термин «локальный музей», который вынесен в название этой работы. Этот термин используется в англоязычной антропологической литературе наряду с другими. Значение, которое передает словосочетание локальный музей в англоязычной антропологической литературе, отражает уровень музейного управления, отличая его от национального и даже глобального, а также его сугубо локальную тематику. Кроме этого, при описании музея как локального, на второй план уходят его культурные или этнические значения. Напротив, если музей посвящен культуре аборигенного народа, то, например, в американской антропологической литературе его будут описывать не как локальный, а как музей племени (tribal museum), или музей народа (folk museum), если речь идет о европейской деревенской культуре, музей сообщества (community museum), если музей посвящен особенному городскому сообществу.

В диссертационном исследовании это словосочетание используется не как специальный устоявшийся в науке термин, а как собирательная категория, описывающая явление, которое в повседневном языке можно назвать «маленьким» музеем: музеи сел, муниципальных районов, частные музеи. В работе используется классификация музеев, различающая собственника коллекций (если пользоваться классификацией Т.Ю. Юреновой) или статус (если следовать классификации Государственного каталога Музейного фонда Российской Федерации): школьный, муниципальный, частный (или туристический).

Во-первых, это позволяет показать различия локальных музеев на основе того, кого они видят в качестве преимущественной аудитории, поскольку, как я

покажу ниже, это существенно влияет на репрезентируемый образ этнической культуры алтайцев.

Во-вторых, предлагаемая классификация позволяет разделить музеи не только на основе их воображаемой аудитории, но и поставить акцент на разных моделях включения этих институтов в современную социальную, политическую и экономическую жизнь Республики Алтай, что имеет не меньшую значимость для моего исследования. Как я покажу ниже, музейная репрезентация этнической культуры алтайцев, может быть обнаружена не только в тех образах этнической культуры, которые создаёт, поддерживает и изобретает экспозиция. Не менее важным оказывается и то, что музей участвует в создании и поддержании различных отношений, которые ярко характеризуют современную социальную жизнь в Республике Алтай. Для кого-то музеи становятся способом самореализации, в которой совмещается стремление как к экономическому успеху, так и к приданию этнической культуре особого публичного статуса. Для кого-то музей является результатом его многолетней карьеры и выражением авторитетной позиции в современном алтайском обществе. Сами музеи, их появление и функционирование являются результатом работы сложной социальной механики, которая показывает современную культуру алтайцев.

Используя термин «локальные музеи», я объединяю различные типы музеев, о которых говорилось выше. Делая это, я хочу показать черты репрезентации этнической культуры, которые позволяют говорить о современных маленьких сельских музеях, как о самостоятельном культурном явлении. Само создание музея, независимо от классификации его по принадлежности или по профилю, можно назвать одобряемой и понятной для общества публичной деятельностью в Республике Алтай. Такое отношение к музеям характерно для

Сибири в целом¹¹¹, что подчеркивает наличие социальной и культурной логики стоящей за этими учреждениями.

Во-первых, маленькие музеи, являясь продуктами *местной (локальной) культуры*, воспринимаются сквозь призму ценностей населения региона, а не профессионального сообщества. Такие музеи как Краеведческий музей им. Шодоева или Историко-этнографический музей теленгитов Чуи, которые сегодня являются филиалами Национального музей им. А.В. Анохина, еще недавно были музеями частными или муниципальными, их экспозиция и образ культуры формировались до того, как их принадлежность изменилась. В основе репрезентации этнической культуры в этих музеях лежит не профессиональная перспектива музейного работника, а ценности и мысли учителя сельской школы.

Во-вторых, сама локальность музеев является важной особенностью, которая определила характер исследования. Сам по себе музей – это институт, характерный для городского образа жизни и культуры модерна¹¹². Он появляется в городах, он востребован у социальных групп, образующихся в городах. Как и город, он воплощает идею централизованности и иерархии. В этом контексте само существование музеев в небольших населенных пунктах в сельской местности видится не только практической, но и интеллектуальной проблемой, что также показывает возможность рассматривать различные по принадлежности и по профилю музеи как самостоятельное явление.

В-третьих, появление маленьких музеев в селах и небольших городах является следствием развития советской модели просвещения и созданной ею идеи и концепции локальности. Локальные музеи Республики Алтай нельзя

¹¹¹ Труевцева О.Н. Музеи Сибири и сохранение культурного наследия коренных народов // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. №19-2 С.76 – 82; Золотарева Н.В., Курьянова Т.С., Рындина О.М. Капитализация культурного наследия народов Западной Сибири // Вестн. Том. гос. ун-та. 2013. №371 С.49 – 57; Ковешникова Е.А. Музеи и развитие регионального культурного туризма в Кузбассе // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2014. №28 С.70 – 75.

¹¹² Байбурун А.К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1(33). С. 138 – 145.

воспринимать только как результат социальных и культурных изменений последних 20 лет. Музейная деятельность на местах была широко распространена в Советском Союзе в XX веке. Современные локальные музеи не только являются наследниками фондов советских муниципальных и общественных музеев, но и демонстрируют воспроизводство методов и практик работы с культурой, приобретенных из советского опыта. Говоря иначе, создание музея, как модель отношения к культуре, ее объективированию, освоению и потреблению, является самоочевидной для многих жителей Республики Алтай. Этот своеобразный музейный габитус – результат как минимум двух факторов, которые повлияли на сложение культуры локальности как важной части идентичности человека: массовый статус краеведения и широкое распространение общественных музеев в СССР.

Развитие краеведения в СССР можно разделить на два этапа: раннесоветский (охватывающий период 20-х – конца 30-х годов XX века)¹¹³ и позднесоветский (длившийся с конца 50-х годов до исчезновения СССР)¹¹⁴. Однако, нужно учитывать, что краеведение существенно различалось в содержании, программе, идеологии и институтах на разных этапах.

Раннесоветский этап развития краеведения характеризуется формированием движения, которое, охватывая всю страну, могло создать максимально широкий корпус знаний междисциплинарного характера от географии и этнографии до зоологии и минералогии. Появление первого музея на Алтае связано именно с этим временем¹¹⁵, но само краеведение не получило широкой популярности в этот период. Его место заняли другие способы реализации советской культурной

¹¹³ Мельникова Е. «Сближались народы края, представителем которого являюсь я»: краеведческое движение 1920 – 1930-х годов и Советская национальная политика // *Ab Imperio*. 2012. № 1 С. 209 – 240; Johnson E. *How St. Petersburg Learned to Study Itself: The Russian Idea of Kraevedenie*. University Park : Pennsylvania State University Press, 2006. 303 p.

¹¹⁴ Donovan V. “How Well Do You Know Your Krai?” *The Kraevedenie Revival and Patriotic Politics in Late Khrushchev-Era Russia* // *Slavic Review*. 2015. Vol. 74, №. 3. P. 464 – 483.

¹¹⁵ Зайцева А.А. Формирование первых коллекций краеведческих музеев национальных районов Южной Сибири в конце 1920-х – начале 1930-х годов // *Вестник ЧелГУ*. 2013. №30 (321) С.65 – 68.

политики. Так, историк П.Е. Тадыев приводит статистическое описание сети культурно-просветительных учреждений, работавших в регионе с 1927 по 1936 годы, которая состояла из изб-читален, библиотек, народных домов, клубов, красных уголков, юрт-передвижек, домов-алтайки¹¹⁶. Музеев среди этих учреждений не было.

Оценки этого этапа развития краеведения прямо противоположны и разнятся от описания его как «золотого десятилетия», характерного для самих его участников¹¹⁷, до скромного этапа формирования и институционализации¹¹⁸. В этот период складывалась амбициозная программа познания окружающего мира, целью которой была систематизация знаний, полученных от локальных энтузиастов краеведения. При этом институциональные границы между дисциплинами игнорировались. Как замечает Е. Мельникова: «Роль, которую выполняло ЦБК [Центральное бюро краеведения – Д.М.], заключалась не в контроле за деятельностью краеведческих организаций и выдаче соответствующих мандатов, а в сборе материалов об их деятельности и научно-методической помощи краеведам»¹¹⁹.

Во второй половине 1920-х годов краеведческое движение и сеть начали терпеть преобразования, вызванные усилением государственного контроля. Администрирование краеведческих организаций перешло из полномочий Академии Наук к Народному Комиссариату Просвещения¹²⁰. Вместе с этим изменяется и идеология, формировавшая краеведческое знание. Место либерального проекта сбора и анализа информации о России как территории,

¹¹⁶ Тадыев П. Е. Процесс национальной консолидации алтайцев в условиях социализма: Дисс. . канд. истор. наук. Л., 1951. С. 139.

¹¹⁷ Шмидт С.О. «Золотое десятилетие» советского краеведения // Отечество. 1990. Вып. 1. С. 11 – 27.

¹¹⁸ Мельникова Е. «Сближались народы края, представителем которого являюсь я»: краеведческое движение 1920 – 1930-х годов и Советская национальная политика // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 213; Johnson E. How St. Petersburg Learned to Study Itself: The Russian Idea of Kraevedenie. University Park : Pennsylvania State University Press, 2006. P. 8.

¹¹⁹ Мельникова Е. «Сближались народы края, представителем которого являюсь я»: краеведческое движение 1920 – 1930-х годов и Советская национальная политика // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 216.

¹²⁰ Там же. С. 231 – 232.

идеальным результатом которого должны были быть подробные карты страны, занимает «советское» краеведение – один из институтов «преодоления культурной отсталости» населения¹²¹. В это же время среди различных институтов, образующих краеведческую сеть, на первый план выходит музей¹²².

С «преодолением культурной отсталости» населения, декларированной в 1934 году, «советская» краеведческая сеть потеряла идеологическую основу, что выразилось в ликвидации Центральных и местных бюро краеведения в 1937 году. В этот период краеведение теряет смысл проекта по поиску новых знаний и приобретает значение пропаганды достижений советской власти. Краеведческий музей стал институтом, где формировался новый смысл краеведения, который Е. Мельникова характеризует следующим образом: «Пространство, охваченное советскими краеведческими музеями, должно было выглядеть единообразно советским. Постановлениями второй половины 1930 – 1940-х годов понятию “краеведческий музей” вменяется строго определенный смысл <...> С 1936 года типовая структура музеев включала отделы природы, истории и социалистического строительства, а к концу 1940-х обязательными стали отделы природы, дореволюционного прошлого и советского периода»¹²³. Таким образом, несмотря на закат краеведения как самостоятельного интеллектуального движения, краеведение развивалось как профилирующее направление работы музеев, создавая образ культуры локальности и репрезентируя его в экспозициях музеев.

Новый виток развития краеведения начался в СССР в русле широких преобразований в культурной политике государства со второй половины 1950-х годов. Виктория Донован считает, что импульс новому краеведческому движению был придан Третьей программой КПСС, принятой на XXII съезде в 1961 году, в

¹²¹ Мельникова Е. «Сближались народы края, представителем которого являюсь я»: краеведческое движение 1920 – 1930-х годов и Советская национальная политика // *Ab Imperio*. 2012. № 1. С. 233 – 234.

¹²² Там же. С. 235.

¹²³ Там же. С. 236.

которой предусматривалась особая роль «народных» организаций в жизни общества и культурной сфере – в качестве альтернативы системе управления культурой и общественной жизнью, созданной в период сталинизма¹²⁴. Похожего мнения придерживается другой исследователь музейного дела в СССР (в основном Сибири) – О. Н. Труевцева. Она отмечает, что частичное расширение участия органов самоуправления в руководстве «зрелищными мероприятиями, клубами, библиотеками и другими культурно-просветительными учреждениями, находящимися в ведении государства», декларированное как ближайшая цель в Программе, принятой на XXII съезде ЦК КПСС, идейно развитое в дальнейшем Постановлением ЦК КПСС «О повышении роли музеев в коммунистическом воспитании трудящихся», принятым в 1964 году, и «Типовым положением о народном музее», утвержденном Министерством культуры СССР в 1965 году, определило направление развития музеев в России¹²⁵. В сфере институционализации и администрирования это отразилось в расширении полномочий Министерства культуры СССР в вопросе управления краеведческими музеями¹²⁶, которому «передали» эти организации в 1945 году.

Краеведческие идеи 1920-х годов были реабилитированы частично и в рамках новой идеологии СССР. Несмотря на возрождение интереса к изучению локальной истории, ее прочтение проходило в рамках государственной концепции развития патриотизма, которая не видела локальную историю и память отдельным предметом изучения, а рассматривала каждую локальную историю как часть истории советского государства. Как резюмирует В. Donovan: «...“омассовление” краеведения в послесталинскую эпоху было государственной стратегией, нацеленной на усиление легитимности советского режима в эпоху

¹²⁴ Donovan V. “How Well Do You Know Your Krai?” The Kraevedenie Revival and Patriotic Politics in Late Khrushchev-Era Russia // *Slavic Review*. 2015. Vol. 74, №. 3. P. 468.

¹²⁵ Труевцева О.Н. *Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы*. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного технического университета. 1998. С. 10.

¹²⁶ Donovan V. “How Well Do You Know Your Krai?” The Kraevedenie Revival and Patriotic Politics in Late Khrushchev-Era Russia // *Slavic Review*. 2015. Vol. 74, №. 3. P. 472.

идеологической реструктуризации. Местным сообществам были предложены представления о региональной жизни, истории и традициях, что являлось попыткой укрепить коллективную идентичность и заставить их осознать собственную роль винтика в гигантском механизме советского государства. Объекты, экспонировавшиеся на выставках, посвященных местной жизни, — от традиционных кружев до заводских машин — вписывались в телеологический исторический нарратив, при этом подчеркивалась их значимость для идеалов и ценностей социализма, даже если она была в лучшем случае призрачной»¹²⁷. Е.А. Мельникова отмечает, что «в середине 1960-х гг. краеведческие музеи составляли абсолютное большинство всех музеев в России: из 368 музеев, входивших в сеть Министерства культуры РСФСР, 233 были краеведческими»¹²⁸.

Таким образом, в этот период начал формироваться образ музея как учреждения имеющего моральное значение и авторитет рассказывать людям о культуре. Однако, чтобы понимать масштаб и логику появления современных локальных музеев, необходимо учитывать еще одну линию развития музейной сети – общественные музеи. Общественные музеи по сути стали альтернативной формой реабилитации ценностей краеведения, произошедшей во второй половине XX в., и инструментом создания образа культуры локальности. Словосочетание «общественный музей» – устоявшееся описание некрупных музеев, которое используется и сегодня¹²⁹. В советском и русском музееведении оно отсылало к типу музеев, которые не имели титульного государственного финансирования из бюджета учреждений управления культурой¹³⁰. Напротив, они создавались администрациями населенных пунктов, предприятиями, образовательными и

¹²⁷ Донован В. «Идя назад, шагаем вперед»: краеведческие музеи и создание местной памяти в Северо-Западном регионе. 1956–1981 // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 399.

¹²⁸ Мельникова Е.А. Локальное прошлое на границе национального: краеведческие музеи Северного Приладожья в постсоветское время // Антропологический форум. 2015. № 25. С. 10.

¹²⁹ См. выше описание категорий поиска на портале Государственного каталога Музейного фонда Российской Федерации.

¹³⁰ Труевцева О.Н. Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного технического университета. 1998. С. 5.

профессиональными учреждениями постольку, поскольку местные партийные организации выполняли решения Постановления ЦК КПСС 1964 года. Эти музеи были посвящены разным историям, но многие из них попадали или подстраивались под необходимость развития краеведческой самодеятельности и создавали место «маленькому музею» в повседневной жизни.

Общественные музеи были очень масштабным явлением. По подсчетам О.Н. Труевцевой только в Западной Сибири к концу 1980-х годов было около 480 общественных музеев¹³¹, а в СССР их было больше 10 тысяч¹³². Однако, как учреждения общественные музеи не были устойчивы. Многие из них открывались в юбилейные даты, такие как: Победа в Великой Отечественной войне и совершение Октябрьской революции, и закрывались вскоре после окончания праздничных кампаний. Например, в 1974 году в Алтайском крае было два общественных музея, в 1975 году – двенадцать, а в 1976 году – снова два¹³³.

С другой стороны, общественные музеи могли стать и государственными. О.Н. Труевцева дает интересное описание «карьерного» роста музея и его условий: «Типичным примером эволюции общественного музея является становление и развитие Колывановского историко-краеведческого музея Новосибирской области. Собранный энтузиастами-краеведами материал по истории родного поселка позволил к 50-летию Октября открыть музей на общественных началах. Целенаправленная кропотливая работа активистов, поддержка со стороны местных органов власти, выделение музею старинного здания бывшей церковно-приходской школы, выделение средств промышленными предприятиями для оформления экспозиций позволили музею в 1976 году получить звание народного. В 1982 году он был переведен в

¹³¹ Труевцева О.Н. Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного технического университета. 1998. С. 11.

¹³² Там же. С. 33.

¹³³ Там же. С. 12.

государственную музейную сеть, став одним из лучших филиалов Новосибирского областного краеведческого музея»¹³⁴.

Интересен профиль общественных музеев, который известен из материалов «единовременного паспортного обследования», проведенного в 1978 году в Новосибирской области и Алтайском крае¹³⁵. Историко-краеведческие музеи составляли треть от всех общественных музеев. В Новосибирской области 42 % таких музеев были музеями предприятий, в то время как в Алтайском крае почти 35 % музеев были посвящены истории района и\или села. Около 16 % музеев были посвящены отдельным периодам истории. Музеи истории воинских формирований и отдельных личностей были распространены в Алтайском крае больше, чем в Новосибирской области: 22 % против 4%. Досоветский период истории освещали 15 % общественных музеев Алтайского края и 26 % Новосибирской области¹³⁶.

Кроме праздников, важную роль в развитии общественных музеев играли решения партийных органов. Еще одним стимулом появления новых общественных музеев, наряду с Постановлением 1964 года и Положением 1965 года, стало Постановление ЦК КПСС «Об улучшении идейно-воспитательной работы музеев», принятое в 1982 году. Благодаря ему общественные музеи приобрели новый статус, поскольку должны были широко использоваться на местах для повышения идейно-воспитательной работы. На деле исполнение этого положения потребовало изыскивать средства на финансирование музеев: организация помещения, оформление экспозиций, выделение ставок штатных расписаний¹³⁷. Для органов власти местного и районного уровня музеи были отчетной единицей о проведенной идеологической работе.

¹³⁴ Труевцева О.Н. Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного технического университета. 1998. С. 15.

¹³⁵ Современная Республика Алтай в период СССР находилась в составе Алтайского края.

¹³⁶ Труевцева О.Н. Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы. Барнаул: Изд - во Алтайского государственного технического университета. 1998. С. 18 - 19.

¹³⁷ Труевцева О.Н. Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного технического университета. 1998. С. 33.

О том, что такие музеи были важным источником современных локальных музеев в Республике Алтай, говорит не только устная история становления современных муниципальных музеев в Усть-Кане, Шебалино и Кокорях. Деятельность краеведческих кружков в школах Республики Алтай в 1950 – 60-ых годах XX века кратко характеризуется в литературе. Так, В.Р. Андронкина в диссертации под названием «Деятельность Горно-Алтайской партийной организации по обеспечению подъема культуры трудящихся области (1946 – 1965 гг.)»¹³⁸ сообщает, что краеведческие кружки были в школах с. Чемал, с. Шебалино, с. Кбезень, с. Майма, с. Манжерок, с. Паспаул, с. Кара-Кокша. Краеведческие кружки были только одним из вариантов кружкового движения в школе, которое включало в себя еще технические, натуралистические и художественные кружки. Из описания музеев, организованных в краеведческих кружках следует, что интерес к знанию этнографии был только одним из проявлений общей краеведческой концепции изучения локальной жизни. Так, например: «учащиеся Шебалинской средней школы под руководством И. Кочеева организовали краеведческий музей, в котором собрали ценные экспонаты из быта алтайцев дореволюционного периода, по истории села Шебалина, гражданской войне, коллекции минералов и другие. В 1962 и в 1964 годах Шебалинские краеведы совершили поход по маршруту: Шебалино, Улаган, Телецкое озеро. В пути записали много алтайских легенд, пословиц, поговорок. Изучалась флора и фауна. Сделан физико-географический обзор села Улаган»¹³⁹. В других сельских краеведческих музеях кроме этнографических предметов собирали материалы об участии местных жителей в Великой отечественной войне, о «первых пионерах, коммунистах, комсомольцах», создавали «уголки боевой славы», «летописи» сел¹⁴⁰.

¹³⁸ Андронкина В.Р. Деятельность Горно-Алтайской партийной организации по обеспечению подъема культуры трудящихся области (1946 – 1965 гг.) : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Томск, 1968.

¹³⁹ Там же. С. 152.

¹⁴⁰ Там же. С. 152 – 153.

Кроме устных и литературных свидетельств о краеведческих и общественных музеях региона, понять их влияние на современные локальные музеи могут помочь и сохранившиеся экспозиции. Во время полевой работы в 2008 – 2009 годах я нашел музеи, экспозиции которых сохранили структуру и экспонаты общественных музеев, добавив в постсоветское время к ним этнографические экспонаты.

Музей в с. Кулада Онгудайского района, наверное, самый недооцененный из всех локальных музеев Республики Алтай. Село Кулада находится в отдалении от главной магистрали республики – Чуйского тракта, и является последним населенным пунктом в Каракольской долине. Рядом с Куладой находится урочище Башадар, в котором, наряду с урочищем Пазырык Улаганского района, археолог С.И. Руденко в середине XX века проводил археологические исследования, в результате которых были найдены предметы культуры и искусства кочевых племен Алтая VI – IV вв. до н.э. Современное население села немногим меньше пятисот человек.

Музей в селе Кулада представляет собой отдельно стоящее деревянное здание (Фото № 8). Музей образован здесь в 1987 году и, как многие общественные музеи, был открыт в связи с праздничным событием – 60 летнего юбилея колхоза-коммуны «Красная Кулада». При открытии он имел два зала, посвященных темам, занимающим важное место в идентичности живущих в Куладе людей: археологическим находкам Башадарских курганов и становлению и развитию коммуны. Экспозиции этих залов были созданы профессиональными художниками-оформителями и одновременно энтузиастами алтайской культуры – Олегом Майчиковым и Борисом Киндиковым¹⁴¹. К 2008 году, когда я несколько раз посещал этот музей, там уже образовался этнографический зал, а во дворе музея появилось отдельное экспозиционное пространство, смешивающее темы

¹⁴¹ Борис Михайлович Киндилов и сегодня активный энтузиаст популяризации алтайской культуры. Как художник оформитель он принимал участие в оформлении декораций для праздников Эл Ойын, а также в оформлении экспозиции музея в с. Ело.

археологии и этнографии. Этой части музея не было при его создании, в конце 1980-х годов. Центром этого экспозиционного пространства был *чадыр*, перед ним стояло два каменных изваяния и «реконструкция» кургана (Фото № 9, фото № 10). Внутри *чадыра*, помимо предметов материальной культуры алтайцев, также находился скелет лошади, который по рассказам музейного работника был найден в одном из Башадарских курганов

Музей не был открыт стационарно, мое посещение было организовано посредством каналов личной неформальной связи моих знакомых местных жителей с единственным работником музея – Еленой Телесовной. Елена Телесовна, рассказывая о своей биографии, отмечала, что более тридцати лет работала в сфере культуры в Куладе и руководила местным домом культуры, является участником ансамбля алтайской песни *јанар кожон*. Руководить музеем означало для нее занятость, которая не требует такой интенсивной работы, как дом культуры. Ближайшей перспективой для нее был выход на пенсию.

Руководство музеем сочетало профессиональные обязанности в работе со школьниками, туристами, делегациями и персональную картину мира, проявлявшуюся в отношении к музею вообще. Экспозиция музея как целое была точно разделена на две части: пространство репрезентации образов алтайской культуры и пространство воспроизводства коллективной памяти. Мое знакомство с музеем, как и любая экскурсия здесь, начиналась в новой части экспозиции *чадыр айыле*. Это постройка, созданная для конкурса жилищ на празднике *Эл Ойын*, видимо в 1996 году, когда он проходил в соседнем с. Боочи, служит одновременно и экспозиционным пространством и местом, которое получило название «гостевой *айыл*». Елена Телесовна так характеризовала функциональное предназначение этой постройки: «это гостевой *айыл*, здесь, допустим, проводить конференцию, или какое мероприятие. А когда 250 лет присоединения [Алтая – Д.М.] к России [было Алтая – Д.М.], тут снимали кино. Прямо тут дедушка аксакал сидел со своим внуком, тут все оформлено было, снимали кино и рассказывали».

Социальная роль специально декорированного пространства для коллективных праздничных мероприятий изменяется в будничные дни, когда *чадыр айыл* становится музейным пространством для туристов. Часть его праздничного оформления, такие предметы кухонного инвентаря алтайцев, как тренога, самогонный аппарат, кожаные сосуды, кожемялки, сундуки составляет постоянную экспозицию, другая часть: ковры, кровати, – собирается только на мероприятия; еще одна часть предметов материальной культуры алтайцев, наиболее яркие в своем оформлении, такие как костюмы, – в туристический сезон находились в туристическом музее в хозяйстве Чуй Оозы.

Экскурсия воспроизводила сложившуюся в сфере профессиональной работы с культурой и праздничной культуре Республики Алтай модель репрезентации жилища. В музее с. Кулада, как и других локальных музеях, она представляла собой перформативную экзотичность – описание пространственного устройства жилища и функционального обозначения представленных предметов материальной культуры, которые сочетались с рассказами о различных особенностях современной культуры алтайцев, ярко обозначающих этническую границу, о чем подробнее будет рассказано ниже, при описании репрезентации культуры в частных музеях.

Другая часть музея – бывший общественный музей – контрастировал с этнографической репрезентацией. Зал со стендами с информацией об археологических находках, их реконструкциях и случайно найденных археологических артефактов, который был оформлен еще в 1987 году, вызывал беспокойство Елены Телесовны. На входе в это здание музея она прямо обозначила свое отношение к залу археологии: «А это помещение – оно занято, как правильно сказать, духи. Черной силы здесь очень много. Страшно одной ходить», а в самом зале жаловалась на головокружение.

Зал советской истории поселения не вызывал такой яркой эмоциональной реакции. Однако именно он неожиданно стал местом, где локальная социальная

память стала предметом репрезентации. Это было неожиданно на фоне общего дискурсивного и символического оформления зала. Если еще полчаса назад я был свидетелем теплых рассказов об этнической культуре алтайцев в *чадыр айыле*, то в этом зале алтайская этническая культура все еще находилась в советском эволюционном дискурсе. На стендах с фотографиями людей, участвовавших сначала в коммуне, потом в колхозном строительстве можно было прочитать, например, следующее: «Кахаева Яла и Шалтаева Евдокия постигли нелегкую науку жить по-новому, по-иному строить взаимоотношения между людьми, бороться с отжившими обычаями...». Структура зала отражала основные периоды развития советского государства на примере отдельно взятой деревни и сообщества людей в ней проживающих. Но первые коммунисты и работники коммуны, учителя и воспитатели детских садов, ветераны Великой отечественной войны, герои и передовики труда, – то есть фигуры, репрезентировавшие идеологию советского устройства общества, воспринимались в ином контексте, с точки зрения сугубо персональных отношений и их места в локальной социальной памяти. Так, например, об одной из изображенных на стенде женщин, Елена Телесовна рассказывала: «Вот эта женщина Джаманай, ее арестовали в тридцать седьмом году, она пела песню *јанар кожон*, там только одно слово про Сталина. Ее отправили в ссылку, на Север. Она там жила, потом приехала и научила нас варенье варить, грибы собирать. А тогда же ходили за ягодой, ведерочко возьмем... тогда вот мы ели настоящий йогурт: молоко, кислицу, смородину. Я маленькая была, думаю, зачем она грибы собирает, чего с ними делать. Вот она нас научила грибы собирать, варенье варить».

Сложно сказать, насколько такое восприятие экспозиции было характерно при ее создании. Экспозиции местных музеев, не могли избежать того, что, по приводившейся выше характеристике В. Донован, артефакты локальной культуры должны были быть вставлены в исторический нарратив, созданный советской идеологией, поддерживающий и объясняющий ее на региональном уровне.

Вместе с этим, нельзя игнорировать и анализ перформативной культуры позднего социализма, предложенный А. Юрчаком, который полагает, что буквальное воспроизводство идеологически установленной формы символической и ритуальной репрезентации являлось основным действием, оцениваемым государством, что создавало пространство, в котором оставалось место альтернативному прочтению советского опыта¹⁴². Наряду с этим, сложно представить, что жители села с населением около пятисот человек будут рассматривать экспозицию музея, абстрагируясь от личного опыта, ценностей и смыслов локальной культуры.

Таким образом, использование словосочетания локальный музей, объединяющее различные по принадлежности и по профилю маленькие музеи, показывает наличие исторических, культурных и социальных границ этого явления. Во-первых, это музеи, созданные во второй этап развития краеведения¹⁴³, с его сложным противоречивым сочетанием идей значения научного познания, морально оцениваемого просвещения и культуры как единицы социального комфорта. Они отражают самые распространенные типы общественных музеев¹⁴⁴ и их противоречивость, непостоянство экспозиции, связь с публичными событиями. Ведь и сегодня появление локальных музеев часто привязывается к идеологически важным датам, а музеи также репрезентируют идеологически актуальные темы: от привычной Великой Отечественной войны, до собственно алтайской этнической культуры. Сам музей – все еще единица административной отчетности как в сфере работы культуры, так и в развитии туристической инфраструктуры. Говоря иначе, локальные музеи (и как учреждения, и как институты) продолжают традицию, сформированную инфраструктурой

¹⁴² Юрчак А Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение. 2014. С. 554.

¹⁴³ 1966 года – был открыт школьный музей в с. Кокоря Кош-Агачского района, в 1970-е годы, начал музейную работу в школе Н.А. Шодоев, именно его музейная коллекция лежит в основе музея в с. Усть-Кан, в 1976 году создан музей трудовой славы в с. Балыктуюль Улаганского района, часть фонда которого составляет сегодня экспозицию музея «Пазырык» в с. Улаган.

¹⁴⁴ Школьный и отраслевой.

советского просвещенческого проекта, а именно распространением идей и ценностей краеведения краеведческими и общественными музеями.

Во-вторых, экспозиции муниципальных музеев в современном варианте, отражающие интерес к этнической культуре, формировались в контексте национально-культурного возрождения и свидетельствуют о широком распространении соответствующих идей в алтайском обществе, выходящем за границы политической и культурной элиты алтайцев.

В-третьих, локальные музеи нашли свое место в границах локальной культуры на микросоциальном уровне. Благодаря этому репрезентации этнической культуры получили локальную востребованность и прочтение отличное от трансляций идей о национальной культуре. Это общественные институты, обладающие моральным авторитетом, в основе которого лежит ранее созданный краеведческими идеями и институтами образ культуры локальности, который может получить самый неожиданный смысл в местной интерпретации.

ГЛАВА 2. ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ

2.1. Музей и локальная идентичность

Е.И. Филиппова и А. Блюм в своём исследовании социальной и политической атмосферы при проведении переписи населения в Республики Алтай в 2002 году сделали важное наблюдение об особенностях проходивших споров¹⁴⁵. Изучение публичных дискуссий об этнической идентичности жителей Республики Алтай обнажило противоречие между воображаемой элитой единым алтайским народом и противостоящим ему множеством идентичностей: этнических, клановых, локальных. В работе А. Халембы о теленгитах Южной Сибири эта проблема раскрывается ещё более убедительно. Этнография современных кош-агачских теленгитов показывает онтологические (когнитивные) различия в мировоззрении и культуре жителей одного из районов Республики Алтай и интеллигенции, преимущественно городской¹⁴⁶. Множественная гибкая идентичность была характерна для аборигенных групп населения Республики Алтай и в 2010 году¹⁴⁷.

Административные границы районов Республики Алтай существуют не только как управленческая реальность, но служат ещё и инструментом культурного различия и образования соответствующих локальных идентичностей. Различия между образующимися административными или локальными идентичностями не всегда фундаментальны, как это показано у А.

¹⁴⁵ Блюм А., Филиппова Е. Перепись на Алтае. // Этнография переписи – 2002. М.: Авиаиздат, 2003. С. 72 – 93.

¹⁴⁶ Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // *Sibirica*. 2003. № 3(2). P. 165–182.

¹⁴⁷ Степанов В.В., Тютенева С.П., Функ Д.А. «Этническая идентичность» и «национальная принадлежность» в Республике Алтай // Этнологический мониторинг переписи населения. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2011. С. 326 – 350.

Халембы, но всегда основаны на культурных (не путать с этническими) характеристиках. В исторически известной культуре алтайцев, принадлежность к клану (*сеоку*) связывалась как с определенной территорией, так и с географическими маркерами¹⁴⁸, так и с психологическими характеристиками¹⁴⁹. Локальная идентичность как осознание принадлежности к селу или муниципальному району, видимо представляет собой трансформацию этой известной ранее культурной черты¹⁵⁰.

Важной особенностью повседневной культуры Республики Алтай является воображение различий в моделях поведения, характере, мировоззрении жителей тех или иных районов. Культурные границы и соответствующие им идентичности, поддерживаются и создаются преимущественно в устных, фольклорных формах. Это часть звучащих в повседневных разговорах рассказов о региональных других, в которых типизируются психологические и поведенческие характеристики, а также воображение своих районных особенностей. С конкретными вариантами бытования такого фольклора можно познакомиться, обсуждая муниципальные районы Республики Алтай с местными жителями. В таких разговорах воображается «характер» людей, которые населяют конкретный район. Так, собираясь посетить Улаганский район, я всегда сталкивался с предупреждениями быть осторожнее, поскольку мои друзья единодушно считали его небезопасным, а местных жителей мало предсказуемыми.

Презентации локальной идентичности хоть и бытуют преимущественно устно, но находят воплощение и в других формах. Наиболее массовые из них реализуются в рамках праздников республиканского уровня. Так, в рамках Эл

¹⁴⁸ Кыдыева В.Я. Поземельные отношения в Горном Алтае в XX веке. Горно-Алтайск, 2008.

¹⁴⁹ Адрианов А. В. Сооки и шуточные характеристики инородческих родов (сооков)//Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: в 4 т. Спб.,1883. Т. 4. С. 936-941; Тадина Н.А. Шуточные присказки, как маркер сеока-рода в традиции общения алтайцев. // Традиционная культура. 2013. № 2(50). С. 47 – 56.

¹⁵⁰ Тюхтенева Светлана Петровна «Земля-мать» в онтологии и фольклоре современных алтайцев // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2011. №6. С. 113 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/zemlya-mat-v-ontologii-i-folklore-sovremennyh-altaytsev> (дата обращения: 16.10.2016).

Ойына – общереспубликанского праздника, проходящего один раз в два года и собирающего участников и зрителей со всей республики, – различные конкурсы между отделами культуры, такие как конкурс алтайского жилища и конкурс алтайского костюма, а также групповые спортивные состязания, основаны на интриге соперничества между районами. Республиканские праздники работают на поддержание локальной идентичности посредством придания ей легитимности. Но, кроме этого, с их помощью создаются новые способы презентации локальной идентичности, отличные от устных.

Муниципальные музеи служат одним из инструментов, благодаря которым административные границы воображаются как границы культурные. Говоря иначе, они служат сценами, на которых локальная идентичность реализуется в цельный символический образ посредством объективации её культурного и исторического содержания, где символика локальной идентичности становится кодексом.

Эту особенность муниципальных музеев можно проиллюстрировать примером музея в селе Улаган в Улаганском районе Республики Алтай, главным содержанием экспозиции которого является определение канона локальной идентичности. Локальная идентичность в муниципальном музее, приобретая ярко выраженное культурное содержание, вместе с этим стирает географические и административные границы. Меняется сам принцип определения границ. Определение локальной идентичности проходит вне системы административного измерения, так как культура соседствует с другими культурами и, более того, вне времени, поскольку граничащие культуры происходят из различных эпох.

Улаганский район в популярной культуре Республики Алтай имеет синкретический образ. Широко тиражирующиеся в печатных изданиях – от туристических проспектов до школьных учебников – образы географических объектов, находящихся в этом районе: Телецкое озеро, перевал Катунский, Алтайский заповедник, сплетаются с неформальными, бытующими в устной

форме, историями о конфликтах с местным населением. Фольклорный образ живущих здесь людей, не жалующих равно чужаков и чуждый образ жизни, как будто очевидно доказывается лишь относительно благоустроенной инфраструктурой и все ещё депрессивным характером социально-экономического развития.

На устный повседневный образ Улагана оказывает влияние официальная культура, туристическая культура, СМИ. Благодаря этому важное место в локальной идентичности занимают имена и объекты, ставшие одними из ключевых в корпусе «национальных» символов Республики Алтай: «традиция» сказительства и её главный символ А. Г. Калкин, археологические находки в Пазырыкских курганах, которые приобрели мировую известность, особая этническая культура местного населения – теленгитов, и, вместе с этим, формально наибольшая степень христианизации среди алтайцев.

Музей в селе Улаган, носящий название «Историко–этнографический музей «Пазырык»», был открыт в 1998 году. Он находится на главной улице села, которая образует административно-культурный центр района. Она почти полностью занята зданиями, покрытыми белым сайдингом – материалом, символизирующим административную солидность и статус.

История этого музея, является одним из примеров модели развития музейного дела в муниципальных районах Республики Алтай. В небольшом описании хронологии развития этого музея, составленном в местном отделе культуры, рассказывается, что: «...по инициативе А.В. Санаа в здании бывшей церкви св. Пантелеймона открывается историко-краеведческий музей, где имелись экспонаты по разным историческим эпохам, Гражданской и Великой Отечественной войны, послевоенному развитию хозяйств сёл Балыктуйоль и Паспорта» в 80-х годах XX в. В отечественном музееведении 80-е годы XX века принято считать периодом появления большого количества так называемых общественных музеев. Основной причиной этого была трансформация в

механизме их финансирования, что было следствием указаний Постановления ЦК КПСС 1982 года. Общественные музеи известные с середины 60-х годов и до этого момента находились преимущественно на самообеспечении, являясь результатом работы энтузиастов. Указанное постановление предусматривало новую активную роль общественных музеев в идеологической работе, что означало их обеспечение из фондов предприятий, при которых они организовывались. Судя по всему, Балыктуйольский музей стал одним из музеев, появившихся вследствие данного Постановления ЦК КПСС, нацеленного на усиление идеологической работы с трудящимися местного сельскохозяйственного предприятия. К сожалению, об экспозиции и предметах этого музея выяснить не удалось ничего, а современная экспозиция музея «Пазырык» не содержит информации о жизни и достижениях совхоза и не позволяет увидеть и даже реконструировать, что представлял собой общественный музей. Однако, примеры экспозиций общественных музеев можно найти в других музеях (музей в с. Кулада Онгудайского района, музей в с. Мухор-Тархата Кош-Агачского района), которые не изменяли экспозиции, созданные в Советском Союзе, а лишь дополняли их новыми. В 1993 году здание, в котором размещался музей, «вернули» новообразовавшейся церковной общине села Балыктуйоль, а «все собранные экспонаты были переданы в фонд будущего районного музея «Пазырык».

Превращение сельского музея в районный не было случайным. Параллельно с музеем в Балыктуйоле с конца 80-х годов XX в. идея создания районного музея высказывалась первым секретарём райкома комсомола Улаганского района Юрием Макарьевичем Манзыровым. Но она была реализована только в 1998 году, уже в других культурных реалиях, хотя и на основании коллекции, собранной в Балыктуйольском музее. В 2000 году районный музей получил то помещение, в котором существует сейчас.

Музей «Пазырык» занимает первый этаж двухэтажного здания, соседствуя со школой танцев, находящейся на втором этаже. Используя все возможное пространство для выставочных целей, работники музея организовали его следующим образом: три одинаковые по площади комнаты занимают отделы постоянной экспозиции, а коридор используют в качестве зала для выставочных мероприятий.

Центральная тема музея отражена в его названии – «Пазырык», и именно археология выступает ресурсом, благодаря которому административные границы приобретают содержание культурных. Экскурсия для посетителей, которые заинтересованы не только в беглом осмотре выставки, начинается в «зале археологии».

Демонстрация культурного смысла административных границ посредством акцентирования значимости археологических находок в Улаганском районе, является главным способом символической объективации локальной идентичности в экспозиции музея. В «Паспорте» музея, составленном в 2007 г., говорится о том, что в фонде музея хранится 51 «предмет археологии», с разделением их на «оригинал» – 11 и «реконструкцию» – 40. В одном из первых предложений экскурсии вербализуется почти полное отсутствие «оригиналов» и доминирование «копий» в экспозиции. В этом различии находит выражение особенная граница локальной идентичности. Археологические находки Пазырыкских курганов создают контекст для восприятия локальной идентичности в Улагане не только в границах Республики Алтай, но шире – в масштабе страны в целом. То есть создают культурную границу не просто для административной единицы Республики Алтай, но как отдельную идентичность в рамках России.

Копии артефактов Пазырыкской культуры, найденных советскими археологами и представленных в настоящее время в Эрмитаже, в экспозиции локального музея получают дополнительное, отличное от информационного,

значение. Центральное место в экспозиции занимают реконструкции некоторых экспонатов из Эрмитажа. Экскурсия начинается со знакомства посетителей со сведениями о Пазырыкской культуре, в рамках которой акцентируются её характеристики, признанные создать не просто исторический образ культуры, а образ культуры, имеющий престижные моральные измерения:

- древность (датировкой “III – V вв. (sic!) до н.э.”);
- «высокая» степень развития («культура» или даже «мощное цивилизованное государство»);
- хозяйство («вели кочевой образ жизни»);
- религиозные воззрения («верили в существование потустороннего мира: умирает, продолжает жить на том свете»).

Последнее является основанием для самого факта археологических находок («старались снабжать их, чтобы жили в достатке»). Самые интересные из пяти курганов, где хоронили «царей»/«вождей» («второй и пятый»), содержали «бальзамированные» тела людей, «как в египетских пирамидах». Одного точного объяснения мумификации не существует: «Первая версия – наверное, с религией связано. Вторая версия: судя по орудиям труда, у них в основном деревянные лопаты, деревянная колотушка, такие орудие труда. И если человек умер зимой, это всё-таки Север, Сибирь, всё-таки холодно и вырыть такую глубокую яму, до 7 метров, было очень трудно деревянной лопатой. Поэтому, может их где-то хранили и с потеплением хоронили. Есть такая версия». После этого Пазырыкскую культуру начинают представлять предметно.

Визуальной и символической доминантой зала археологии является реконструкция колесницы, найденной в пятом Пазырыкском кургане (Фото № 11). Колесница, стоящая здесь, была создана в 2000 г., при подготовке к очередному Эл Ойыну. В рассказе о колеснице особо подчеркивается, что при создании копии этого предмета мастера не только воспроизводили форму, но повторяли «технологии» строительства: без гвоздей, только из дерева, ремешков

и животного (костяного) клея. Эта же «модель» работает при упоминании о «зверином стиле», которое происходит при обращении внимания посетителей на «реконструкции» головных уборов (равно мужских и женского), а также разные детали комплекса конской упряжи: недоуздок, подхвостник, седло.

Образ широких культурных контактов пазырыкцев¹⁵¹ – один из главных, с которыми сталкивается посетитель музея. Более того, этот вопрос в экскурсии обладает некоторой аурой неразрешимости, его предположительный характер постоянно подчеркивается через предложение нескольких, равно сосуществующих «вариантов», «мнений», «версий», причем все время анонимных, где «кто-то» – основной интерпретатор.

Колесница, как рассказывают в музее, имеет, скорее всего, китайское происхождение. Наверняка известно только то, что она не является местным предметом, поскольку других колесниц найдено не было. Ковёр из пятого кургана, ещё один из экспонатов, поддерживающий ситуацию «неразрешённости» происхождения: «кто-то говорит о том, что это – персидский ковёр, иранского происхождения то есть, а кто-то говорит, что наши мастера, местные, делали», – комментирует Анатолий. Особенную роль в истории ковра играет интерпретация изображения на нём: женщина на троне – Бог, в руке держит ветвь народов, всадник – вождь, получает благословение.

Важной чертой образа Пазырыкской культуры, (вос)создаваемой этим музеем, являются музыкальные инструменты. находка, получившая название «Скифская арфа»¹⁵², представлена в двух вариантах реконструкции. В отличие от других «реконструкций», Анатолий отмечает более «творческое» отношение к этим вещам со стороны мастеров. Если в «колеснице» он делает акцент на «технологии изготовления», упряжь и головные уборы воссоздавали по изображениям, «реконструируя» художественный стиль и символику, то арфу,

¹⁵¹ В данном случае в археологическую эпоху, в других и в этнографическую.

¹⁵² Басилов В.Н. «Скифская арфа»: древнейший смычковый инструмент? // Советская этнография. 1991. № 4 С.140 – 154.

вернее, «подобие арфы», как осторожно описывает экспонаты экскурсовод, сделали исходя из «предположения» о том, должна она быть смычковым или щипковым музыкальным инструментом.

Археологические экспонаты выступают как инструмент, посредством которого в символику локальной идентичности интегрируются сразу несколько престижных значений. Локальная идентичность ведёт своё происхождение не просто с «древних» времён, но и из различных культур, среди которых китайская и персидская. Удревление переживает и музыкальная культура – важная черта локальной идентичности улаганцев.

Локальная идентичность приобретает ценное содержание в образе этих экспонатов благодаря тому, что они представляются как работа «местных мастеров». Говоря иначе, реконструкция колесницы и других предметов, представляется не просто репликой археологической находки, но также является экспонатом, демонстрирующим локальную культуру ремесла. Интересно, что значение локального в этом случае оказывается лишено авторства. Людек Брож, в своей статье, посвящённой изучению современной модели авторства в Республике Алтай¹⁵³, обращает внимание на то, что колесница и другие реконструкции в музее были сделаны конкретным человеком, но вместе с тем, после того, как они стали частью экспозиции, конкретный автор перестал называться. Став символом локальной идентичности, реконструкции приобрели новый способ интерпретации – они стали представлять не мастерство отдельного человека, а способности анонимного коллектива локальных мастеров.

Археологический зал музея представляет собой не столько рассказ об археологической культуре, находки которой были сделаны на территории Улаганского района, сколько репрезентацию ряда символов локальной идентичности. Вместе с этим, важно отметить, что Пазырыкская культура,

¹⁵³ Broz L. Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia) // The Archaeological Encounter. Anthropological Perspectives. St Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies (University of St Andrews), 2011. P. 263 – 297.

представленная здесь как часть локальной идентичности, является не столько отражением реально существующего корпуса символики локальной идентичности, сколько результатом сознательных усилий работников культуры по созданию определённого образа локальной культуры. Музей в целом и археологический зал в частности, предстаёт сценой, на которой работники районного отдела культуры переосмысливают археологические находки как элементы локальной идентичности, рассказывая и показывая их не как экспонаты с историческим значением, а как предметы, имеющие моральную связь с современной локальной культурой и наделяющие её престижем.

Последнее ярко контрастирует с материалами этнографической экспозиции, представленными в Улаганском музее, которые также участвуют в создании корпуса символики локальной идентичности, но передают иные, непрестижные значения. Как и в большинстве других музеев, этнографическая экспозиция представлена как реконструкция жилища – *айыла*¹⁵⁴ (Фото № 12)¹⁵⁵. Вместе с этим, экспонаты этнографической экспозиции лишены индивидуальности, которой обладают реконструкции археологических находок, и, напротив, представляют собой тематические группы. В центре репрезентации в этом зале оказываются типичность и правила. Экскурсия начинается с обращения внимания посетителей на наличие перед входом в экспозиционную модель жилища коновязи (*чакы*). *Чакы* репрезентируется как «обязательный атрибут» жилого пространства, по которому можно судить о «благополучии» хозяев *айыла*. При этом сегодня наличие *чакы* даже в домохозяйствах, в которых есть *айылы*, не является социально обязательным. Ее наличие говорит скорее о религиозном мировоззрении конкретной семьи¹⁵⁶. Оговоренные на входе правила разделения пространства на мужскую, женскую и гостевую части жилища в большой степени

¹⁵⁴ многоугольный сруб с коническими стропильными и многогранными каркасными крышами.

¹⁵⁵ Ср. реконструкцию *айыла* в музее с. Усть-Кан (Фото № 13).

¹⁵⁶ Алтайцы: этническая история, традиционная культура, современное развитие / отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск : Науч.-исследовательский ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова, 2014. С. 400.

предвосхищают эту («этнографическую») часть экскурсии, которая состоит в том, чтобы двигаясь по кругу и начиная с «мужской» стороны, обозначить, прокомментировать или просто назвать предметы, сгруппированные и распределенные в пространстве, на основе того, являются ли они мужскими (т.е. характерными для «мужских» занятий) или женскими (соответственно, характерными для «женских» занятий).

С одной стороны, об этнической культуре рассказывается как о культуре определённой исторической эпохи. Это значение поддерживается и расположением самого зала в музее, который посещают после археологического, и вербальной презентацией. Рассказывая об экспонатах, часто используют оборот «в старину» и другие слова, маркирующие историческую дистанцию. С другой стороны, при более внимательном отношении к не-комментаторским, а объяснительным оборотам, можно сделать вывод, что создание образа этнической культуры, происходит благодаря акценту на предметах (без упоминания их «оригинальности» или престижности), которые важны для современной жизни алтайцев и призваны рассказать об этой части локальной идентичности.

В экскурсии по этнографической экспозиции дистанция к исторической эпохе, которую музей описывает, нивелируется: алтайцы «по сегодняшний день язычники», «по сегодняшний день замуж выходят с приданым», они «...конечно, в магазине покупают, всё равно чай пьют, как в старину, с *талканом*». Говоря иначе, особый акцент в экспозиции ставится на темы, которые имеют отношение не только к определённой исторической эпохе, но и значимы для современной этнической культуры алтайцев.

Третья тема, представленная в музее «Пазырык», – период Великой Отечественной войны. Эта экспозиция выглядит наименее яркой по отношению к двум другим. Отведенная ей комната разделена на два зала, и, судя по оформлению, появилась как часть мероприятий при праздновании шестидесятилетия «Победы». Первый от входа зал, в котором основным

средством экспонирования является «фотография», занимает около 2/3 пространства.

Оформленные фотографиями стенды представляют «участие» и «отличие» в Войне местных жителей. Это стенды с красным фоном, окаймлённые «георгиевской лентой», названные лозунгами, отражающими различные модели участия. «*Кем де, не де ундылбас!*¹⁵⁷» – погибшие участники Великой Отечественной войны, «*Фронтвиктер кайралдарыгарда кийгер!*¹⁵⁸» – участники Великой Отечественной войны, получившие награды, «*Олор тёрёли учун жуулашкан!*¹⁵⁹» и «*Тылда иштегендерге мак!*¹⁶⁰», представляют два основных способа участия в Великой Отечественной войны.

Эти режиссируемые государством в жанре культа способы оформления продолжаются и в самих фотографиях, представление которых является главной задачей стенда. Паспортный стиль фотографий, выстроенных в линейке участников войны и тружеников тыла, не просто смешивает личное и типичное, а ставит каждого из представленных людей в двойной фон: героический фон события и фон, в котором государство уже распознало их как таковых (как оно делает это в водительских правах, или паспортах, или «досках почёта»).

О том, что такое отношение к «Великой отечественной войне» – лишь один из возможных способов, свидетельствует второй зал. Здесь работники музея реконструируют быт и атмосферу, материальность военного времени. Низкий алтайский столик, покрытый неновой полиэтиленовой скатертью с рисунком цветов, находится в центре экспозиции. Деревянная миска с отломленным засохшим куском хлеба, солонка, потёртая военная фляга для воды, керосиновая лампа без стеклянной колбы, самовар, под прохудившимся краником которого стоит кружка, чтобы стекающие капли воды не образовывали лужицу, –

¹⁵⁷ Никто не забыт, ничто не забыто!

¹⁵⁸ Фронтовики, отмеченные наградами!

¹⁵⁹ Они сражались за Родину!

¹⁶⁰ Слава труженикам тыла!

недопустимом в сложные времена свидетельстве отчаяния, – репрезентируют скромную повседневность военной эпохи. Фотография человека в военной форме, человека – близкого к быту, в отличие от близких по-другому женщины в тёмном платье с кружевным воротничком и мужчины в форме (рядового) кавалерии, чьи снимки с говорящими сами за себя общими чертами лиц помещены на зеркало, стоящее на верхнем ярусе соседствующей со столиком деревянной этажерки, покрашенной в голубой цвет и украшенной полотенцами и платками ручной выделки, создают образ социального единства из разных моделей участия в войне.

В конце лета и в середине осени 2008 г. в «выставочном зале» продолжалось экспонирование работ художника Игната Ивановича Ортонулова¹⁶¹. Представленные в Улагане работы были объединены одной тематической линией, охватывающей «этнизированную» часть творчества художника, а именно его иллюстрации к разным изданиям популярных сказаний алтайского героического эпоса. Многие из этих картин, выполненных в технике графики, используют как метонимии самих сказаний, украшая их репликами стены библиотек, кабинетов литературы. Во многих «алтайских» домах, равно в городе и в сельских районах, обязательно находилось популярное издание «Маадай-Кара», иллюстрациями к которому известен художник. Эти замечания заставляют считать, что в публичной культуре Республики Алтай И.И. Ортонулов занимает важное место, что неизбежно делает его работы узнаваемыми не только жителями республики, но и людьми, знакомыми с её современной художественной культурой.

¹⁶¹ Игнат Ортонулов родился 15 марта 1933 года в селе Балыктуйоль Улаганского района РА. Заслуженный художник РСФСР, член Союза художников России. Специализируется на графике и живописи. Проиллюстрировал свыше 150 книг алтайских авторов, несколько томов алтайского героического эпоса. С 1967 года участник международных, всероссийских, региональных выставок, участник международных проектов. Лауреат премии Ленинского комсомола Алтая (1960). За оформление алтайского эпоса "Маадай-Кара" в 1981 году награжден серебряной медалью ВДНХ (Выставка достижений народного хозяйства). Автор проекта герба Республики Алтай.

Интересно, что персона самого художника в выставке оказывалась артикулирована только в названиях работ, поскольку она имела тематический характер. Появление алтайского героического эпоса как организационного мотива временной экспозиции диктовалось тем, что работники музея как работники отдела культуры использовали имеющееся пространство для развития и насыщения темы кая (алтайского горлового пения) визуальными средствами. Эта тема была актуальна. В июне 2008 года в Улагане проходил «Международный Курултай сказителей» – ежегодное молодёжное состязание в мастерстве исполнения эпических произведений. Тем не менее, в контексте выставки посвящённой курултаю сказителей, именно работы Игната Ивановича Ортоңулова, человека, проживающего в Улаганском районе, имели дополнительный локальный смысл. В этом контексте И.И. Ортоңулов оказывался не просто известным алтайским художником, но известным Улаганским художником, и, таким образом, входил в корпус символики локальной идентичности.

Репрезентация локальной идентичности — одна из функций, которую выполняет районный музей «Пазырык» Улаганского района. Музей в своей репрезентационной работе артикулирует то, что существует устно, (вос)создаёт это в предметах, которым придает социальные и культурные значения. Вместе с этим, музей является активным участником процесса создания корпуса символики локальной идентичности. Как и устные истории о поведенческих особенностях жителей Улаганского района, музей репрезентирует то, что имеет моральное и престижное значение для локальной культуры. Кроме этого, моральное и престижное значение локальной культуры артикулируется музеем с авторитетной социальной позиции. Таким образом, репрезентация локальной идентичности в локальном музее становится способом наделить административные границы культурным значением.

2.2. Музей как социальное событие

Выше я попробовал показать работу муниципального музея, с одной стороны, как пространство диалога с культурным и социальным другим, с другой – как один из инструментов производства локальной идентичности и пространства, в котором соответствующая символика создается, существует и распространяется. Экспозиция районного музея села Улаган работала не только как презентация символов, участвующих в создании одного из образов локальной идентичности, но и как инструмент её создания. Как ни странно, этнографическая символика стоит на заднем плане локальной идентичности, если полагаться на то, как представляет её своей аудитории Улаганский музей. Напротив, центральную роль в образе локальной культуры Улаганского района играет итериоризированная археологическая символика.

Вместе с этим репрезентацию локальной идентичности в муниципальном музее нельзя приравнивать к самому этому явлению социальной и культурной жизни. Содержание локальной идентичности улаганцев значительно шире. Роль музея в её создании и репрезентации заключается в том, что он действует как институт, наделённый авторитетом, особенной социальной позицией. В этом заключается важный элемент объяснения работы локальных музеев в Республике Алтай. Здесь я хочу показать работу локального музея, рассматривая его как один из институтов социальной жизни муниципального района. То есть рассказать о том, как музей приобретает особую социальную позицию, создающую предпосылки для участия экспозиции в репрезентации локальной идентичности.

Праздничная культура локальных сообществ Республики Алтай не раз становилась предметом исследования этнографов. Научный интерес к ней выразился в раскрытии двух аспектов этого явления. С одной стороны, наиболее детально исследована праздничная обрядность алтайцев, в центре которой стоят

ритуалы жизненного цикла. С другой стороны, развитие получили и исследования недавно сложившихся праздников и ритуалов, прежде всего календарных, которые отражали процессы создания национальной этнической культуры¹⁶². Вместе с тем, именно праздничная культура локального сообщества оказалась наименее изученной, поскольку она только косвенно отражается как в семейных, так и в национальных праздниках. Таким образом, локальное сообщество оказалось на периферии изучения праздничной культуры Республики Алтай.

Корпус символики, создающей престижные образы в культуре локального сообщества – только одно из множества средств поддержания солидарности между людьми, объединёнными административными границами. Участие локальных музеев в создании и поддержании локальной идентичности основано не только на конкретной экспозиции, но и на особом институциональном месте музеев в социальной жизни локального сообщества. Говоря иначе, локальные музеи периодически становятся центром сосредоточения социальной жизни локального сообщества и посредством сопутствующих этому событию социальных практик и действий приобретают необходимую авторитетному институту легитимность.

Особенное отношение к музею, как к авторитетному институту, выражается в разных социальных практиках. Посещение музея группой школьников, различных делегаций, прибывающих в район, экспедиций учёных – все это создаёт контекст восприятия музея, как авторитетного и престижного места и с периодичностью подтверждает статус этого учреждения. Таким образом, локальный музей можно рассматривать как один из институтов, участвующих в создании и поддержании праздничной культуры локальных сообществ.

¹⁶² Кыдыева В.Я. О празднике алтайский сеоков (послепраздничные размышления о празднике и не только о нем) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 51 – 57; Самушкина Е.В. Новые национальные праздники как один из способов символического воспроизводства этничности // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 1. С. 581 – 595; Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009.

Открытие локального музея оказывается событием, к которому привлечено самое широкое публичное внимание, а само событие организовывается и оформляется как праздник локального сообщества. Открытие музея не является праздником типичным, структура и форма которого могли бы считаться даже в локальных границах устоявшимися, поскольку происходит оно не регулярно. Однако, несмотря на это, праздник не встречает серьёзных организационных проблем, включая в себя причудливое сочетание различных элементов локальных праздников. Говоря иначе, этнографическое описание праздника открытия локального музея способно обнажить социальные логики, создающие особенную роль музея как института, активно участвующего в жизни локального сообщества путём сочетания ценностей муниципальной бюрократии и локального сообщества.

12 декабря 2008 года Кокоринский историко-этнографический музей (Фото №14, Фото № 15, Фото № 16 Фото № 17) переживал важный этап своей биографии. В начале этого года были получены деньги из республиканского и районного бюджетов на строительство нового здания для музея. Музей, ведущий свою (устную) историю с образования в 1967 году школьного уголка, символизировавшего человеческое измерение ценностей советского колхоза (труд, самоотдачу и т.д.), последнее десятилетие переживает лучший этап своего развития, но уже с акцентом на этнографическую тематику. В 2000 году, в период проведения республиканского праздника Эл-Ойын в родном для музея селе Кокоря, он получил статус «муниципального» музея, оставив своё «школьное» прошлое. И вот теперь предстояло открыть музей уже в статусе «районного».

Появление у музея нового здания воспринималось людьми, проживающими в Кош-Агачском районе и в д. Кокоря, в конкретном социальном контексте. Во-первых, появление финансирования было знаком внимания со стороны властей к этнической культуре теленгитов. Во-вторых, появление нового здания музея сопровождалось наделением его новым статусом – районным, что было важно не

только само по себе, но и в контексте социальной и политической жизни в Кош-Агачском районе. До этого момента в Кош-Агачском районе уже был один районный музей. Он находится в селе Жана-Аул, и посвящён этнической культуре казахов (Фото № 18, Фото № 19). Появление музея районного статуса, посвященного культуре теленгитов, означало создание ресурсов для сохранения культурного баланса. В-третьих, с появлением нового здания музея его создатели и районная администрация рассчитывали придать импульс процессам создания в Кош-Агачском районе объектов, обладающих туристической привлекательностью.

Музей уже имел необходимый фонд, хотя точное количество единиц хранения было известно только приблизительно. Систематическую работу по подробному описанию предметов предполагалось начать уже в новом статусе, который давал, среди прочего, финансовые ресурсы для её осуществления. Характерное для аналогичных музеев «случайное» пополнение фондов было присуще и Кокоринскому музею. Предметы собирались для репрезентации тем в экспозиции, и их было либо достаточно для создания намеченных образов, либо нет. Предметы из курганов, оставленные профессиональными археологами или археологами-любителями, случайные находки и реконструкции более ценных предметов, увезённых за пределы района и региона, позволяли показать Археологические культуры – скифов, гуннов, тюрков. Предметы быта, одежда и собранная в помещении «юрта» (*агач айыл*) – предоставляли достаточно материала для рассказов об «этнографическом» времени. Фотографии передовиков труда, награды ветеранов войн, книги Трудовой Славы – служили якорями для воспоминаний о советском прошлом. Новое пространство, расширившиеся технические (свет, стеллажи, витрины) и технологические (компьютер, принтер, видеомэгафон, телевизор) возможности открывали дорогу преобразованиям экспозиции и переосмыслению накопленных ранее материалов.

В новом Кокоринском музее для экспонирования предметов эпохи этнографии отводилось два зала. Один заполнялся предметами «масштаба человека»: специальная витрина для показа женской одежды, стеллаж с «мужскими» предметами: охотничьим снаряжением, конской амуницией, а также две витрины с предметами, иллюстрирующими «повседневную» жизнь, вернее, такие её части, как торговые отношения и религиозные воззрения. Другой зал, для которого был отведён подаренный ранее улаганскими соседями *агач айыл*¹⁶³, заполнялся предметами «масштаба дома». Здесь Край Адарович Биддинов – создатель и хранитель музея – рассчитывал показать «правильное» расположение вещей в алтайском жилище, (ре)конструировав для вещей соответствующие нормы положения в пространстве дома.

Открытие музея должно было стать резонансным событием и подготавливалось как праздник. Кокоринский музей имел широкую известность среди алтайской интеллигенции во всей Республике Алтай. Его основатель и хранитель – К.А. Биддинов, заслуженный учитель РФ, является одним из ярких представителей этой социальной группы. Ожидались важные гости: районная администрация и главы муниципальных образований, коллеги музейщики и другие представители республиканского отдела культуры, журналисты из газет и телевидения.

Важную роль в подготовке к празднику открытия музея играли не только непосредственные работники музея, но и работники сферы культуры, которые взяли на себя обязанность по подготовке и проведению церемонии открытия и последующего праздничного концерта. Несмотря на то, что при отделах культуры почти всегда существуют музыкальные группы и солисты с определённым песенным репертуаром, танцевальные коллективы со стандартными, но в каждом случае авторскими танцевальными программами и это даёт возможность

¹⁶³ сменивший использовавшуюся в другом помещении войлочную юрту – тип жилища, более характерный для местных жителей.

достаточно быстро реагировать на «праздничные» запросы общества, труд по созданию конкретной церемонии, написание текстов, артикулирующих важность актуального события, придает ему (событию) публичную форму и вызывает публичный интерес¹⁶⁴.

Площадка перед музеем стала наполняться к двум часам дня. Открытие происходило в пятницу, для ожидавшихся «высоких» гостей вторая половина дня была удобнее для посещения мероприятия. Помимо этого, относительно позднее начало церемонии было удобно и журналистам из города, которым необходимо было время для того, чтобы проехать почти 500 км. Небольшая задержка официальных лиц, без которых церемония открытия не начиналась, видимо, была привычна для пришедших вовремя кокоринских женщин, которые обрамили отведённое для открытия пространство полукругом и беседами, а приведённых с собой детей отпустили кататься на горке. Меньшие группы местных мужчин не спешили занимать зрительские места, замыкаясь в круги немного поодаль, иногда раскрывая их для того, чтобы принять кого-то ещё или, наоборот, отпустить желающего в соседний. Некоторые просили меня сфотографировать их мужское единство, а после, уже индивидуально, их самих с семьей и детьми. Пространство наполняла алтайская эстрадная музыка, включённая сотрудниками музея на подаренном им аудиоцентре.

Несмотря на 30-ти градусный мороз, открытие музея собрало не менее 100 человек зрителей. Приехали основные официальные лица Кош-Агачского района: Глава района, депутат Эл-Курултая, Глава отдела Культуры, присутствовал Глава сельского поселения Кокоря, председатель ассоциации коренного и малочисленного народа теленгитов «Эре Чуй» и главный имам Кош-Агачского

¹⁶⁴ О работе домов культуры в Сибири и в частности в Кош-Агачском муниципальном районе и соответствующих отделов администраций смотри коллективную монографию *Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. Ed. by Donahoe B., Habeck J.O. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2011. 336 p.

района. Подрядчики, построившие здание музея, готовились презентовать свою работу.

Открытие началось с выступления танцевального коллектива. Танец, сценой для которого служила пространство перед порогом музея, изображал красоту природы Алтая. Его сопровождал комментарий на алтайском языке, который отсылал к религиозным идеям, отраженным в сюжете танца. Ведущих выделяло не только центральное положение, но и костюмы, в качестве которых использовались алтайский *тере тон* (верхняя одежда из овчинной шкуры) и *алтай бөрүк* (головной убор из лисьего камуса). Текст, который они профессионально читали, рассказывал аудитории о роли музея в обществе.

Музей, как институт, в этой речи прочитывался и с позиции его места в развитии национальной культуры, и как учреждение, функция которого – социальная работа в конкретном сообществе. Знание истории утверждалось в качестве важнейшего источника «национального чувства», влияющего на «единство общности и её будущности» конкретного народа. Синонимами знания истории, от которых национальное чувство и единство общности находились в зависимости, выступали условные ценности хранения и передачи «обычаев и традиций» будущим поколениям. Эта абстрактные значения были объяснены популярной среди современных алтайцев идеей о необходимости знания каждым человеком не меньше семи колен предков. После этого, были обозначены роли музея. Он – храм, поскольку там происходит поклонение предметам прошлого, он – форум, так как в его здании происходят дискуссии и беседы, он – лаборатория, дающая работу научным сотрудникам, он – школа, способствующая передаче знаний от поколения к поколению. Заканчивалась речь еще одним сравнением, на фоне которого появление музея должно было положительно повлиять на сообщество и имело морально положительное значение: музей, с точки зрения авторов речи, предоставлял уникальную возможность личного общения с

историей и историями, что выгодно отличало его от средств массовой информации, в частности от телевидения.

После этой речи и приветственных слов создателя музея К.А. Биддинова перед дверями была разрезана красная лента, а музей объявлен открытым. Произошедшее прокомментировал Глава муниципального образования Кош-Агачский район, вслед за ним с короткими приветственными речами выступили официальные лица, которых я перечислил выше.

Зрители церемонии, длившейся около 50 минут, успели за это время замёрзнуть, тем самым добавив к своим мотивам посетить новое здание музея ещё один. Внутри музея провести даже обзорную лекцию не получилось просто потому, что в течение пяти минут все здание наполнилось людьми. Благодаря тому, что экспозиция образовывала круг, пробки не образовалось, и толпа посетителей хоть и медленно, но двигалась. Посещение музея было составной частью праздника. Его смысл состоял не в знакомстве с экспозицией, а в самом по себе ритуализованном коллективном действии.

Третьим, заключительным, этапом праздника открытия музея стал концерт и банкет, проходивший в сельском «доме культуры» в здании администрации поселения. На концерт с банкетом было приглашено ограниченное количество людей. Это были статусные посетители, открывавшие музей в первой части, работники отдела культуры муниципального района¹⁶⁵, представители профессиональных коллективов села, например, учительского или медицинского.

Концертную часть программы, как и днём, представляли работники районного отдела культуры и связанные с ним музыкальные и танцевальные коллективы. Одна из знакомых мне работниц отдела культуры обратила внимание на то, что воспроизводившийся репертуар отражает социальное значение происходящего события, сказав, что «это мероприятие районного масштаба,

¹⁶⁵Одна часть из них организовывала концертную программу, а другая часть присутствовала в качестве гостей.

поэтому мы (отдел культуры – ДМ) и старались сделать все на районном уровне». Это было еще одним обозначением того, что в этот день Кокоринский музей получил новую роль в своей социальной биографии и карьере.

Многие приглашённые разделяли предложенное им со сцены хорошее настроение, подпевали и танцевали. Важной составляющей этого события была праздничная пища. Её составляли блюда характерные для современной алтайской диеты, сочетающей неалтайские блюда с эквивалентами исторически известной кухни аборигенов Алтая. Так, например, на праздничном столе были: овощной салат, суп *кочо*, жаркое, варёное мясо, выпечка, сладости, алкоголь.

Поздравления, которые звучали со сцены, даже от официальных лиц, имели неофициальный и, во многих случаях, личный характер. Приглашенные читали свои стихи, произносили речи от своего собственного лица, либо от лица коллектива, который они представляли (например, работники кокоринской сельской амбулатории), дарили музею найденные дома по случаю предметы материальной культуры, написанные лично картины, читали стихи собственного сочинения (Фото № 20, Фото № 21, Фото № 22). Эти подарки несли ярко выраженное персональное измерение, в отличие от подарков в виде финансовой помощи или техники, которые были вручены ранее. Многие работники отдела культуры с удовольствием выражали свою кокоринскую идентичность, говоря о том, что испытывают особые чувства, являясь местными жителями или уроженцами деревни¹⁶⁶.

Эта часть праздника открытия музея существенно отличалась от предыдущих и показывала иную социальную логику и модели восприятия музея со стороны локального сообщества. И. Шанта и Т. Сафонова, изучая отношение людей к похожим на описанную выше концертным программам в доме культуры

¹⁶⁶ Яркой чертой локальной идентичности жителей Кокорей является вера в сохранность традиций и обычаев теленгитов среди населяющих эту деревню людей. Отчасти этот образ поддерживается тем, что жители этой деревни не прерывали традицию празднования *Чага байрама* даже при советской власти и в 1990-х годов повлияли на его популяризацию во всей Республике Алтай.

с. Курумкан в Республике Бурятия, пришли к выводу, что такие празднования мало связаны с повседневностью жителей деревни и обладают ценностью только в мире работников культуры. Такая модель публичного поведения, как концертные программы расходилась с повседневным этосом жителей села, а сама ситуация взаимодействия хорошо описывалась словом «показуха»¹⁶⁷. К похожим выводам приходила А. Блох, анализируя работу музея поселка городского типа Тура – административного центра бывшего Эвенкийского автономного округа в Красноярском крае¹⁶⁸. В своей статье она описывает процесс отдаления музея от повседневной жизни поселка. Законсервированная этнографическая экспозиция не порождает чувства принадлежности к этнической группе у молодых эвенков, которые связывают свою идентичность не с символами «возрождения» эвенкийской культуры, а с престижным потреблением.

Исследование этих авторов дают прекрасную возможность увидеть отличия праздника открытия музея в с. Кокоря, в котором модели публичного поведения удачно сочетались моделями повседневного поведения жителей села, что позволило интегрировать событие открытия музея и сам музей в локальный жизненный мир.

Праздничная культура локального сообщества теленгитов была объектом анализа А. Халембы в связи с практикой религиозных праздников и обрядов, в частности праздника *Чага байрам*¹⁶⁹. В своей работе эта исследовательница показала, как этот ранее семейный праздник трансформировался в праздник локальный, мобилизирующий не только узкую родственную группу, но и другие коллективы: кланы (*сеоки*), локальные группы (жителей села) и более широкие

¹⁶⁷ Santha, I., Safonova T. Pokazukha in the House of Culture: The Pattern of Behavior in Kurumkan, Eastern Buriatia // *Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2011. P. 75 – 96.

¹⁶⁸ Bloch A. Authenticating Tradition: Material Culture, Youth and Belonging in Central Siberia // *Museum Anthropology*. 2000. № 23(3). P. 42 – 57.

¹⁶⁹ Halemba A. *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion*. London, New York: Routledge, 2006. P. 111 – 135.

сообщества, такие как жители одного муниципального района. Говоря иначе, она описывает, как развивается публичная культура локального сообщества.

Ритуал произнесения благопожеланий (молитв) на первых коллективных празднованиях *Чага байрам* в постсоветское время до приблизительно 2000-х годов проводили работники отдела образования или отдела культуры. Религиозный обряд, ранее совершаемый семейной группой, стал использоваться как светский календарный праздник не объединённых родством групп – жителей деревни и жителей района. Тем не менее, религиозное содержание и этап этого праздника вскоре отделился от светской составляющей. Это выразилось в публичном появлении опасений сверхъестественных санкций за неправильное проведение обряда и отстранения профессионалов отдела культуры или других лиц, не имеющих религиозного авторитета от участия в ритуале произнесения благопожеланий (молитв). При этом его обрядовая часть развивалась параллельно светской, поскольку религиозный ритуал тоже праздновался как в границах отдельной родственной группы, так и в границах деревни и всего Кош-Агачского муниципального района Республики Алтай¹⁷⁰.

История трансформации обрядовой части праздника *Чага байрам*, которую в деталях анализирует А. Халемба, косвенно показывает, как происходит сложение и нового светского праздника, и в целом одной из моделей развития публичной культуры локального сообщества в Республике Алтай. Его структура: праздничные концерты, спортивные состязания, коллективные трапезы, – типичная модель организации любого праздника учреждениями управления культуры. Несмотря на наличие дискуссий вокруг вопроса о том, кто может исполнять роли лидеров обрядовых церемоний и отделении светского этапа праздника от религиозного¹⁷¹, – в целом концерты и другие мероприятия, организованные отделами культуры показывают, что, в отличие от примера

¹⁷⁰ Ibid. P.120 – 121.

¹⁷¹ В 2009 году религиозная часть районного *Чага байрама* проводилась за пределами какого-либо села, в специально определенном месте.

приводимого И. Шанта и Т. Сафоновой, а также примера А. Блох, публичная сфера в Республике Алтай востребована локальными сообществами, а модели публичного поведения понятны местным жителям.

Похожие коллективные праздники встречались мне в период моей полевой работы в других районах Республики в нескольких формах, как при коллективных празднованиях календарного цикла, таких как новый год или *Чага байрам*, так коллективных празднованиях событий жизненного цикла – свадеб, юбилеев, «отмечаний дипломов».

Изучение праздников подобных открытию музея расширяет наши представления не только праздничной культуре локальных сообществ, но и о структуре действующих на этом социальном поле лиц. На всех праздниках коллективы не только репрезентировали свою солидарность фактом празднования и соответствующей символикой, – они поддерживали ее социальными практиками, использующимися для организации праздника. В с. Боочи Онгудайского района, где я наблюдал праздник «отмечание диплома», для организации праздника на территории домохозяйства одной из местных семей, для сервировки использовали «коллективный» набор посуды, которой требовалось такое количество, какого нет в распоряжении семьи. Кроме этого, использовали такой же «коллективный» набор столов и лавочек для многочисленных гостей. Все эти предметы были специально созданы ранее для использования на праздниках как календарного цикла, так и жизненного, которые проводят жители села. Хранят эти предметы в одном из административных зданий, при необходимости забирая и возвращая их. Другие сети социальной мобилизации использовались при приготовлении пищи. Казаны, в которых готовили *кочо* и гуляш – типичные праздничные блюда современных алтайцев, – собирали из домохозяйств родственников отца девушки, получившей диплом. Практика приготовления пищи имела гендерную границу: мужчины готовили мясные блюда и *кочо*, женщины салаты и гарниры.

Праздничная церемония и банкет на празднике открытия музея в с. Кокоря обозначал наличие социальных границ и социальных практик, поддерживающих солидарность внутри локальной группы. Приготовление, сервировка и утилизация продуктов, а также обслуживание столов лежали на плечах инициативной группы кокоринских женщин, в основном, работниц местного отдела культуры. Однако организация инфраструктуры банкета: сбор необходимого количества тарелок, ложек, вилок, ножей и других предметов сервировки (Фото № 23) показывала возможности коллективной мобилизации женской части локального сообщества, выходящей за рамки группы работниц отдела культуры.

Таким образом, в неофициальной части праздника создавались особые социальные отношения и презентации символов локальной идентичности. Это происходило при дарении персональных подарков музею, посвящении ему текстов, речей, стихов, песен, имеющих престижную ценность и относящихся к образу локальной культуры. Этот этап праздника приобрел черты ритуала, посредством которого особый статус музея, утвердившийся ранее во время официальной части праздника, получал интерпретацию в рамках значений личных отношений, мировоззрения, характерного для локального сообщества.

Этнографическое описание праздничного события – открытия музея – помогает понять ещё один элемент функционирования локального музея и взаимосвязи этого учреждения с социальной жизнью локального сообщества. Локальный музей в селе Кокоря Кош-Агачского района оказался не просто пространством, в котором репрезентировалась локальная и этническая идентичность. Он был материальным воплощением причудливого объединения различных моделей социальной солидарности локального сообщества, которые были ярко продемонстрированы на празднике открытия музея. Открытие музея создавало и объективировало престиж локального сообщества, символический капитал этнической группы, политический и экономический капитал руководителей муниципальной администрации. Организация и празднование

этого события отразили эти социально значимые ценности не только символически, но и в конкретных социальных техниках, успешное сочетание которых позволяет смотреть на них как на одну из моделей солидарности локального сообщества в Республике Алтай.

2.3. Музеи и туризм

В двух предыдущих параграфах я анализировал работу локальных музеев как социальных институтов, то есть в связи с их включенностью в социальные отношения локального сообщества. В этом параграфе я намерен провести анализ работы локальных музеев как социальных институтов включенных в туристический рынок региона.

Во второй половине 2000-х годов Алтай стал важным направлением современной индустрии российского туризма¹⁷². Численность людей, посетивших Алтай в эти годы в несколько раз превысило численность населения этого региона. Министерство туризма и предпринимательства Республики Алтай приводит следующие цифры: в 2007 году регион посетило 800 тысяч человек, в 2008 – цифра составила уже 1 миллион, в 2009 г. — 1,05 миллиона, в 2010 г. — 1,2 миллиона посещений. В 2014 году туристический поток оценивался Министерством экономического развития и туризма Республики Алтай в 1,5 миллиона посещений. Туризм – одна из классических и хорошо изученных сфер, в которых этническая культура становится товаром, объектом производства и

¹⁷² Горный Алтай привлекал туристов и раньше. В начале века сюда приезжали с рекреационными «дачники», организовывались речные и озерные прогулки, в конце двадцатых и в тридцатых годах, с одной стороны, были организованы лечебно -рекреационные учреждения(курорты, водолечебницы), базы отдыха, пионерские лагеря, а с другой началось развитие спортивного туризма. Именно эти два направления развития туризма доминировали в советской истории Алтая. Но, не смотря на то, что они послужили основанием развития массового туризма, только в 2000-х годах он стал важным публичным фактом социальной и культурной жизни Алтая, в том числе благодаря программам развития туризма, как одного из основных источников развития экономики региона.

потребления. В этом смысле, у национализирующей траектории развития этнической культуры алтайцев, сложившейся в 80 – 90-х годах XX в., появилось новое конкурентное направление.

Вместе с увеличением туристического потока в Республике Алтай стала создаваться туристическая инфраструктура. Появились не только новые гостиницы, отели и туристические базы, но и пространства, создающие туристический опыт и впечатления. Этническая культура заняла специфическое место на образовавшемся рынке туристических впечатлений, большинство из которых создаются практиками потребления природы, как альтернативы городской повседневности. В окружающем путешественников пространстве она практически не видна. Поэтому в качестве туристического продукта этническая культура стала объектом, который необходимо создавать специально¹⁷³.

Алтайские туристы – в большинстве своем жители больших городов Сибири: Новосибирска, Барнаула, Томска, Омска, Красноярска. С этой точки зрения Алтай один из примеров туристической культуры отдыхающих горожан¹⁷⁴. Доминантой впечатлений, которые туристы получают от посещения Республики Алтай, является естественная среда – «природа», играющая роль пространства конструирования туристического опыта. Большая часть впечатлений происходит из конных и пеших прогулок, прогулок на лодках, сплавах по горным рекам, созерцания природных ландшафтов. Эта ситуация вполне типична с точки зрения того, как складывается туристическая культура вообще, которая подпитывалась

¹⁷³ Этническая культура алтайцев уже оказывалась в похожей ситуации. Одним из результатов периода «национального возрождения» и сменившего его национализма, стало появление публичной этнической культуры – *переосмысленной материальной культуры*, превратившейся в символический корпус массовой, вышедшей за границы, определяемые «элитами», репрезентации алтайской идентичности. В этом процессе активно участвовали институты, создававшие этнической культуре публичный престиж. Одежда активно входила в сферу моды, появлялись дизайнеры и показы. Пища осмыслялась как кухня. Жилище получало архитектурное внимание.

¹⁷⁴ Broz L., Habeck J.O. Siberian Automobility Boom: From the Joy of Destination to the Joy of Driving There // *Mobilities*. 2015. № 10:4. P. 552 – 570.

желанием жителей городов оказаться в отличных от их повседневной жизни, работы, социальной и культурной идентичности условиях¹⁷⁵.

Периферийное место этнической культуры алтайцев на полках «супермаркета» туристических впечатлений мотивирует многих жителей региона на поиски и эксперименты при создании соответствующих туристическому продукту презентаций этнической культуры. Моделей создания такой формы этнической культуры, которая была бы интересна массовому туристу, в Республике Алтай не много. Основным способом знакомства туристов с этнической культурой является продажа сувениров. Определенную туристическую ориентацию имеют проходящие ежегодно национальные праздники и фестивали (например, *Эл Ойын*, Курултай Сказителей). Существуют попытки, в том числе успешные, создания этнических парков и этнических домохозяйств или туристических баз. Однако, как и у национальных праздников и фестивалей, эта модель создания из этнической культуры туристического продукта не имеет массовой популярности и ориентирована на ограниченную специальную туристическую аудиторию.

Пример успешного создания массового туристического продукта из этнической культуры, ее интеграции в популярные туристические практики, все же можно найти. Так, например, наиболее посещаемый туристами район Республики Алтай – Чемальский¹⁷⁶, – не имеет ярких повседневных деталей, отсылающих к этнической культуре. Маршрут туриста по этому району, создаваемый в путеводителях, и сопутствующий ему туристический опыт, состоит из отдыха в туркомплексах, сплавов по р. Катунь, конных и пеших прогулках к природным достопримечательностям, в первую очередь, Каракольским озерам, посещения парка и аттракционов вокруг Чемальской ГЭС, знакомства с археологическими памятниками. В этом маршруте, на который, по

¹⁷⁵ MacCannell D. *The Tourist. A new theory of the leisure class*. Berkeley: University of California Press, 1999.

¹⁷⁶ 741000 туристских посещений в 2014 году согласно Министерству экономического развития и туризма

мнению составителя путеводителя, путешественнику нужно уделить 2 – 3 дня, есть только одна однозначно этническая достопримечательность – Алтайский центр Александра Бардина в с. Чемал¹⁷⁷. Одной из удачных форм вхождения этнической культуры в сферу туристического потребления стал небольшой частный (туристический) музей.

В 2008 – 2010 годах мне удалось познакомиться с одиннадцатью учреждениями, которые я определял выше как частные (или туристические) музеи. Это музеи: Бардина в с. Чемал, Галерея Бай-Терек в с. Аскат Чемальского района, музей «Юрта белого шамана» по дороге в Чемал, музей казахов на Кузлинской поляне в Чемальском районе, музей русской куклы в с.Чепош, музей в п. Манжерок, музей у памятника Шишкову на Чуйском тракте, музей хозяйства «Чуй оозы» на Чуйском тракте, музей «Эрми-таш» в Артыбаше, музей «Улалинская стоянка» в г. Горно-Алтайск и музей Шодоева в с. Мендур-Соккон Усть-Канского района (Карта № 1).

Большинство из них нельзя назвать музеями, если использовать это слово более или менее строго: как учреждение, специализирующееся на собирании, изучении, хранении и экспонировании предметов, представляющих ценность для истории и культуры¹⁷⁸. Вернее будет представлять их как места, в которых люди, посещающие Алтай с рекреационными целями, могли бы развлечь себя знакомством с культурами народов Алтая – алтайцев, тубаларов, кумандинцев, казахов и русских. Кроме этого, на туристов как на важную часть аудитории переориентируются и муниципальные музеи, расширяя вместе с этим способы репрезентации этнической культуры.

Музеи – один из примеров логики развития и насыщения туристической инфраструктуры региона. В тех случаях, когда музеи находятся вне пространств конвейерного производства туристических впечатлений, таких как сувенирный

¹⁷⁷ Горный Алтай. Путеводитель. Ред. Молодавкин В. М.: Афкс-Пресс, 2007. С. 39.

¹⁷⁸ Входящих в Музейный фонд Российской Федерации.

рынок, туристические музеи функционируют не только как музейные учреждения, но шире – как туристические домохозяйства. Интересно, что этим частные музеи отражают логику развития сферы туристических услуг в целом, поскольку, как и другие туристические предприятия, развиваются от небольших частных проектов (туристических домохозяйств) в направлении укрупнения и усложнения.

Большинство из них сегодня – частные малые предприятия. Так, музей «Юрта белого шамана», находящийся на одной из полян обочины Чемальского тракта в районе насыщенном туристическими базами, является частью небольшого семейного делового проекта. Кроме музея, туристы могут посетить кафе, а также поехать верхом на лошадях, купить живого барана. Такую же структуру имеет туристическое домохозяйство музея казахов в районе Кузлинской поляны у с. Чемал.

Другим примером такого функционирования музея является музей в селе Манжерок. Он находится на территории информационного центра для туристов и, как считают владельцы этого учреждения, удачно дополняет эту деятельность. Информационный центр, кроме музея, включает в себя выставочное и торговое пространство, а также издаёт различные информационные материалы для туристов, в том числе газету для приезжающих, рекламную карту Чемальского района.

Туристический музей может быть создан как дополнение к уже имеющемуся туристическому предприятию. Музей в хозяйстве «Чуй-оозы» в большей степени чем другие частные музеи вовлечен в широкую экономическую деятельность. Он был организован сельскохозяйственным потребительским кооперативом «Чуй-оозы». В 2013 году на месте, которое занимал кооператив, появилась новое поселение, стремящаяся стать «этнографической деревней». Визитной карточкой СПК является одноименный ресторан. Ресторан – одна из площадок, в которой сбывается продукция, произведённая местными фермерами.

Расширение сферы сбыта происходит путём включения в сферу туризма. Кроме ресторана СПК имело небольшую базу, где могла принимать туристов. Нахождение музея здесь – способ придать хозяйственной деятельности более яркий этнический образ.

Наверное, самое большое предприятие работающее в сфере этнического туризма в Республике Алтай – «Каракольский (этно)природный парк Уч-Энмек»; отчасти он сам по себе выполняет функции частного (туристического) музея, посвященного репрезентации алтайской этнической культуры как неорелигиозной мировоззренческой концепции, главным идеологом которой является Д. И. Мамыев¹⁷⁹ – директор парка, а также руководитель и учредитель Региональной общественной организации «Школа Экологии Души «Тенгри». В этом парке, наряду с презентацией самой его территории парка как культурного явления¹⁸⁰, можно также посетить «Музей Алтайской культуры», поучаствовать в экскурсии под названием «Аил — алтайская модель мира»¹⁸¹ или экскурсионных программах, в частности программах: «Алтайский Уикэнд»¹⁸².

¹⁷⁹ См. например статью Жерносенко И. А., Мамыев Д. И. Феномен «Экологии души» через призму религии, философии и культуры // МНКО. 2013. №3 (40). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-ekologii-dushi-cherez-prizmu-religii-filosofii-i-kultury> (дата обращения: 13.05.2016).

¹⁸⁰ На сайте парка основы его концепции объясняется так: «Экология души — это не только привычка сортировать мусор или шефствовать над белыми медведями. Это осознание того, что Земля — живой организм, со своими особенностями и индивидуальным путем развития, также как и мы все, она нуждается во внимании, понимании и любви. Роя шахты, строя платины, выбрасывая пластик в мировой океан, приходя на сакральные места без соответствующих ритуалов, мы вмешиваемся в глобальные процессы, которые не понимаем, так же, как и не понимаем квантовой физики. Но эти вмешательства причиняют боль, вред и оскорбляют планету. Коренные народы умеют общаться с Матерью Землей. Они хранили эти знания на протяжении тысячи лет. Теперь они готовы ими делиться. Чтобы понять, нужно только прислушаться.». Страница сайта «Концепция парка» URL: <http://uchenmek.ru/kontseptsiya-parka/> (дата обращения: 13.05.2016). Реализуя эту концепцию, туристам, в частности, предлагаются «Ноосферные» туры под названиями «Алтай духовный» и «Алтай сакральный».

¹⁸¹ Интересно ее описание на сайте парка: «Традиционное жилище каждого народа складывалось веками и «прошло испытание» временем. До сего дня на Алтае сохранились методы и приемы постройки, и философия существования. Во время экскурсии, продолжительностью один час, существует возможность, познакомится с различными видами традиционного жилья коренного народа Алтая, а также его внутренним материальным и духовным составляющим. Продолжительность — 1 час. Группа до 4 человека. Стоимость 200 руб.». Страница сайта «Аил – алтайская модель мира – 1 час». URL: <http://uchenmek.ru/ail-altayskaya-model-mira-1-chas/> (дата обращения: 13.05.2016).

¹⁸² Которых существует два вида: «Алтайский Уикенд 1», программа которого описывается так: «Аил+ Тайны священной долины+ урочище Н. Соору» и «Алтайский Уикенд 2» программа которого описывается так: «Музей+Туектинские курганы+Традиционный ужин». Страница сайта «Прайс и полный перечень услуг». URL: <http://uchenmek.ru/price/> (дата обращения: 13.05.2016).

Включенность музеев в производство туристических впечатлений определяет стратегии репрезентации культуры. Частные (туристические) музеи всегда посвящены одной этнической культуре. Хотя, эти музеи существенно различаются между собой не только этнической тематикой, но и масштабами и стилями экспонирования, их объединяет социальное содержание их работы: создание пространства и предмета туристического потребления¹⁸³.

Например, Музей русской куклы «Десятиручка» – самодостаточное туристическо-развлекательное предприятие. Оно занимает домохозяйство: несколько строений и земельный участок в деревне Чепош и трудоустраивает не менее 5 человек. В программу его посещения входила не только экскурсия – рассказ об этнографии русской крестьянской куклы и её роли в повседневной жизни, – но также представления, игры и танцы, мастер-классы по изготовлению кукол и гончарному ремеслу, посещение сувенирного магазина. Музей Мадия Каланакова, известного алтайского борца и спортивного деятеля, дает другой пример масштаба и стиля экспонирования. Он находится на территории одного из туристических рынков, расположенных на обочине Чуйского тракта у памятника В.Я. Шишкову. Его окружение – это торговые ряды с сувенирами, бутафорные чучела животных и собственно туристическая достопримечательность – памятник известному писателю и ученому В.Я. Шишкову. Этот музей представлял собой юрту, *киис айыл*, как называл ее М. Каланаков. Рядом стояла идентичная юрта, которая уже не была музеем, но также предлагала туристам аутентичный этнографический опыт – знакомство с национальной кухней.

Туристические музеи используют стратегию репрезентации, в основе которой лежат приемы экзотизации этничности путем акцентирования и

¹⁸³ Интересный анализ связи локальных музеев с туристической экономикой на примере музеев г. Мышкин Ярославской области дан в статье Юдин Г.Б., Колошенко Ю. А. Стратегии производства туристического опыта в малом городе: локальное сообщество и символическое конструирование в городе Мышкин // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. №5. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/strategii-proizvodstva-turisticheskogo-opyta-v-malom-gorode-lokalnoe-soobschestvo-i-simvolicheskoe-konstruirovaniye-v-gorode-myshkin> (дата обращения: 06.05.2016).

преувеличения особенностей алтайской культуры, отличающих ее от воображаемой культуры городского модерна, символом которой являются туристы¹⁸⁴. Приобретая сувениры на рынках, посещая музеи, делая фотографии в «традиционном» жилище или «традиционной» одежде, пробуя кумыс, чай с молоком и другие продукты туристической версии алтайской кухни, туристы наделяют смыслом свой опыт путешествия и создают его материальные свидетельства. Музей, кафе, сувенирные ряды и бутафорные чучела, – все они создают пространство туристического потребления (Фото № 24).

Экзотичный облик этничности конструируется с помощью предметов материальной культуры, в первую очередь – жилища. Так, например, номинально традиционное жилище алтайцев – многоугольный сруб с коническими стропильными и многогранными каркасными крышами – в таких музеях предстаёт как постройка, привлекающая внимание туристов своим особенным видом на фоне типичной деревенской застройки российского села. Некоторые туристические музеи следуют этой же репрезентационной тактике, но используют еще более «экзотическое» для городских жителей жилище – юрту, которая исторически использовалась лишь в отдельных районах Республики Алтай.

Алтайский центр — музей А.К. Бардина в с. Чемал один из наиболее известных частных музеев в Республике Алтай (Фото № 25). Его создатель — Александр Киндышевич Бардин — известный деятель культуры, стоявший у истоков движения по созданию организации, основанной на представлениях алтайцев о клановой структуре их общества (*сеоки*), оказывающей влияние на

¹⁸⁴ Возможно эта репрезентационная стратегия и воспроизводимый ею образ культуры и народа, отражает высокую степень колонизации мышления современных алтайцев. Подробнее о колониальных образах народов северной Сибири и их изменении смотри работу Слэзкин, Ю. Арктические зеркала = Arctic mirrors : Россия и малые народы Севера. Москва : Новое литературное обозрение, 2008. 509 с.; а также работу Ssorin-Chaikov, N.V. The social life of the state in subarctic. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2003. 261 p. Колониальный образ алтайцев, созданный в раннесоветский период, наряду с другими, такими как «романтической природной первозданности», «неизведанного края», также использовал репрезентационный прием экзотизации этнической культуры, которую представляли как «первобытную», а ее носителей как «младенцев гор». См. статью Шастина Т.П. Ойротия на страницах журнала «Сибирские огни»: начальный этап формирования образа советской национальной окраины // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. 2014. №4 (30). С.158 – 172.

общественную жизнь Республики Алтай¹⁸⁵. Летом 2008 года, когда мне удалось два раза посетить этот музей, его образовывали три здания, разместившиеся во дворе деревенского дома. Одно из зданий представляло собой просторное шестиугольное строение с конической крышей, в которой размещалась экспозиция музея, посвящённая духовной культуре. Напротив него находилось шестиугольное здание с конической крышей. Этот *агач айыл*, как следовало из рассказов экскурсовода, одной из внучек А.К. Бардина, был построен на основе рисунков алтайского художника и общественного деятеля Г.И. Чорос-Гуркина¹⁸⁶, творчеству которого была посвящена экспозиция. Третье строение представляло собой круглую в плане деревянную беседку. Внутри неё была размещена экспозиция, которая должна была дать посетителям представление об организации пространства в «традиционном» жилище алтайцев, предметах «традиционного» быта и костюмах.

Примеры похожих строений, используемых для организации музеев, можно привести еще. Так, музей «Юрта белого шамана» предлагал вниманию посетителей два строения: деревянное шестиугольное с конической крышей и войлочное, круглое в плане (Фото № 26). Музей хозяйства «Чуй оозы», находящийся на Чуйском тракте вблизи деревни Иня Онгудайского района, разместился в просторном шестиугольном деревянном здании с конической крышей и капитальным фундаментом (Фото № 27). Музей в посёлке Манжерок, организованный при информационном центре для туристов, находился в небольшом деревянном шестиугольном здании с конической крышей (Фото № 28). Музей у памятника Шишкову был организован в войлочной юрте (*киис*

¹⁸⁵ Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009. С. 28.

¹⁸⁶ Какая именно работа Г.И. Чорос-Гуркина была использована не известно. Стоит отметить, что это не единственный пример использования работ этого художника для реконструкции шестиугольных *айылов*. Об этом же говорили мне и строители алтайского музея-*айыла* в музее Н.Рериха в с. Уймон. Возможно, источником являются не его художественные работы, в ряде которых есть изображения таких строений, а так называемые этнографические рисунки см.: Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С. 160 – 163.

айыл). Рядом с ней стояла идентичная юрта, служившая организаторам музея временным домом и кухней для работающего здесь же кафе (Фото № 29).

Интересно отметить различия во внешнем оформлении зданий музеев и окружающего их пространства. При сравнении между собой *агач айылов* можно заметить стилистические доминанты и их особенности. Все они представляют собой туристический вариант наиболее распространенного на Алтае типа *айыла*, который описывается З.П. Соколовой как многоугольный сруб с коническими стропильными и многогранными каркасными крышами¹⁸⁷. Для возведения стен используют как отёсанный (музей «Юрта белого шамана» и музей в с. Манжерок), так и не отёсанный (музей Бардина, музей хозяйства «Чуй оозы») сруб. Все, за исключением одного, музейные *айылы* имеют коническую крышу. В центре крыши находится отверстие для дыма, над которым ставят копьевидное навершие, препятствующее попаданию осадков во внутрь помещения. Немного отличную конструкцию имеет крыша музея хозяйства «Чуй оозы». Она представляет собой не прямой конус, а имеет изгиб, благодаря которому ее можно назвать куполообразной или сферической. Различия в особенностях конструкций, характерны для *айылов* центральных районов Республики Алтай – Онгудайского и Усть-Канского. Высказывается мнение, что именно Онгудайские *айылы* имеют конусные крыши¹⁸⁸, в то время как Усть-Канский – сферические. Крыша может быть покрыта различными кровельными материалами: жестяным листом – как в музее Бардина, деревом – как в музее «Юрта белого шамана», битумной черепицей – как в музее с. Манжерок или металлочерепицей – как в музее хозяйства «Чуй оозы». Цвет крыши – красно-коричневый или красно-бурый. Корьевых крыш в частных музеях встретить не удалось.

¹⁸⁷ Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998. С. 122 – 123.

¹⁸⁸ Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2006. С. 404.

Конструирование экзотического пространства туристического потребления посредством зданий «необычных» конструкций, дополняется техниками яркого декорирования самих зданий.

Так, деревянное здание музея «Юрта белого шамана» по внешнему периметру стен украшено виниловым полотном, орнаментированном узорами, которые ассоциируются хозяевами музея с характерным для алтайской культуры орнаментом и выполнены в голубом и белом цветах – цветах флага Республики Алтай. Юрта этого же музея со стороны, повернутой к дороге, украшена виниловой картиной с изображением камлающего шамана. Музей в с. Манжерок даёт другой пример декорирования здания: над дверью этого музея хозяева разместили череп коровы. На мой вопрос о том, зачем это было сделано, экскурсовод ответила, что так «появляется больше интриги».

Кроме декорирования самих зданий музеев в качестве средства привлечения внимания и интереса посетителей, пространство вокруг музеев также конструируется как особенное, противоположное повседневному (хозяйственному), символизирующее публичный престиж музея. Музей хозяйства «Чуй оозы» от Чуйского тракта отделяет полуметровый забор, выложенный из камня. Проход к музею в этом заборе, как и в некоторых других его частях, украшен небольшими скульптурами, которые можно рассматривать как элемент музейной репрезентации этнической культуры. Скульптуры двух алтайцев, в одежде, отсылающей к традиционному костюму, реконструируют сцену встречи гостей перед жилищем. Вместе с ними гостей приветствует скульптура каменного изваяния (*кезер таи*), а также скульптура собаки, находящаяся непосредственно у входа в *айыл*. Скульптура, как элемент насыщения пространства вокруг музея, используется и в музее «Юрта белого шамана». Тут, во дворе, между *киис айылом* и *агач айылом*, находится деревянная композиция: человек, выполненный в полный рост, в «традиционной» алтайской одежде, придерживающий одной из

рук фигуру, похожую на быка. Вся композиция целостная и вырезана из одного фрагмента дерева.

Описав типичные черты организации внешнего пространства частных музеев, я хотел бы обратиться к описанию их внутреннего устройства, которое в целом и является экспозицией. Перед этим я хотел бы сделать несколько предварительных замечаний. Во-первых, я не изучал экспозиции частных музеев в деталях, то есть не знакомился подробно с каждым предметом экспозиции. Возможно, во многих случаях это имело бы смысл, поскольку некоторые предметы в каждом из частных музеев могли бы представлять музейный интерес. Однако, это не совпадало с моими текущими научными задачами, а именно изучением экспозиций локальных музеев как текстов о современной культуре алтайцев, их представлениях о самих себе и способах представить самих себя другим. Во-вторых, экспозиции частных музеев (хотя, как я покажу ниже, это относится к локальным музеям вообще) не являются источником нового знания о культуре, которую в литературе принято называть «традиционной», то есть, не являются источником об образе жизни людей и их мировоззрении, исторических по отношению к настоящему моменту. С последним связано третье замечание. Музеи, о которых идёт речь в этой части работы, не созданы профессиональными музейщиками или этнографами. Они могли быть созданы людьми, занимающими позицию авторитетов в обществе (как А.К. Бардин), людьми близкими к области профессиональных услуг культуры (как музей «Юрта белого шамана»);, они могли быть созданы людьми, профессионально вовлечёнными в складывающуюся туристическую отрасль, как музей в с. Манжерок, и наконец, они могли быть созданы как бизнес-проект как профессиональными предпринимателями (случай музея хозяйства «Чуй оозы»), так и людьми из других профессиональных областей (случай музея у памятника Шишкову на Чуйском тракте).

Экспозиции частных музеев можно сравнить с жанром наивного искусства. В этом смысле они удивительно свободны. Попадая в них, испытываешь странное

ощущение исторического и культурного синкретизма, гетероглоссию и базарную толчею символики. В некоторые моменты первые впечатления от экспозиции могут быть очень смешанными, доходящими порой до чувства разочарования и обмана в связи с доминированием новоделов в экспозиции, или чувства отторжения от, по меньшей мере, странных рассказов об истории и религии алтайцев. В некоторые моменты это чувство могло доходить до близкого к панике, поскольку собираемые мной материалы раз за разом вопрошали о своей научной ценности. Позже, прослушивая и просматривая свои интервью в этих музеях, я замечал не только свою неловкость, но и то, как она спадала при столкновении с какой-либо реальной исторической вещью.

Несмотря на некоторое знакомство с началами современной музейной критики, антропологическими подходами к изучению туризма, мой полевой опыт с трудом осмысливался инструментарием начитанной методологии. Основная часть её эвристического потенциала была направлена на музеи большого масштаба, с их продуманной линейной экспозицией, авторитетной позицией в поле образов истории, тысячной аудиторией и соответствующими ресурсами. Действительно, музеи, ставшие объектом исследования «новой музеологии», а также исследователей национализма и критиков культуры модерна, рассматривались ими, во-первых, как институт, включенный в производство социального воображаемого очень крупного масштаба, а во-вторых, при их анализе они связывались со структурой повседневной жизни и пространством крупных городов. Локальные музеи Республики Алтай, особенно частные (туристические), по всем перечисленным признакам представляли собой прямую противоположность институтам такого рода.

Экспозиции туристических музеев сами по себе, то есть в своих вещах и структуре, являются пространствами личного высказывания их создателей об этнической культуре алтайцев. В отличие от музеев метрополий, экспозиции которых обладают самостоятельным информационным значением, образующим

целостное высказывание, существующее вне непосредственного нарратива экскурсовода, за каждым конкретным туристическим музеем стоит личное знание и повседневный опыт конкретных людей. Отчасти похожими институтами являлись кунсткамеры, в которых собирались коллекции, репрезентирующие личные взгляды на природу и мироздание¹⁸⁹.

Источником репрезентации этнической культуры алтайцев в частных (туристических) музеях, как и кунсткамерах, являются повседневные личные представления создателей и работников частных (туристических) музеев о том, что такое этническая культура, какой она была и должна быть. Содержание проводимых экскурсий определяется историями о принципах формальной организации домашнего пространства в воображаемой традиционной культуре. Во всех частных музеях тем или иным способом демонстрируется разделение *айыла* на мужскую и женскую стороны¹⁹⁰, а также наличие в жилище символического центра – области очага и пространства между ним и стеной. Кроме этого, во всех частных музеях разделение *айыла* на мужскую и женскую стороны и наличие очага является каркасом структуры экскурсионного рассказа, построенного в дальнейшем на описании бытовых предметов по принципу мужского и женского, размещенных в соответствующие части жилого пространства.

Вместе с этим, музейные рассказы об этнической культуре представляют собой противоположность лекционной экскурсионной модели повествования и состоят из рассказов передающих личный опыт и память или анекдотических зарисовок повседневности.

¹⁸⁹ Bennet T. The Birth of the Museum: History, Theory, Politics. London, New York : Routledge, 1995. P. 40; MacDonald S. Collecting practices // A Companion to Museum Studies. Malden, MA: Blackwell Pub., 2006. P. 81 – 97.

¹⁹⁰ Как правило «мужская» сторона называется левой от входа, «женская» – правой, что не совсем соответствует данным этнографических источников и литературе., исходя из которых точкой ориентации являлось стена напротив входа в жилище, соответственно характеристики правой и левой стороны менялись на противоположные. См. Тюхтенева С.П. Среда обитания, хозяйственная деятельность и основные характеристики материальной культуры // Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006. С. 403 – 407

Например, в музее информационного туристического центра в селе Манжерок в экскурсию включали такой рассказ: «Очень строго было, не дай Бог, женщина вступит на половину мужчины. Рассказывают, что в 30-е годы, когда советская власть пришла, время такое, ну уже нормальное, люди отошли от поверий, из Санкт-Петербурга приехала агроном, очень современная, приехала в совхоз работать. Все были в поле, а она что-то вернулась в деревню. Она идет по деревне и слышит ужасные стоны. Что-то такое ужасное. Она подходит к *айылу*, понять не может, что-то жуткое. Потихонечку приподнимает дверь и смотрит. Женщина лежит на земляном полу, пол всегда был земляной, а на стороне мужчины лежит вот такой камень – называется *наспак*. Им толкли ячмень, чтобы делать *талкан*. И вот этот *наспак*, он довольно тяжёлый, лежит на стороне мужчины. Она в принципе могла бы подойти и спокойно его взять, никого же нет в деревне, и готовила бы себе. А она лежит, у неё палка, и она этой палкой пытается его сдвинуть. Он тяжёлый, она уже вся в поту, ей надо готовить. Представляете себе, как сильна традиция».

Этот рассказ являлся одним из первых в экскурсии вообще. Вместе с этим, тема мужского и женского – это не только способ структурировать экскурсионный рассказ и предметный мир в *айыле*, но и смысловой приём, иллюстрирующий культурную дистанцию для посетителей. Однако, существуют и другие варианты структурирования сюжета экскурсионного рассказа, в которых мужское и женское также присутствуют, но не в качестве сюжетобразующего приёма репрезентации жилого пространства.

Мадий Каланаков, известный алтайский борец и спортивный деятель, открывший небольшой частный музей в одном из сувенирных рынков на Чуйском тракте рядом с памятником Шишкову, начинал свой экскурсионный рассказ с менее драматических, но не менее ярких хозяйственных различий: «Это наше жилище – юрта. Она очень удобна для кочевников: когда переезжаешь с места на место, пастбище меняешь, не только кочевать надо, жить где-то надо, не в

палатках же жить. Когда холодно на улице — здесь тепло, когда тепло, жарко на улице — здесь прохладно. Вот тут гармошка: шесть таких звеньев, она связывается, растягивается и уже стена готова. После этого вот этот центральный дымоход ставишь впрок, один там держит, все стороны воткнул, потом другие. А вот это на верёвочке подвешивается, готовый каркас. Потом покрываешь материалом, потом войлок, который тепло держит, после этого, чтобы не промокала, — брезентом. А раньше, когда брезента не было, просто войлок, если он целый, то промокает и по стенам вниз течёт. Пола как такового не было, просто на землю ставили, шкурками застилали».

Две озвученные выше темы – общие места экскурсионного рассказа в частном музее. Они не исключают, а, наоборот, дополняют друг друга, а их сочетания могут варьировать. Вместе они создают с одной стороны каркас, на котором держатся детали последующего повествования, а, с другой стороны, служат инструментами, придающими культурный смысл музейному опыту путём остранения¹⁹¹ жилого пространства, хозяйства и мировоззрения алтайцев.

Дальнейшее развитие музейного рассказа довольно сложно систематически описать, поскольку оно построено на назывании и комментировании конкретных предметов экспозиции, то есть приёме, который может породить довольно большое количество конкретных вариантов. Для описания предметной стороны экспозиции частных музеев внимание необходимо сосредоточить не на конкретных материальных предметах, а на реконструируемых с их помощью смыслах.

Мадий Каланаков продолжал свой рассказ вот так: «Вот на таких мешках всё пораньше перевозили, вот тут подставки, а там сундук, там добрые, хорошие вещи хранятся. Кровать разборная, подушка длинная. Раньше кожаная была, я

¹⁹¹ Остранение – термин, которым литературовед В. Шкловский характеризовал один из художественных приемов Л.Н. Толстого. Широко используется в современной социальной и гуманитарной мысли для описания различных приемов(не только литературных) создания особого восприятия предмета.

ещё маленький был – видел, а потом перешли на такой материал, матерчатые подушки.

Это ступка – зерно толкать. Мы *талкан* делаем чай пить, вот на ней толкал, а после этого на веялке, как отбрасываешь, шелуху где там сдувает, а зерно остаётся. Зерно в казане прожариваешь, а потом на ступку».

Вот пример части экскурсионного рассказа в частном музее «Юрта белого шамана»:

«Вот у нас самогонный аппарат, называется *шурум*. Для него молоко – *чегень*, это кобылье молоко. Вот сюда наливаем, огонь разжигаем, пары идут, все кипит, здесь холодная вода, получается готовый слабоалкогольный напиток *арачка*. То, что остаётся, из него изготавливаются сырчик, то что там остаётся — творожная масса, сыворотка уходит, её разрезают и вот здесь развешивают».

Каждый предмет экспозиции получает хозяйственную интерпретацию. Поведение, связанное с решением бытовых задач, распределяется на мужское и женское. В целом это образует картину повседневной жизни, не похожей на ту, которую ведут посетители музея, благодаря производящемуся культурному, хозяйственному и технологическому остранению.

Предметы в частных музеях не имеют уникальности и легенды (истории происхождения). Напротив, они взаимозаменяемы, создаваемы и анонимны. Это хорошо видно не только в самой экспозиции, которая объединяет «старые» вещи и новоделы, но и из рассказов о том, как предметы попадают в музей:

Мадий Каланаков рассказывает об этом:

«Вещи заказывали, собирали там-сям, специально для музея собирали, эти заказывали, шили орнамент, какие рисунки — по книгам, в городе шьют в студии, но мы не там заказывали, вот это, например, в технологическом техникуме. Они для дипломной работы шили, Зайцев¹⁹² приезжал — хорошие отзывы [оставил — Д.М.], а потом нам продали. Шуба старая – бабушкина, уже настоящий [предмет –

¹⁹² Имеется ввиду художник-модельер В.М. Зайцев

Д.М.]. Мужской одежды больше, чем женской, кое-какую одежду в театре брал, у артистов, женскую одежду в основном шили, заказывали».

Способы приобретения экспонатов, озвученные в этой реплике, показывают, что создатели музеев используют новоделы и «аутентичные» вещи на равных правах, поскольку разница между современной культурой алтайцев и материальными свидетельствами об её истории не рассматривается как тема частного музея, предмет которого — не культура в исторической перспективе. Экспонируемые предметы имеют разную историческую глубину, но именно исторические качества предмета не акцентируются в рамках музейной репрезентации. Напротив, в туристических музеях стилизованные предметы одежды, сшитые в специальных мастерских, не просто соседствуют с предметами, действительно использовавшимися в хозяйствах, а образуют репрезентативное единство. Все предметы экспозиции смешаны и приравнены друг к другу независимо от их исторических качеств. Как и музейные рассказы, предметы отражают повседневный материальный мир современных алтайцев.

Наконец, рассказы об источниках знаний, которые формируют экскурсионный рассказ, демонстрируют то, как понимают этническую культуру создатели частных (туристических) музеев. Важной чертой здесь выступает отношение к устным источникам как к единственному легитимному знанию об этнической культуре.

В музее «Юрта белого шамана» звучала такая реплика: «Местные заходят, но они даже своего языка не знают. О чём с ними можно говорить? А некоторые заходят и, действительно, смотрят как жили их предки. Они этого всего не знают, а я знаю. Мне все это бабушка дала, я сам маленький воду на *шурум* таскал, когда самогонку варили. Нельзя в книжках этого прочитать, что, как это сделать. Я читаю про шаманизм и мироздание, традиции некоторые я не знаю, про них читаю, а так это несерьезно. Я в городе родился, но я сейчас знаю некоторые вещи лучше, чем люди, которые в деревнях живут. Они, конечно, некоторые вещи

лучше знают, потому что они непосредственно это видели. Если ты это глазами видел, ты этого не забудешь, а книга — это книга, автор может ошибиться. В принципе, я больше доверяю тому, что видел своими глазами, тому, что я слышал от людей знающих, а не то, что просто написано. В данный момент в книгах очень много неправильного записано. Каждый автор несёт отсебятину».

Рассматривая особенности работы частных (туристических) музеев, сложно не заметить очевидное противоречие между стратегиями репрезентации этничности, которые нацелены на экзотизацию материальной культуры, и специфическим моральным восприятием деятельности частных (туристических) музеев в целом, которое в частности выражается в широком использовании повседневных историй и анекдотов, использовании моделей сбора коллекций, воспроизводящих повседневный синкретический образ материальной культуры, и даже симпатиям к устным, а не письменным источникам информации о культуре. В этом противоречии музейной репрезентации этнической культуры проявляется отношение к туризму как фактору социального усложнения современного алтайского общества, пересечению различающихся образов жизни и вовлечению в современную культуру в целом.

Туризм как особое социальное явление и турист, как одна из созданных этим явлением социальных ролей проявляются не только в специализированных пространствах, но и в повседневной культуре Республики Алтай. Развитие туризма на Алтае воспринимается местными жителями не только с экономической точки зрения, при которой туризм благоприятно повлияет на развитие экономики региона, но и с точки зрения культуры преимущественно сельского населения. Свободно путешествующие чужаки зачастую демонстрируют модели поведения, нарушающие нормы и ценности локального сообщества. Как следствие, туризм и туристы получают моральную интерпретацию.

20 октября 2013 года на одном из наиболее популярных новостных интернет-сайтов Республики Алтай появилась следующая новость:

«На фоне постоянно присутствующего возмущения коренных жителей Горного Алтая поведением туристов, неправильно повязывающих *кыйра* (*жалама*)¹⁹³ на перевалах, в социальных сетях разгорелся новый скандал на эту тему. Представители алтайского землячества в Новосибирске обнаружили фотографии, на которых обнаженная модель позирует на фоне деревьев с ленточками.

– Это сакральные места, и вести себя подобным образом там нельзя, — говорит представитель землячества Игорь Асканаков. – Ведь это примерно как прийти в действующий храм или мечеть, там раздеться догола и устроить фотосессию».

<...> В сообщениях в социальной сети «ВКонтакте», где обсуждается этот казус, — буря эмоций. «Любое посягательство на святые для людей вещи и предметы должно серьезно наказываться», — уверены пользователи социальной сети. Некоторые даже предлагают «неравнодушным» обратиться в прокуратуру и «протестировать» нормы закона об оскорблении чувств верующих»¹⁹⁴.

Интересно, что сама по себе фотосессия обнаженной девушки на перевале могла быть интерпретирована иначе и самими новосибирскими студентами, чей голос, в данной истории, говорит от имени коренных жителей Горного Алтая. Их точка зрения довольно далека от той, которую мы знаем как историческую. Судя по данным Л.П. Потапова, алтаец, живший в начале XX века, воспринял бы фотографии обнаженной девушки на фоне тайги положительно, интерпретируя

¹⁹³ *Кыйра* и *жалама* с точки зрения внешнего наблюдателя один и тот же предмет – белая лента. Первое название характерно для словаря бурханизма, второе отсылает к шаманистскому мировоззрению. Также различаются правила их ритуального использования. Например, *кыйра* вешают только на определенные типы деревьев и в четном количестве, в то время как *жалама* привязывают нечетное количество. Подробнее см. в Шерстова Л.И. Бурханизм в горном Алтае // Этнографическое обозрение, 2005 г., № 4. С. 23 – 37.

¹⁹⁴ Фото обнаженной девушки на фоне сакральных мест возмутило жителей Горного Алтая // Новости Горного Алтая. Новости Республики Алтай: политика, экономика, туризм, спорт. 2013. 20 окт. URL: <http://www.gorno-altaisk.info/news/26191> (дата обращения: 05.04.2016).

его как удачную примету¹⁹⁵. Сложно сказать, были бы оскорблены «чувства верующих» современных алтайцев, если бы организаторы фотосессии представляли ее как «сон охотника», используя известный из этнографической литературы сюжет, явления охотнику хозяина места в образе обнаженной девушки. Более того, мнение новосибирских студентов не совсем полно отражает и современные религиозные практики. С точки зрения локальной культуры, появление без одежды в пространствах, связанных с религиозными переживаниями, также не табуировано само по себе. Так, например, именно без одежды и нижнего белья происходит омовение в «лечебных» источниках *аржаан суу*¹⁹⁶. Наконец, современное изобразительное искусство Горного Алтая также не видит ничего оскорбительного в присутствии обнаженной натуры в работах на мировоззренческие и религиозные темы. Искусствовед А. Маточкин, анализируя работы одного из самых ярких современных художников Республики Алтай – Н. Чепокова, изображающего обнаженное женское тело с заметной регулярностью (см. пример в Изображение № 30), считает такие образы близкими «традиционным»¹⁹⁷:

«Его художественное мышление во многом традиционно, и поэтика его искусства тяготеет к зооморфным метафорам, как и образный мир древних петроглифов, хотя некоторые явления персонифицируются в облике обнажённой женщины. Олицетворяя осень, она спускает со своих волос струи дождя, а будучи добрым горным духом, кормит грудным молоком всё сущее на Алтае»¹⁹⁸.

То, что фотосессия вызвала широкую общественную реакцию, показывает, что туризм становится практикой, имеющей моральное содержание.

¹⁹⁵ Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев: (Отражение древнетюрк. культуры в традиц. охотничьем промысле алтайцев). СПб.: МАЭ РАН, 2001. С. 130 – 132.

¹⁹⁶ В культуре современных алтайцев эти места неразрывно связаны с их религиозными воззрениями. См. подробнее в Halemba A. The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion. London, New York: Routledge, 2006. P. 88 – 108.

¹⁹⁷ См. Грёзы Таракая (Николай Чепоков, графика) / Отв. редактор Е. П. Маточкин. Новосибирск: ОАО «Новосибирский полиграфический комбинат», 2006.

¹⁹⁸ Маточкин Е.П. Грёзы Таракая // Грани эпохи. Этика философский журнал. 2012. № 49. URL:<http://grani.agni-age.net/articles12/4911.htm> (дата обращения 05.04.2016 г.).

Культурное пространство, к которому можно отнести и пространство музея, в какой-то момент перестает быть декорацией для туристических фотографий и приобретает живой социальный и культурный смысл.

Как особая культура туризм подробно изучен в социальных и гуманитарных науках. Одна из наиболее популярных антропологических теорий туризма принадлежит американскому ученому Д. МакКэннелу. Популярность туризма в странах Запада этот ученый объяснял стремлением людей из «развитого мира» компенсировать характерное для их повседневной жизни «отчуждение». «Современный человек, – пишет он, – теряет свою привязанность к работе, соседскому общению, городской среде и семье, но, вместе с этим, развитие получает интерес к «настоящей жизни» людей других культур»¹⁹⁹. Однако, движимый этим интересом к «настоящей жизни» турист все же не может достичь желаемого, поскольку: «в современных условиях социальная жизнь строится через культурную репрезентацию реальности на более абстрактном уровне, чем межличностные взаимодействия»²⁰⁰. Развивая свои идеи Д. МакКэннел разработал схему, описывающую модель туристической коммуникации, в которой стремление туриста к «настоящей жизни», аутентичному опыту, сталкивается с сознательно сконструированными пространствами (сферами), которые имеют иерархию глубины отношения к «аутентичной» жизни.

Соблазн этой популярной теории состоит в том, что на первый взгляд она убедительно объясняет как то, почему этническая культура в музейной репрезентации превращается в экзотическую декорацию, так и то, почему восприятие туристами культурного пространства как экзотической декорации вызывает глубокое возмущение у местных жителей. Первое, с позиций МакКеннела, представляет собой типичную сферу, созданную для туристов с минимальной степенью отношения с «аутентичной» жизнью, в то время как

¹⁹⁹ MacCannell D. The Tourist. A new theory of the leisure class. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 91.

²⁰⁰ Ibid. P. 91.

второе, напротив, представляет собой «скрытую сторону» – «пространство, мотивирующее туристическое сознание», которое изъято из модели публичной репрезентации этнической культуры.

Этот анализ имеет одну особенность. Он отталкивается от взгляда и опыта туриста и совсем мало позволяет сказать о противоположной точке зрения. Роль туриста и соответствующая ей модель поведения, при которой посещение музея важно не как познавательный опыт, а как способ создания свидетельств о самом туристическом опыте, порождает соответствующую форму репрезентации этнической культуры. Эта форма репрезентации этнической культуры ориентирована на производство и акцентирование культуры как экзотической материальности, которая исходит не из отражения содержания и ценностей репрезентируемой культуры самой по себе, а из реконструкции нетипичных для воображаемой городской культуры пространств и вещей. Однако, практики туристического потребления этнической культуры, которые я описал, реконструируя модель музейной репрезентации, поразительно контрастируют с идеями и целями, которые декларируют создатели музеев. Нет ничего более отдаленного от намерений и ценностей, которые мотивируют алтайцев создавать частные музеи.

Репрезентации этнической культуры в частных музеях, это не только экзотические пространства и рассказы о специфической материальной культуре, но и непосредственная объективация ценностей «настоящей» алтайской повседневности в рассказанных историях, показанных вещах и главное – поведенческих нормах и правилах. Настоящая, «аутентичная», музейная репрезентация этнической культуры ориентируется на просвещение – модель распространения культуры, которая противостоит потреблению и массовой культуре.

С этой точки зрения теория иерархии пространства «настоящего» Д. МакКеннела можно использовать наоборот: анализируя восприятие туризма

алтайцами. Образы туризма и туристов у работников музеев также имеют иерархию, организованную посредством представления о «настоящем», аутентичном, туристическом опыте и поведении и, как следствие, о «правильной» и «неправильной», «хорошей» и «плохой» современности.

Туристы, посещающие частные (туристические) музеи, демонстрируют несколько моделей поведения, создающих разный туристический опыт. Изменения и развитие модели репрезентации этнической культуры связано с изменением модели поведения туристов, исполняемой ими социальной роли. Музейные работники проводят здесь моральную границу, обозначающую соответствие практики их собственным целям и ценностям, то есть тем социальным условиям, которые мотивируют их на создание и работу в музеях. Таким образом, музейная репрезентация имеет социальную жизнь, в которой наделение этнической культуры товарным смыслом – лишь одна из возможных ролей.

Музеи могут восприниматься туристами как пространства, вызывающие исключительно визуальный интерес. В этом случае посещение музея заключается в коротком осмотре экспонатов, фотографировании в «национальной» одежде или на фоне экзотического пространства музея. Эта репрезентация мало зависит от музеев, но создает туристический опыт, удовлетворяющий «сувенирный интерес» к этнической культуре. Фотографирование в «традиционной» одежде или в «традиционном» жилище – персональный карнавал. В этом действии человек представляет себя как другого, происходит кратковременная смена идентичности. Создавая фиксацию этого опыта, турист приобретает тот вид капитала, который образует социальную ценность туристической поездки в целом.

Кроме этого, посещение музеев мотивируется интересом к экскурсии. В этом случае визуальная экзотичность дополняется экскурсионным рассказом различной степени подробности и эмоциональности. Экскурсионные рассказы в музеях имеют схожую структуру. В их основе лежит нарратив об организации

повседневного пространства в жилище: разделение на мужскую и женскую части жилища, определение его центра, особенностях предметов материальной культуры, специфика хозяйственных занятий.

Наконец, посещение музея включает знакомство с блюдами алтайской кухни и театрализованными представлениями (концерты горлового пения, шаманское шоу). Это наименее частый, но наиболее интересный частным (туристическим) музеям способ репрезентации этнической культуры. Чаще всего он характерен для групповых посещений и приносит большую по сравнению с другими способами репрезентации экономическую выгоду.

Таким образом, можно говорить о том, что частный музей является пространством, в котором сосуществуют разные логики и модели презентации этнической культуры алтайцев. Образ алтайской культуры, который производится посредством частных музеев, может иметь разную степень «глубины», разную степень погруженности в «аутентичную» этническую культуру. Вместе с этим, образы «аутентичной» этнической культуры алтайцев в частных музеях ориентированы не на «внутреннюю» аудиторию, а на приезжих. Частные музеи являются частью пространств туристического потребления, и их работа рассказывает нам о туризме как социальном явлении и его значении для локальной культуры в целом и для этнической культуры алтайцев в частности, и, самое главное, о воображаемой современности (модерне) и ее путях проникновения в повседневную жизнь алтайцев.

Выводы

В настоящей главе я постарался показать существующие между локальными музеями и социальной жизнью связи и взаимозависимости. Это позволило, во-первых, дать характеристику различным типам локальных музеев,

выделить особенности их функционирования. Наряду с этим, я попробовал показать, как современные социальные процессы влияют на музейную презентацию, а также то, как сами музеи создают пространство для поддержания социальной солидарности и придания локальному сообществу символически осязаемых границ.

Критерии типизации учреждений музейного типа в Республике Алтай, разделение их на муниципальные и частные (туристические) позволили отразить разнообразие их аудиторий, показать зависимость музеев как институтов от модели их социальной востребованности и погруженности в существующие социальные условия.

Туристическая экономика оказывает огромное влияние на формирование частных (туристических) музеев. Структура этих учреждений отражает существующие в муниципальных музеях экспозиционные модели залов этнографии. Вместе с этим, частные (туристические) музеи не включены напрямую в локальную социальную жизнь и социальное воспроизводство и, напротив, ориентированы на внешнего потребителя. Описание работы частных (туристических) музеев даёт возможность проследить различные модели репрезентации этнической культуры для социальных других, динамику изменения формы репрезентации в связи с изменениями моделей поведения аудитории. Таким образом, можно сделать вывод, что локальный музей существует не просто как институт, раз и навсегда зафиксированный в пространстве и времени, но, скорее, как своеобразная практика, которая неразрывно связана с различными формами динамики социальной жизни.

Модели репрезентации культуры в частных (туристических) музеях, как можно ожидать, повторяются в муниципальных музеях при схожих социальных условиях. Однако, муниципальные музеи имеют ряд отличий, которыми они обязаны различным формам участия в поддержании солидарности в локальном сообществе и созданию для него символически отличимых границ. Исследование

влияния музея на локальное сообщество позволяет говорить о, как минимум, двух его качествах. Во-первых, он участвует в придании административным границам культурного смысла и тем самым создаёт и поддерживает корпус символов локальной идентичности. Во-вторых, локальный муниципальный музей как учреждение выступает в качестве предмета престижа всего локального сообщества, и таким образом, воспринимается как объективация солидарности сообщества — субъекта административных, социальных и культурных отношений.

ГЛАВА 3. ЛОКАЛЬНЫЕ МУЗЕИ И КУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

В предыдущей главе я попробовал рассмотреть музей с точки зрения его места в социальных отношениях в локальном контексте. Было показано, что музей имеет важное социальное значение для культуры алтайского села, конструируя локальную идентичность, встраиваясь в существующие модели престижных отношений и локальную праздничную культуру. Как мне кажется, этот взгляд даёт возможность ответить на вопрос, который встаёт при сопоставлении статистического роста локальных музеев и их формальной не востребоваемости, которая выражается в сложности привлечь регулярного местного посетителя.

Музеи, о которых идёт речь в данном исследовании, имеют одну характерную особенность в отношении к принятому определению этого института. Локальные музеи почти не имеют фонда вне экспозиции. Возможно, данное обстоятельство изменится со временем. Тем не менее, в настоящих условиях характеризовать работу локальных музеев можно достаточно просто, это – экспонирование. Если принять этот взгляд на локальные музеи, то указанную выше проблему можно сформулировать языком близким к междисциплинарному направлению исследований музеев, которое концентрируется на анализе и интерпретации ценностей и смыслов, создаваемых и поддерживаемых музейными экспозициями. С этой точки зрения, рост числа музеев означает рост числа экспозиций, большинство из которых можно рассматривать как участников процесса создания, переосмысления и развития этнической культуры алтайцев.

Попадая в музей, предметы теряют ценность, которая определялась их прошлым бытованием. В рамках родственной группы или локального сообщества предметы используются для репрезентации и объективирования ценностей индивидуального человека, конкретной семьи, группы родственников, соседей. В

музее же этот контекст остаётся за порогом конкретного учреждения, а предметы становятся обезличены и анонимны. Говоря иначе, объединяясь в экспозицию, такие предметы становятся элементами деперсонализованного и десоциализированного образа культуры. Это качество музея очень часто вело к изучению его роли в становлении национальной культуры – социального и символического пространства, публично поглотившего множественность локальных вариаций культур и сообществ, сделав возможным и новые формы и масштабы социальной солидарности, политически воплотившихся в национальных государствах.

Рост числа локальных музеев, как кажется при первом приближении, получает объяснение в рамках теории национализма, как один из элементов становления новой национальной культуры алтайцев, предпосылкой к которой служат политические интересы алтайской политической элиты. К выбору этой методологии подталкивает и её популярность в исследованиях современной культуры народов Алтая, проведенных в последние пятнадцать лет. Однако, одно обстоятельство реальной работы локальных музеев не позволяет всецело полагаться на эвристичность теории национализма в данном случае. При статистическом росте числа экспозиций этнической культуры алтайцев, образ этнической культуры алтайцев не унифицируется, а, наоборот, приобретает что-то новое в каждом музее.

В этой главе я хочу показать, что создание и работа локальных музеев является частью процесса, который, переосмысляя термин А. Аппадуря, можно назвать созданием публичной культуры²⁰¹. Этот взгляд имеет больший эвристический потенциал, чем использование национализирующей методологии. Мне кажется, что, анализируя современные культурные процессы, культурные изменения, важно не абсолютизировать их центростремительное содержание, за которым стоит выраженная политическая воля и интерес. Напротив, культура, с

²⁰¹ Appadurai A., Breckenridge C.A. Why Public Culture? // Public Culture. Fall 1988. № 1(1). P. 5 – 9.

которой я познакомился во время полевой работы, развивалась не столько за счёт централизованной политической программы, сколько во многом вопреки ей, в условиях высокой горизонтальной мобильности, а также социального усложнения, расширения сфер коммуникации.

3.1. Изобретая алтайскую национальную кухню

Леонид Павлович Потапов в очерке о пище алтайцев, первом целостном систематическом описании пищи этого народа, приводит услышанную им реплику, характеризующую предпочтение алтайцев к конине по сравнению с другими видами мяса: «с него зимой дольше не мёрзнешь и сытым дольше будешь»²⁰². В 2008 году я был в гостях в семье Тохтоновых в селе Боочи Онгудайского района, где вместе со мной гостили две девушки, выпускницы Литературного института им. А.М. Горького в Москве. Одна из них была вегетарианкой. В один из вечеров, который мы коротали в *айыле* домохозяйства Тохтоновых в компании с некоторыми местными гостями, вегетарианство стало темой обсуждения. Для местных алтайских мужчин вегетарианство, как казалось из этого разговора, было вызовом их гендерной и этнической идентичности. Как и почти сто лет назад, они очень эмоционально говорили, что именно мясо помогает им пережить долгую зиму, и в целом полную тяжким физическим трудом фермерскую жизнь. В одном из витков дискуссии, где вегетарианка также пыталась раскрыть свою позицию – ценность неприятия жестокого отношения к животным, один из алтайских собеседников рассказал известное в литературе предание о том, что у барана раньше было четыре глаза, два из которых он выплакал, узнав, что создан для того, чтобы служить пищей для людей²⁰³.

²⁰² Потапов Л.П. Пища алтайцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. М., 1951. Вып. XIV. С. 54.

²⁰³ Яданова К.В. Несказочная проза теленгитов. М., 2006. С.97 – 98.

Мясо, по сравнению с другими продуктами, в современной системе питания алтайцев занимает важнейшее место. И это совсем не похоже на то, что было основным в их диете даже сто лет назад. Почти все исследователи народов Южной Сибири считали важным зафиксировать, какие продукты используют в пищу живущие здесь люди. Профессиональные этнографы систематизировали эти знания и, присовокупив свои материалы, создали цельные картины пищи алтайцев. В упомянутой работе Л.П. Потапов делает акцент на систематизации этнографического материала о пище «южных» и «северных» алтайцев, обрамляет его данными археологии и фольклора, ставя акцент на историческом характере исследования. С точки зрения Л. П. Потапова, пища из мяса не была повседневной для большинства алтайцев, которые в основном питались молочными продуктами, в частности твёрдым сыром – *курут*. Мясо было пищей привилегированных слоёв общества. Также его потребление было связано с сезоном и событиями хозяйственного и жизненного цикла. Говоря иначе, о повседневном употреблении мяса для большинства алтайцев не шло и речи.

Современная алтайская пищевая повседневность радикально отличается от той, которую описывал Л.П. Потапов не только как традиционную, то есть доколхозную, но и как уже современную ему – колхозную. Вместе с образованием колхозов всё больше места наряду с производными кисломолочных продуктов стал занимать хлеб. Доступнее, по оценкам Л.П. Потапова, стало и мясо. Все это, как можно понять этого исследователя, вело к изменению сложившегося рациона или кухни. Вот как Л.П. Потапов иллюстрирует трансформацию пищевой культуры: «...у бедняков было распространено кушанье из конины под названием *карта*. Это была вывороченная прямая кишка лошади, нарезанная на куски и сваренная в котле. Мои напоминания в 1939 г. об этом кушанье колхозникам алтайцам в Усть-Канском районе вызвали дружный смех. Однако один из пожилых алтайцев из яконурского колхоза им. К. Маркса заметил, что «некоторые и теперь едят *карта*, так как она бывает очень жирной».

Его замечание вызвало новый взрыв смеха присутствующих, особенно молодежи. Все наперебой стали утверждать, что *карта* теперь бросают собакам...»²⁰⁴

Классическая советская этнография рассматривала пищу как одну из фундаментальных составляющих материальной культуры. Ни одно этнографическое описание не могло выглядеть целостным, если не содержало сведений о том, какими продуктами питается тот или иной народ, как их получает, хранит и готовит. Однако, несмотря на важное место пищи для этнографического исследования, описания пищи часто в этнографических работах выглядят очень скуными с точки зрения её теоретического осмысления. В 1970 году советский этнограф С.А. Токарев говорил об этом на страницах журнала «Советская этнография». В своей статье «К методике этнографического изучения материальной культуры» он выделил теоретические проблемы, которые современные ему советские этнографы чаще всего решали при изучении этой сферы быта и пищи в частности.

Так, пищу могли изучать для описания зависимости «предметов материальной культуры от природной среды и хозяйственных занятий», зависимости «от этнических традиций, проявления этнических особенностей, сходств и различий в материальной культуре, а отсюда пользование предметами материальной культуры как источником для изучения вопросов этногенеза, этнической истории народа, культурных связей между народами», принадлежности определённых форм материальной культуры к той или иной историко-этнографической области, независимо от различного происхождения народов носителей этих форм культуры». Посредством изучения пищи этнографы определяли «связь форм материальной культуры с различиями семейного состояния, пола, возраста их носителей», а также «зависимость элементов материальной культуры от социальной структуры общества, от классовых различий». Кроме этого, пища могла служить источником изучения изменений «в

²⁰⁴ Потапов Л.П. Пища алтайцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. М., 1951. Вып. XIV. С. 57.

материальной культуре народа в эпоху капитализма под влиянием проникновения товарных отношений, городского быта, стирания традиционных этнических особенностей», а также «изменения форм материального быта в современную эпоху в связи с социалистическими преобразованиями»²⁰⁵.

Размышления С.А. Токарева показывают, что ценность изучения пищи этнографами состояла в расширении исторических знаний. В последние несколько десятилетий наряду с сохранением классического интереса, делались новые попытки расширения спектра научных проблем, в решении которых участвовало этнографическое изучение пищи того или иного народа, а также кухни как отдельного социального и культурного явления, не сводимого исключительно к области материальной культуры²⁰⁶. Эти исследования показали, что изучение пищи, кухни и пищевых практик способно дать интересные материалы для изучения этнической идентичности и других важных для современной антропологии проблем²⁰⁷.

Современная пищевая культура алтайцев – сложное явление, в котором сочетаются как уже известные в этнографии ее элементы, так и те, которые появились в конце XX – начала XXI веков. Потребление мяса в пищу сегодня является одной из черт гендерной и этнической идентичности алтайцев. Этнографические материалы, в частности приведенное описание Л.П. Потапова, показывают, что и в начале XX века мясо воспринималось как продукт, имеющий культурное значение²⁰⁸. Это же можно сказать и про различные социальные

²⁰⁵ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 4.

²⁰⁶ В 2012 году этому был посвящен специальный номер журнала «Этнографическое обозрение».

²⁰⁷ См. например Ries N. Potato ontology: Surviving Postsocialism in Russia // Cultural Anthropology. 2009. Vol. 24, Issue 2. P. 181 – 212; Маннинг П. Теория «периферийного кафе»: «Воды Лагидзе» и периферийная городская модерность // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 272 – 295; Гуляева Е.Ю. Кулинарные практики и этничность (по материалам наблюдений и интервью с армянами Петербурга) // Этнографическое обозрение. 2012. № 5. С. 24 – 40; Надь З. «Пиво с мужским характером»: пиво и его локальные значения // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 83 – 94.

²⁰⁸ Детально этот вопрос описан в работе Муйтуева В.А. Традиционная пища алтай-кижи (обряды и представления). Томск : Изд-во ТГУ, 2007. 158 с.

практики, такие как распределение мяса в коллективных праздниках и репрезентация при этом социальной структуры.

Наряду с этим, появляются новые коллективы и источники празднований, которые адаптируют и изобретают новую пищевую культуру. Пищевая культура алтайцев трансформируется и посредством появления новых в ее бытовании социальных институтов и культурных сфер, таких как организации общественного питания. Наконец, можно говорить о новых культурных значениях самой пищевой культуры алтайцев, которая осмысливается сегодня как алтайская (национальная) кухня, то есть как новое социальное явление и культурная идея²⁰⁹.

Локальные музеи являются одними из тех мест, где посредством пищи люди репрезентируют свою этническую идентичность, то есть рассматривают её не просто как повседневную практику, а как что-то, имеющее культурное значение и смысл. Это проявляется в том, каким образом пища алтайцев репрезентируется локальными музеями как элемент этнической культуры, какие значения и смыслы ей приписываются в репрезентации, какие символы и социальные практики при этом используются. Говоря иначе, музеи показывают модель изобретения кухни алтайцев как нового культурного факта.

Центральное место в этнографических описаниях пищи алтайцев в литературе долгое время занимало описание свадебной церемонии. Интересно, что пищевая составляющая этого ритуала часто была отнесена не к описанию пищи как элемента материальной культуры, а составляла часть описания праздничной, в данном случае свадебной, *обрядности*. Это позволяло воспринимать её не только как сугубо материальное явление, но и как способ воспроизводства и передачи культурных ценностей.

²⁰⁹ Appadurai A. How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India // Comparative Studies in Society and History 1988. Vol. 30, No. 1. P. 3 – 24.

Вера Павловна Дьяконова в своей книге «Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая)» реконструируя пищевые практики свадебного ритуала, описывает его как не как трапезу, а как процесс репрезентации социальных позиций в новой группе, образующейся при создании семьи: «Одним из важнейших церемониалов свадебного пира было поднесение блюда (*теши*), на котором раскладывались самые важные и почитаемые части сваренной туши овцы. Подавал его старейший сват (*куда*), при этом через правое плечо у него был перекинут лоскут ткани белого цвета, называвшийся *илу*. Внеся в дом мясо и преклонив правое колено, он ставил *теши* на левое и поворачивал трижды посолонь, после чего отдавал родственникам невесты. Куски мяса разбирались по предписанному ритуалу. Заднюю часть (*уча*) брала мать жениха и женщины её рода. Немного поев, они передавали её другим женщинам. Мужчинам и, прежде всего, брату жениха (*не ясно старшему, младшему или каждому из них – ДМ*), отдавались лопатки (*жарын*) и грудина (*тош*). К этому блюду обязательно подавался и большой сосуд (*тажуур*) с *араккой*»²¹⁰.

В современной этнической культуре алтайцев в повседневной жизни пища также используется как символический язык, который позволяет подчеркнуть культурное значение социального статуса гостей, и даже самого события, в рамках которого происходит угощение.

Обычное посещение алтайцами квартир или стоянок своих знакомых всегда сопровождается небольшой трапезой, как минимум чаепитием. Количество блюд на столе, их разнообразие рефлектирует статус события. В ритуалах речь идёт не столько о блюдах, сколько о наборе продуктов: мясо, молоко, жир, чай, «сладкое», «выпечка», *талкан*. На коллективных праздниках в деревне, в том числе свадьбах, к продуктам добавляют блюда и напитки: *кочё*, *жоргём*, гуляш, *аракы* и т.д. Именно из этого набора, отличающегося от повседневной пищи

²¹⁰ Дьяконова В.П. Алтайцы: (Материалы по этнографии теленгитов Горного-Алтая). Горно-Алтайск: Юч Сумер, 2001. С. 131 – 132.

алтайцев достаточно сильно, складывается то, что в музеях называется «алтайская кухня».

Накрытый стол в современной алтайской культуре передаёт различные престижные значения, независимо от того, насколько близко он сервирован по отношению к «традиционному». В тех случаях, когда вкус пищи зависит уже от того, как она была разделана, ошибочные действия разделывающего влекут моральную, престижную оценку²¹¹. В приёме таких гостей как *куда*²¹² в доме родителей жениха, даже вне свадебных ритуалов, а при простом гостевании, большое внимание уделяется подготовке соответствующего стола. Среди прочего на нём должна быть варёная баранина. Это только одна из ситуаций семейных приёмов, на которых отсутствие мяса на столе свидетельствовало бы о невнимательности хозяев к гостям и оскорбило бы последних. На праздниках более масштабных, которые может устраивать как семья²¹³, так и профессиональный коллектив, деревня и даже муниципальный район²¹⁴ как локальное сообщество, стол становится предметом обсуждения не только через оценку качества приготовленных блюд и их разнообразия, но и мастерства сервировки. Зная об этом, организаторы праздника стараются привлечь людей, прославивших наиболее искусными поварами из представителей того коллектива, от чьего имени праздник устраивается.

В локальных музеях знакомство с алтайской кухней используется как тактика вовлечения посетителей в реконструируемую в музее алтайскую повседневность. Речь идёт о модели поведения, в которой представления о

²¹¹ Так, чтобы приготовить мясо *тарбагана* (сурка), нужно при разделывании извлечь из туши сухожилия. Если этого не сделать то, как считают алтайцы, мясо будет иметь дурной вкус. Поскольку мясо *тарбагана* хоть и любимая, но редкая даже летом пища, не все алтайцы умеют это делать. Несмотря на это, я сталкивался с ситуацией, когда один из деревенских мужчин, получив тушу сурка в подарок, при разделывании не извлек сухожилия. Это повлекло ропот недовольства окружающих, из которого можно было услышать: «взрослый мужик, а тарбагана не умеет разделывать».

²¹² В данном случае обобщающий термин для обозначения родственников жены.

²¹³ Самый показательный из них *той* (свадьба), но его структура, в том числе угощение, в своей неритуальной части, идентична другим праздникам, в том числе организуемым не семьей, а, например, администрацией деревни.

²¹⁴ В лице соответствующих администраций.

«традиционной» культуре объединяются с моделями поведения современной светской публичной культуры.

Следующий пример, записанный мной в 2009 году в музее-*айыле* в с. Верх-Уймон Усть-Кокиснского района Республики Алтай (Фото № 31), иллюстрирует то, как пища становится важной темой экскурсионного рассказа о «традиционной» культуре и то, как посредством рассказов о пищевых практиках реконструируется образ повседневной жизни алтайцев. Этническая культура в этом рассказе предстаёт не как явление, имеющее историческое значение, значение «традиции», или как явление, отражающее особенные неповседневные моменты жизни современных алтайцев, а, напротив, как сугубо повседневное явление: «А вот это вот, алтайский *чегень*, это все чисто молочные, вот такие продукты. Вот это вот то, что *чегень* варится. Получается *арачка*, *чегень* вы пили, да, как кефир, пробовали? Вот это *чегень*. Потом сварили мы его, получили *арачку*, кисленькую водичку пробовали? Это *арачка*. Ну, кефир, *чегень* – он очень полезный, он кишечную человеческую флору улучшает, кишечный тракт очищает, плюс его надо пить от сахарного диабета, три раза в день минимум. Ну, конечно, все потом варево, когда *арачка* возьмётся, вся остальная масса она процеживается, получается вот такой вот *арчы*, сушеный с сахаром, нет это *талкан*, это *арчы*, это на солнышке сушится, потом маслом разбавляется и называется *арчын сардью*. Дальше он лежит – *курут*, сырчик мы называем его. Сытный очень, не портится, весь год можно есть, а вот это вот *талкан*, т.е. из обжаренного ячменя зерно. Он очень сытный, очень калорийный, потому что это злаки, натуральные, прожаренные, с них все эти, внутри ядро оно не раздроблено еще живым, оно обжарено, оно дало силу всему зерну.

– А сладости из чего?

– Сейчас мы сделали сахар ... это называется *чок чок*. В древний *чок чок* сюда ложили и орех кедровый и какие-то сушёные ягоды, все-все сюда, пожалуйста, очень вкусно, все натурально,

– Спасибо. Очень специфичный вкус у этого сыра

– Ну его очень любят, знаете когда? Вот я училась, кусочек сыра в рот положишь и пососёшь и учить билеты вообще прекрасно, запоминается <смех> ну вот все об обустройстве нашего *айыла*».

О посетителях муниципальных музеев часто говорят как о гостях (*айылчылар*). Предложение пищи в качестве пути знакомства с культурой народа в музее выглядит как ситуация, в которой кроме знакомства со вкусом, названием, обликом и даже рецептом, происходит знакомство с жизненным миром алтайцев и, вместе с этим, объяснение ценностей современной этнической культуры алтайцев.

Рассказы о пище в музеях это не рассказы о пище как части материальной культуры как таковой, а способ репрезентации повседневных норм и правил поведения. В с. Усть-Кан некоторые члены одной из групп гостей на следующий день после посещения муниципального музея, частью которого было знакомство с «алтайской кухней», почувствовали недомогание. Экскурсовод так рассказывала о причинах произошедшего: «Ну, некоторые пробовали [блюда алтайской кухни – Д.М.], некоторые нет... Потом говорю, вот у вас, у вас, у вас, у вас – возможно, завтра будет несварение желудка. А остальные ничего, ну, так, переночевали, встали утром, у тех наутро точно, с животами проблема. Они меня спрашивают, почему? Типа, как бы закодировала, я говорю, ничего я не кодировала, потому что я видела ваше отношение к той кухне. А вот эти люди, они полностью доверились. Это просто вы уже до того свой организм настроили, что это не ваше. И потом все смеялись.

– А вот, может быть это потому, что Вы им сказали, а если бы не сказали...?

– ну, они так говорят... один, вообще, не слышал, что я сказала так, а вот двое – те слышали. Потом, я спрашиваю, а вы ему сказали, они – нет, но он не знал же, говорю, а просто отношение было настолько привередливое».

С точки зрения работника музея, употребление пищи становится практикой, имеющей моральное содержание. Туристам не просто предлагается попробовать, оценить презентационный набор блюд и продуктов, но и симметрично ответить проявленному музеем гостеприимству демонстрацией лояльного отношения к культуре в целом. Нарушение правил гостеприимства привело некоторых из них к санкциям человеческого естества. В этой истории можно наблюдать сюжетную близость с историями о причинах и следствия охотничьих неудач²¹⁵. В них охотники, убивающие животных в количестве сверх принятых представлений о норме, обязательно несли наказание (выливающееся на них самих или их детей), связанное с функционированием тела или даже смерти. Похожим образом посетители музея, нарушившие этические культурные границы, понесли «наказание», связанное с функционированием тела.

Но контекст, в котором этот рассказ прозвучал, наводит на мысль, что эта фольклорная структура расширяется за счёт включения элементов риторики, пришедших из современной массовой культуры. При отсутствии на Алтае универсального специального языка кулинарии наподобие того, что мы встречаем в кулинарных книгах, пища, то есть то, с помощью чего предлагают вообразить знакомство с этнической культурой, передает не только повседневные ценности, такие как её сытность или даже конкретные вкусовые качества, но репрезентирует ценности деревенского образа жизни. «Потом кухня – она натуральная, там и баранина идёт... ну, тяжелая пища. Потом помесь кишок *дьоргем*²¹⁶. Он безотходный продукт. Вот этот *дьоргем*, она из кишков, она самая ценная, говорю. Потому что в нем – то вещество, которое заменитель тех овощей и фруктов, которые у нас не растут».

Музейная репрезентация блюд алтайской кухни показывает наличие новых критериев отношения к этому элементу материальной культуры, отличное от

²¹⁵ Broz L., Willerslev R. When Good Luck is Bad Fortune. Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia // Social Analysis. 2015. V. 56. Issue 2. P. 73 – 89.

²¹⁶ Переплетенные косичкой потроха барана, готовящиеся путем варения.

известных нам исторически. Алтайская кухня воображается как «натуральная». Вместе с этим, риторика «натуральности» пищи распространена шире, чем просто конкретная музейная репрезентация. Я считаю, что понять это можно, увидев происходящий разговор в качестве репрезентации культурной дистанции. Дистанции, с которой я знаком не только по опыту посещения музеев.

Во второй месяц своей работы я отправился в гости к одной знакомой мне по прошлым поездкам алтайской семье, проживающей в Онгудайском районе. На третий день моего присутствия я стал вовлекаться в работу домохозяйства. Его глава не знал, как меня использовать, но то, что молодой мужчина будет занят какой-либо «женской» работой, делало ситуацию некомфортной. Решение, которое он должен был принять, было основано только на ответе на один короткий вопрос, обозначавший важную для современной алтайской культуры границу, отделяющую распространенные типы повседневностей, модели поведения, индивидуальных навыков и системе ценностей: «Ты на земле вырос?».

Репрезентация культурной дистанции, которую мы видим в этом случае, идентична той, которая происходит в Усть-Канском музее. Это – культурная дистанция между воображением о городском образе жизни и воображением о сельском образе жизни – «на земле». Презентуя «алтайскую кухню» как «натуральную», алтайцы посредством наделения предметов этнической материальной культуры, различных блюд, значениями, доступными из публичной культуры, создают отличительные черты образа культурного Другого.

Приведённый пример служит иллюстрацией ещё одной важной характеристики современной публичной культуры алтайцев. Тактики репрезентаций пищи в музеях говорят о том, что понятие традиции для алтайцев нуждается в переосмыслении с точки зрения ценностей современной культуры. Этот процесс полагается не только на музейную презентацию, но ещё на ряд социальных инструментов.

Появление кулинарных книг с собранием рецептов кухонь народов, ранее не питавших своими вкусовыми пристрастиями высокое искусство приготовления пищи, может быть интересно современному этнографу не только как свидетельство очередной эмансипации, спровоцированной потреблением и рынком. Тенденция экстенсивного расширения пространства вкуса, ещё недавно занятого ограниченным числом так называемых национальных кухонь, провоцирует появление вопросов о существовании социальных и культурных процессов современного российского общества.

В книге «Национальные кухни народов России» приводится следующий рецепт алтайского блюда *кан*:

«1 л. свежей бараньей крови,
150 – 200 г. сырого или кипячёного молока,
100 – 150 г. жира-сырца,
50 г. дикорастущих лука или чеснока,
соль.

Кишки тщательно обработать, вывернуть так, чтобы жир оказался внутри.

Кровь хорошо размешать, добавить молоко. Кровь при этом приобретает темно-розовый цвет. Затем добавить мелко нарезанные чеснок и лук, мелко нарезанное нутряное баранье сало, соль. Хорошо перемешать и влить в подготовленную кишку, завязав оба конца кишки ниткой. Колбасу опустить в кипящую воду. Варить 30 – 40 минут. Готовность определяют прокалыванием тонкой лучинкой или иголкой: если на месте прокола появляется светлая жидкость, то можно вынимать.

Колбасу подавать на стол горячей»²¹⁷.

Эта книга, выпущенная в 2009 году одной из крупнейших российских коммерческих издательских компаний «Эксмо», имеет заявленный тираж пять

²¹⁷ Кулинарное путешествие по России: просто, знакомо, доступно / отв. ред. Е. Левашева. М.: Эксмо, 2009. С. 203 – 204.

тысяч экземпляров. Я приобрел её в одном из книжных магазинов подмосковного города, в котором живу. Практический интерес к ней, используя в качестве пособия и руководства, перерос в исследовательский и я попытался посмотреть на неё как на культурное свидетельство.

Приглашая читателей совершить кулинарное путешествие, составители книги не учли то, что оно может оказаться трудно осуществимым на практике. Рецептурная форма: система мер, порядок действий, процедуры проверки и потребления, близкие пищевой повседневности горожанина (во всяком случае правилам её представления), ярко контрастируют с набором ингредиентов, отсылающих к условиям фермерского хозяйства, другого образа жизни. Свежая кровь, дикорастущий лук, сырое молоко, измеренные в литрах и граммах – яркое свидетельство того, что под логикой структуры скрывается логика сопоставления, которая регулирует интеграцию двух разных социальных и культурных реальностей.

Мне кажется, что в моём подмосковном опыте довольно явно проступила проблема, которая характерна для случаев публичного проявления элементов этнической культуры. Масштабная и довольно успешная коммерческая институционализация, выраженная в том, что рецепты блюд сибирских народов становятся доступны для ознакомления жителям больших городов не только в экспедициях, туристических поездках, в музеях, но и в популярных кулинарных книгах, сопровождается трудностями практического освоения и действия.

Контрасты пищевых повседневностей горожанина и деревенского жителя делают видимыми механизмы, посредством которых создаётся современная этническая культура. Рецепт приготовления *кана*, который удивил меня в реальности Подмосквья, совершенно иначе воспринимается в условиях Республики Алтай.

Сам рецепт дословно воспроизводил текст из другой кулинарной книги, изданной в Республике Алтай в 1995 году и ориентированной на региональную

аудиторию – «Алтайская кухня», автором которой является В.Е. Санашкина²¹⁸. Этот факт заставляет посмотреть на работу практики и репрезентации более пристально. Литр свежей бараньей крови, казавшийся мне издевательством над городской гастрономией и экзотизацией «народной» кухни, не казался таковым автору первой кулинарной книги о пище алтайцев, даже для того образа жизни, который характерен для Горно-Алтайска. В этом выразилась особенная социальная ситуация и соответствующий ей образ культуры. Городской образ жизни и соответствующие ему пищевые практики в Горно-Алтайске, как отмечалось выше, характеризуется непрерывными социальными и экономическими связями с деревней. Во многом это связано с явлением, которое я назвал расширенной семьей алтайцев. Городской алтаец, которому для приготовления *кана* может потребоваться знакомство с рецептом из кулинарной книги, поскольку он не передан ему устно или на практике, не испытывает, с точки зрения автора кулинарной книги, практических проблем с необходимыми ингредиентами для приготовления этого блюда.

А. Аппадурай убедительно продемонстрировал, что такое будничное и, поэтому привычное этнографу, явление как пища, не только испытывает влияние самых масштабных социальных трансформаций, таких как становление и воспроизводство единой национальной культуры, но и становится одним из инструментов повседневного освоения (и легитимации) культурного разнообразия, происходящего в условиях усложнения социальной жизни. В своей статье «How to make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India»²¹⁹ он анализирует, как появление среднего городского класса в Индии сопровождается изобретением «индийской кухни», явления, которое стирает границы региональных пищевых культур, объединяя их в одно целое.

²¹⁸ Санашкина В.Е. Алтайская кухня. Горно-Алтайск : ИЧП "Ак чечек", 1995.

²¹⁹ Appadurai A. How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India // Comparative Studies in Society and History 1988. Vol. 30, No. 1. P. 3 – 24.

Вслед за А.Аппадурои, появление в 1995 г. кулинарной книги о кухне алтайцев, можно рассматривать не только как факт «национального» возрождения. Печатное издание придавало новый публичный статус сфере жизни, которая рассматривалась до этого как сугубо домашняя. Вместе с этим, книга говорила об изменении схемы восприятия пищи этнической группы, воображении новых культурных ценностей и смыслов, новом социальном значении этого явления как такового. Вместе с новым публичным образом – кулинарной книгой – пищевая культура алтайцев расширяла свой социальный репертуар. Блюда кухни, появляющиеся в кулинарных книгах и меню кафе (Фото № 32, Фото № 33), представляются не как часть «традиционной» этнической культуры, отражающая ценности локального сообщества, а как часть современной культуры. Кухня в кулинарных книгах, не только изобретает образ цельного явления, имеющего логику и структуру, но и создает новые социальные роли для ее элементов: деликатесов, салатов, первых и вторых блюд, десертов.

Пищевая культура алтайцев сохраняет важное место в повседневной жизни этого народа. Культурные ценности находят своё выражение на практике: при организации угощения для гостей, организации праздничных и социально важных событий. Вместе с этим, посредством новых социальных инструментов, таких как музеи, кафе, кулинарные книги, интернет-сайты, алтайская кухня получает новый образ, приобретает новые престижные значения, нехарактерные для локальной культуры исторически, изобретается как новый культурный факт.

3.2. Воображая традиционное жилище алтайцев

Экспозиции локальных музеев в Республике Алтай отличаются чрезвычайным разнообразием, как в отношении предметов, которые они демонстрируют, так и в отношении рассказов о них. Но все без исключения

локальные музеи объединяет центральная роль в их рассказах об этнической культуре алтайцев того, что называется в них «традиционным» жилищем. Как уже говорилось, практика репрезентации алтайской культуры в музее, облик которого соответствует представлениям алтайцев о характерных для их культуры типах жилища²²⁰, широко распространена в Республике Алтай. Туристические музеи, посвящённые этнической культуре, можно спутать с обычными домохозяйствами; краеведческие музеи, работающие часто в пространстве домов, созданных для нужд госучреждений, для своих этнографических отделов создают реконструкции «традиционного» жилища прямо в комнатах, имеющих в их распоряжении. Жилище становится экспонатом само по себе и, вместе с этим, даёт возможность интегрировать вещи, представляющие этнографическую экспозицию, в пространство, которому приписывают статус аутентичного.

Как говорилось выше, для тех музеев, которые я назвал частными (туристическими), необычный облик «традиционного» жилища является визитной карточкой, привлекающей внимание туристов. Шестиугольные срубы с конической крышей или белые войлочные юрты, встречающиеся на обочинах дорог, по которым проходит основной туристический поток, отличаются от типов окружающих строений – «русских» изб. Однако, это не только способ привлечь внимание, но и самый легкий способ создать музей.

Интересно, что в современной публичной культуре Республики Алтай вопрос о «традиционном» жилище алтайцев практически не обсуждается, а такое

²²⁰ Типы жилища алтайцев описаны достаточно хорошо. Наиболее систематично это сделано в работе Е.М. Тошаковой Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 1978 г. Технология строительства описана в работе Тихонов С.Н. Традиционные жилища алтайцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск : Наука, 1984. С. 55 – 64. Типология в контексте этнографии народов Сибири разработана А.А. Поповым в работе Историко-этнографический атлас Сибири / Акад. наук СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова. Москва; Ленинград: Акад. наук СССР, 1961. С. 131 – 226 и З.П. Соколовой в работе. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998. С.115 – 123. Процессы современных трансформаций этого элемента материальной культуры алтайцев отражены в следующих работах: Тюхтенева С.П. Среда обитания, хозяйственная деятельность и основные характеристики материальной культуры // Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006. С. 403 – 407; Енчинов Э.В. Трансформация поселений и жилищ коренных жителей Горного Алтай в конце XX – начале XXI вв. // Исторический вестник: сборник научных трудов. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2013. С.14 – 21.

единодушие редко можно встретить в вопросах о «традиционной» культуре, вокруг которых идут постоянные дискуссии. Место этого элемента материальной культуры прочно заняла шестигранная в плане постройка с конической крышей, которую современные алтайцы называют *айыл*²²¹. Два других типа жилища, этнографически характерных для алтайцев: *чадыр айыл*²²² (корьевая юрта) и *киис айыл* (войлочная юрта), очень редко используются для репрезентации жилого повседневного пространства в частности, и этнической идентичности в целом. В этом параграфе я хотел бы показать, во-первых, способы и сферы репрезентации жилища как традиционного, а во-вторых, проанализировать культурные значения, которые создают и поддерживают репрезентации этого предмета материальной культуры в качестве «традиционного».

В публичной сфере Республики Алтай *айыл* – один из наиболее распространённых символов этнической культуры, а также маркер этнической идентичности. Можно быть уверенным в этнической принадлежности людей, в домохозяйстве которых есть такое строение. Хотя в многоэтничных поселениях он служит культурным маркером основные хозяйственные функции, которые он сейчас имеет, характерны для образа жизни в деревне вообще²²³. Точнее говоря – это один из видов летней кухни, которая есть во многих сельских домохозяйствах. В тёплый период года он становится центром домашней жизни. Здесь готовят пищу и принимают её, проводят свободное время в разговорах и чаепитиях, и просто отдыхают, в том числе ночью. Разумеется, современная обстановка в таких *айылах* – летних кухнях – лишь отдалённо напоминает ту, которую (вос)создают музеи, демонстрируя «традиционную» культуру, насыщая экспозиционное пространство этнически стилизованными предметами быта.

²²¹ Написание этого слова может различаться в литературе. Я использую написание с буквой «ы» в след за авторами труда «Тюрки южной Сибири».

²²² Этот тип жилища в типологии разработанной З.П. Соколовой относится к чуму, также принято называть в научной литературе конусообразной юртой, в алтайском языке имеет минимум два названия: «*чадыр*» и «*аланчык*», которые я далее использую как синонимы. Основой его каркаса являются жерди, что отличает его от *айыла*, основа которого – многоугольный сруб.

²²³ Косвенно это подтверждает меньший интерес к строительству *айылов* среди горожан.

Как уже упоминалось в начале этой главы, жилище в целом и *айылы* в частности являются источником, из которого создаются символы алтайской этнической культуры в публичной сфере. Так, в 2009 году конкурс на разработку торговой марки Республики Алтай, где алтайцы составляют меньше трети населения, выиграл проект, одним из мотивов которого было «традиционное» жилище – *аланчык* (Изображение № 34). В презентации, создавшая его компания, объясняла аудитории следующее: «Треугольная форма отражает традиционную форму жилищ древних алтайцев – чум, крытый полосами бересты или коры – *аланчык* с распахнутым входом – символизирующий гостеприимство народов Горного Алтая»²²⁴. Другой иллюстрацией работы этого направления трансформации *айыла* в публичном воображении являются попытки его архитектурного осмысления. Интересное архитектурное прочтение «традиционного алтайского *аила*» предложил Анатолий Сумачаков: он сочетал конструктивные особенности *аланчыка* и срубного многоугольного *айыла*, создавая проект двухэтажного капитального строения шестиугольного в плане, но с «жердевыми» основами для конусной крыши (Изображение №35.1, Изображение № 35.2)²²⁵.

Строительство *айылов* в Республике Алтай сегодня работает на рыночных инструментах. То есть это жилище может иметь и значение товара. В этнографической литературе возведение нового жилища описывали как часть свадебной церемонии, роли в которой распределены в соответствии с репрезентацией отношений между родственникам и свойственниками, что говорило об ином значении жилища, которое было ритаулизовано в свадебной церемонии. Известны и более ранние факты товарного статуса этого типа

²²⁴ Республика Алтай обзавелась брендом // Новости Горного Алтая. Новости Республики Алтай: политика, экономика, туризм, спорт. 2009. 01 дек. URL: <http://www.gorno-altaisk.info/news/5383> (дата обращения: 05.04.2016).

²²⁵ Страница Анатолия Сумачакова на интернет-сайте www.myhome.ru. URL: <http://www.myhome.ru/users/A3design/project/4/750> (дата доступа 10.05.2016).

жилища. Г.И. Чорос-Гуркин оценивал срубный *айыл* в 1930 году в 115 (сто пятнадцать) рублей²²⁶.

Интерес к возведению таких построек характерен именно для алтайцев, однако также заметен в туристическом бизнесе²²⁷. Развитие этой отрасли уже привело к тому, что появились воображаемые локальные варианты типов *айылов*. Прежде всего, различия касаются формы крыши. Так, считается, что в «Онгудайском» типе *айыла* крыша имеет коническую форму. Для *айыла* «Усть-Канского» типа характерна крыша в виде полусферы.

Айылы востребованы и как публичные пространства. Масштабный проект строительства туристических комплексов на территории особой экономической зоны туристическо-рекреационного типа «Долина Алтай» предусматривает наличие историко-культурного развлекательного комплекса "Этническая деревня", здания которого должны быть построены, в том числе в форме жилищ алтайцев: *аланчика*, *киис айыла* и многоугольного срубного *айыла*. Туристические базы используют такую форму строения для приёма гостей. В 2007 году мне довелось побывать в одном из таких *айылов*, расположенном в Онгудайском районе. Небольшая туристическая база, где я остановился, была построена на месте покоса, между деревнями Кулада и Боочи, и соседствовала с все ещё использующимися для сельского хозяйства территориями. Её «жилую» зону составляли три *айыла*, каждый из которых мог приютить трёх человек. Кроме них на базе были ещё один *айыл*, вмещавший кафе и управление гостиницы (Фото № 36), русская баня с бассейном на открытом воздухе и *аланчык*, использовавшийся как помещение для вечернего досуга: бесед перед костром и концертов. Внутри один из *айылов* был устроен как гостиничный номер. Он имел деревянный пол,

²²⁶ Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С. 160 – 163.

²²⁷ По сведениям алтайского этнографа Э.В. Енчинова, полученным мной в личной беседе с ним, в 2016 году стоимость *айыла*, размером одной стены от 2,5 до 3 метров, составляет сумму в районе 60000 (шестидесяти тысяч) рублей, среди которых 40000 (сорок тысяч) рублей стоили материалы, 20000 (двадцать тысяч) рублей работа строителей.

распашные окна с занавесками, три кровати, стол со стульями, телевизор, электрическое освещение. Работником туристической базы подчеркивалось, что опыт проживания в *айыле* имеет особенности, которые создаются такими качествами, как: запах дерева, чистый воздух, сохранение тепла. Примеров туристических баз использующих *чадыры*, срубные *айылы* и войлочные *айылы* в качестве жилья для туристов довольно много, и распространены они во всех, как минимум южных, муниципальных районах Республики Алтай.

Современная популярность многоугольных срубных *айылов* как в повседневной жизни алтайских домохозяйств, так и в публичной и туристической сферах, с точки зрения этнографических источников выглядит парадоксально. Многоугольный срубный *айыл* рассматривается и презентуется современными алтайцами как «традиционный» тип жилища. Однако вопрос о традиционном жилище алтайцев довольно сложен. В дореволюционный период, то есть до того, как оседлый образ жизни стал характерен для большинства алтайцев, были распространены сразу несколько типов жилищ. Так, например, Е.М. Тоцакова в классической работе о материальной культуре алтайцев выделяет три типа построек: корьевой (конусный *айыл*), который был наиболее распространён у алтайцев, ведущих кочевой образ жизни; войлочную юрту, которая была распространена у теленгитов Чуйской степи, и многоугольный срубный *айыл*, который был характерен для алтайцев, ведущих оседлый образ жизни.

Характеризуя многоугольный срубный *айыл*, Е.М. Тоцакова замечает, что этот тип постройки появился у алтайцев только во второй половине XIX века. С её точки зрения это косвенно подтверждается тем, что впервые на этой территории их описал В.В. Радлов, который видел всего две таких постройки, да и те принадлежали людям, имевшим высокий социальный статус²²⁸, а также тем, что необходимая для возведения таких жилищ строительная техника не была характерна для людей ведущих кочевой образ жизни и была заимствована у

²²⁸ Радлов В.В. Из Сибири. М.: Наука, 1989. С. 139.

русского населения уже теми, кто переходил к оседлости²²⁹. С.Н. Тихонов также считал, что многоугольные срубные *айылы* в XIX веке имели ограниченную популярность и использовались зажиточными представителями алтайцев, в то время как основным жилищем была конусообразная юрта, которую он называет *чадыр*²³⁰. Необходимо отметить, что похожие строения были известны коренному населению Саяно-Алтая значительно ранее XIX века²³¹, что делает спорным объяснение широкого распространения этого типа жилища у алтайцев только заимствованием строительной техники. И все же, народы, проживавшие на юге Алтая, алтай-кижи и теленгиты, видимо, стали использовать их широко довольно поздно, что не позволяет однозначно считать их «традиционными» в этнографическом смысле этого слова.

Однако, как мне кажется, вопрос о том, является ли многоугольный *айыл* оправданным способом репрезентации «традиционного» жилища алтайцев или предметом, «традиционность» которого изобретена, является второстепенным. Очевидно, что в начале XX века многоугольные *айылы* были распространены у алтайцев значительно шире, чем это было во время экспедиций В.В. Радлова. Так, например, анализируя этнографические рисунки Г.И. Чорос-Гуркина, активно путешествовавшего по Алтаю, можно заметить, что до 1920-х годов в качестве жилища алтайцев он изображает исключительно многоугольные срубные *айылы*. Сначала они появляются в работах художника как фон зарисовок быта²³², затем как одна из деталей пейзажей или их основная тема²³³. Кроме этого, тот же Г.И. Чорос-Гуркин использовал изображение многоугольного *айыла*, а не *аланчыка*,

²²⁹ Тошачкова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 1978.

²³⁰ Тихонов С.Н. Традиционные жилища алтайцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск : Наука, 1984. С. 58. Интересно, что в 1981 – 1982 годах этот исследователь встретил только 70 *чадыров*, в то время, как только «шестигранных срубов юрт» (*айылов*) было насчитано 400.

²³¹ Там же. С. 55 – 64; Тюхтенева С.П. Среда обитания, хозяйственная деятельность и основные характеристики материальной культуры // Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006. С. 403 – 407.

²³² См. эскиз «В аиле Табая», датированный 1908 годом, в Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С.18.

²³³ См. соответственно эскиз «Анос», датированный 1913 годом и эскиз «Алтайская юрта», датированный 1914 годом, в Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С.59. Известный пейзаж «Юрта в саду художника» написан в 1913 году.

как символ романтического националистического воображения единства (этнической) культуры местного населения. Так, на работе, датированной 1915 годом, изображены две тарелки, декорированные рисунком «алтайского орнамента» (Изображение №37), тема одной из которых в последствии станет символом движения за административную автономию Алтая, сопровождающуюся лозунгом «*Јер, Су, Хан Алтай*», а еще позже, видимо, послужит одним из источников товарного знака Республики Алтай. Нельзя сделать однозначный вывод о том, что эмблема треугольника и восходящего солнца, была выбрана Г.И. Чорос-Гуркиным в качестве символа национального движения, поскольку в ней удачно сопоставляется образ дома как природы (метафорического Алтая) и просто образ дома – многоугольного *айыла*. Однако, соседство этих изображений указывает на возможность такой интерпретации.

Использование художником Г.И. Чорос-Гуркиным преимущественно многоугольных *айылов* для изображения жилища алтайцев до начала 1920-х годов выглядит необычно при сравнении с другими изобразительными источниками. Фотограф Сергей Борисов, сделавший большое количество снимков алтайских пейзажей, сел и населения в период с 1907 по 1914 годы, ни разу не сфотографировал многоугольный *айыл*. Именно корьевые конусообразные *айылы* (*чадыры*) репрезентируют жилище и быт алтайцев на его фотографиях²³⁴. Другие фотографии, снимки которых сделаны после 1920 года, также видимо не замечают наличия многоугольных срубных *айылов* в быту алтайцев. На фотографиях, изображающих колхозы «Ело» и «Красная Кулада» в современном Онгудайском районе Республики Алтай, корьевые конусообразные *айылы* располагаются уже в уличной планировке и соседствуют только с деревянными четырехугольными строениями²³⁵. Приблизительно в это же время Г.И. Чорос-Гуркин создает картины, этюды и эскизы, живописующие праздничную и повседневную культуру

²³⁴ Это может быть связано с тем, что многие снимки С. Борисова нам не известны и, видимо, утрачены.

²³⁵ Кандаракова Е.П. О чем говорят фотодокументы. Горно-Алтайск, 1998 г. С. 44 – 45. Возможно, *чадыр* как тип жилища в это время был тоже трансформирован, модернизируясь в ходе колхозного строительства.

алтайцев, в которых многоугольные срубные и корьевые конусные *айылы* гармонично соседствуют²³⁶.

Работы, сделанные Г.И. Чорос-Гуркиным в экспедиции 1930 года, возможно способны предложить вариант объяснения таких различных способов репрезентации жилища алтайцев в первой четверти XX в. Уже В.В. Радлов указывает на то, что типы жилища алтайцев отражают социальную и экономическую дифференциацию местных жителей. Это же наблюдение повторяет Г.И. Чорос-Гуркин, который описывает многоугольный срубный *айыл*, как «юрту алтайца середняка», а *аланчык*, как «юрту бедняка»²³⁷. Это логика объясняет наличие *аланчиков* на снимках колхозного строительства, активным участником которого должны были быть бедные люди. Таким образом, в начале XX века, два типа *айылов* воспринимались не только как этнические типы жилища, но также символизировали социальную дифференциацию общества, и это качество использовалось в идеологической работе власти.

Воображение многоугольного срубного *айыла* как алтайского жилища, проявляющегося как в публичном пространстве, так и в повседневном быте многих алтайских семей, сегодня лишено социального смысла, который, видимо, был важен в первой трети XX века. Напротив, сегодня алтайский *айыл*, не зависимо от того, конусный он или многоугольный, однозначный национальный символ в публичной сфере, и с помощью его выражается воображение солидарности алтайцев как этнической группы. Вместе с этим, воображение об алтайском жилище развивается в архитектурном, дизайнерском и рекламном мышлении, что соответствует современной социальной сложности алтайского общества.

²³⁶ См. картину «Алтай священный», датированную 1926 годом, рисунок для обложки книги, датированный 1927 годом в Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С.152, 154.

²³⁷ См. соответственно подпись к рисунку «Юрта Пелемена Кучияка» и страницу дневника «Корьевая юрта» в Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С.158, 166.

Востребованность этих жилищ в музейном деле, сфере культурной работы и туристической индустрии – только одна сторона жизни этого элемента материальной культуры. Современные алтайские домохозяйства тоже используют такие многоугольные, чаще всего шестигранные, *айылы*, но не как средство публичной репрезентации этнической культуры, а как бытовые постройки. Этот факт, как мне кажется, придаёт этнографии современного жилища алтайцев новую исследовательскую интригу.

3.2.1 Музей как *айыл*

Музеи являются частью культуры, к которой принадлежат их работники и создатели. Музей может быть не только ареной репрезентации образов этнической культуры. Он также может выступать как личное домашнее пространство. Изучение этой роли музея даёт возможность лучше понять источники создаваемого образа традиционной культуры. В большинстве случаев такими источниками являются не столько научные знания, сколько повседневные практики, культурные нормы и ценности.

Заканчивая «первую» экскурсию в только что открытом «Алтайском *айыле*» в мемориальном Доме-музее Н.К. Рериха в селе Верх-Уймон Усть-Коксинского района (Фото № 31), Светлана Борисовна Чальчикова, экскурсовод и временная хозяйка этого помещения, сказала посетителям: «Приезжайте ещё. Может, в следующий год [музей – *Д.М.*] чисто этнографический будет. Этот вот – современный. [В экспозиции показано – *Д.М.*] То, что [чего – *Д.М.*] мы придерживаемся [сегодня – *Д.М.*] и то, что мы хотим, чтобы наши гости знали [о нашей культуре – *Д.М.*]».

Село Верх-Уймон – одна из популярных точек на туристической карте Усть-Коксинского района. Интерес у туристов вызывают как этническая культура

людей, поскольку эту деревню населяют потомки староверов, так и светская культура – здесь останавливался известный философ-мистик Н.К. Рерих в рамках так называемой Центрально-Азиатской экспедиции. В селе существуют два соответствующих туристическим «интересам» музея – главные объекты туристической инфраструктуры. В доме-музее Н.К. Рериха, который в реальности, скорее, может быть назван культурным центром, и занимает особенное место в рефлексии членов Сибирского Рериховского Общества об основах своей социальности, 26 июля 2009 года открылась новая площадка для экспонирования – «алтайский айыл»²³⁸. Для организации выставки и работы в музее была приглашена методист по народным промыслам отдела культуры Онгудайского района уже упоминавшаяся выше Светлана Борисовна Чальчикова.

Последние три года работа Светланы Борисовны напрямую была связана с выставочным центром народных художественных промыслов в селе Онгудай, где демонстрируются и продаются работы мастеров, проживающих в Онгудайском районе. Среди представляемых здесь вещей важное место занимают предметы, вписывающиеся в то, что можно назвать «алтайским народным стилем», т. е. с характерным орнаментом, формой одежды, особенные (экзотические) предметы быта. В выставочном центре есть как постоянная экспозиция, так и временная. Например, весь 2009 год мастера сельских поселений Онгудайского района по очереди представляли своё творчество, состязаясь между собой за звание лучшего.

Оформление музея-айыла в Верх-Уймоне началось за день до открытия, когда Светлана Борисовна привезла экспонаты, которые состояли как из предметов выставочного центра, так и из ее личных вещей. Разгрузив автомобиль, мы приступили к оформлению экспозиции музея. Во дворе дома Светланы Борисовны в с. Онгудай также есть айыл. Именно его устройство стало моделью

²³⁸ Под этим названием был представлен шестиугольный срубный айыл

оформления экспозиции, и напоминало не только создание публичного пространства, но и домашнего для самой Светланы Борисовны.

По словам Светланы Борисовны, ее домашний *айыл* имел ряд отличий по сравнению с современными представлениями о том, каким должно быть «традиционное» жилище алтайцев. Главное отличие, о котором часто напоминала она сама, заключалось в том, что её *айыл* имеет не шесть, а пять углов. Алтайское слово, которое использовала Светлана Борисовна для обозначения названия этих углов – *канат*²³⁹ (крыло), служило метафорой её отношений с детьми: «пять детей, пять моих крыльев», – говорила она. Её домашний *айыл* выступал как символический инструмент, формирующий образ целостности её конкретной семьи, в которой пять детей.

Создание адекватной личному случаю воображаемой «традиционной» формы продолжалось и в правилах выбора *жайыков*²⁴⁰ и распределения их в пространстве музея-*айыла*, рассказ о которых стал важной частью экскурсии. Цвета *жайыков*, а также их количество, с точки зрения Светланы Борисовны, могут варьироваться в зависимости от необходимости (ритуальных потребностей, мировоззрения) конкретного человека. В её случае их также пять: зелёный, голубой, белый, красный, жёлтый. В пятиугольном *айыле* они распределялись следующим образом: белый (главный) занимал дальний от входа угол, зелёный висел посередине левой, мужской половины, грани голубой находился в левом дальнем углу, красный находился над хозяйской кроватью, жёлтый – в правом, ближнем от входа, углу. Такое же количество *жайыков* было привезено и в музей-*айыл* в Верх-Уймоне, поддерживая этим действием своё личное пространство,

²³⁹ А сам *айыл* – *кунатту айыл*.

²⁴⁰ Этим словом С.Б. Чальчикова описывала разноцветные ленты, имевшие религиозно-мифологический смысл, с которым связывалось благополучие семьи. В литературе *яиком* или *жаиком* называется культовый предмет, характерный для бурханизма, состоящий из белой ленты (*кыйра*) и ветки можжевельника (*арчын*), висящий на священном месте в жилище напротив очага, символизировавшего семейного духа-покровителя, хранителя домашнего очага. Подробнее см. в Шерстова Л.И. Бурханизм в горном Алтае // Этнографическое обозрение, 2005 г., № 4. С. 23 – 37.

несмотря на то, что правила музейной презентации и шестиугольная форма жилища заставляли внести в него коррективы (Изображение № 38).

Музейное пространство становилось личным не только в том, что в экспозиции использовались личные вещи, а сама экспозиция оформлялась на основе домашней модели устройства пространства *айыла*. Светлана Борисовна воспринимала пространство *айыла*-музея как повседневное, и выражала это в своем поведении. Поздним вечером, после того как оформление экспозиции *айыла* было завершено, была проведена первая экскурсия для коллег музейщиков из музея Рериха. После ее окончания Светлана Борисовна провела ряд ритуальных действий, которые, как она считала, были необходимы для того, чтобы проживание и работа в музее были благополучны. Она достала из неразобранных вещей баночку с пеплом из своего домашнего очага и высыпала её в уже догорающий огонь, после чего взяла веточку *арчына* (можжевельник) и окурила себя источающим им дымом, по два раза обведя каждую часть тела.

Этот пример показывает, что при оформлении экспозиции музея Светлана Борисовна использовала идеи и модели поведения, характеризующие её повседневную жизнь. Музей создавался ею не только как экспозиционное, но и как личное пространство. Домашний *айыл* Светланы Борисовны послужил источником для материальной, символической и нарративной составляющих экспозиции. Показывая туристам, как выглядит алтайский *айыл*, раскрывая значение вещей, Светлана Борисовна представляла образ современной алтайской культуры вообще, в то время как оформляла пространство *айыла*, ориентируясь на индивидуальные потребности. В этой ситуации все события, которые происходили в публичном измерении, получали дополнительное личное прочтение.

В процессе оформления музея-*айыла* не все прошло гладко. Правила переезда в новое жилое пространство, с точки зрения Светланы Борисовны, были соблюдены не идеально. *Лайыки* были развешаны без *арчына*, а очаг был зажжён

раньше, чем в него положили пепел из «домашнего» очага. Эти неточности привели к появлению у Светланы Борисовны чувства волнения. В ещё большей степени оно проявилось на следующий день, когда должна была состояться церемония открытия музея-*айыла*.

Художественный коллектив Онгудайского отдела культуры, который должен был участвовать в концертной части открытия, опоздал на два часа и прибыл в неполном составе. Концертная часть также не задалась: микрофоны работали плохо, а отсутствие наиболее популярных исполнителей «традиционного» горлового пения сделало концерт менее ярким, чем могло быть. Как она объяснила мне немного позже, новый начальник отдела культуры был заинтересован в том, чтобы Светлана Борисовна работала в музее в другом месте, в Онгудайском районе, из которого он надеялся получить большой доход, и поэтому без симпатий и соответствующей поддержки отнёсся к её решению поехать в Верх-Уймон.

Повседневные неурядицы заставляли беспокоиться Светлану Борисовну не только с профессиональной точки зрения. Они воспринимались иначе, рассматривались как символы и воспроизводили логику повседневного мировоззрения, настороженность в отношении случающегося с бытовыми предметами, а также отношение к ситуациям, в которых нарушается «правильный» ход действий. В прошлом году Светлана Борисовна работала на туристической базе на берегу Катуня за Семинским перевалом, в которой также был частный (туристический) музей. В один из дней в её *айыле* лопнул *кёп* (сосуд для приготовления *чегеня*, стоящий в месте, называемом *отогол* или *очок бажы*, с которым связано наибольшее количество запретов). Как рассказывала Светлана Борисовна, это также вызвало у неё чувство волнения, поскольку она посчитала, что это – не случайность, а знак, что случится нечто «плохое». В рассказе Светланы Борисовны эти опасения подтвердились. Через несколько дней в Катуня утонула одна из отдыхающих девушек.

Само место, в котором находилась туристическая база прошлым летом, описывалось как «плохое», в котором регулярно происходили негативные события. Эти события напрямую связывались Светланой Борисовной с моделью туристической репрезентации алтайской культуры, которую использовали владельцы туристического комплекса. В той презентации этнической культуры, которую Светлана Борисовна и другие её коллеги по Онгудайскому отделу культуры создавали для приезжающих туристов, они использовали профессиональную модель отношения к «традиционным» предметам, которая противоречила модели отношения к предметам в их повседневной жизни. Например, им приходилось использовать стилизованный шаманский бубен как музыкальный инструмент в рамках выступлений фольклорного ансамбля, для создания образа традиционной алтайской культуры перед туристами. С точки зрения Светланы Борисовны, это неправильная модель отношения к бубну, игнорирующая повседневные практики алтайцев отношений с атрибутами шаманизма, служила причиной различных несчастий, которые случались на туристической базе.

Описанная выше ситуация напоминает этнографическое описание А. Халембы процесса создания коллективных практик празднования *Чага байрам*, к которой я обращался во второй главе. А. Халемба показывает как участие работников отдела культуры и других, не обладающих религиозным авторитетом, лиц, в обрядах на коллективных праздниках *Чага байрам* вызывало обеспокоенность жителей сел и муниципального района, которые опасались сверхъестественных санкций за нарушения, допущенные при обряде. Кроме этого, такие же чувства вызывало и несоответствие выбора места проведения обряда воображаемой норме²⁴¹. Говоря иначе, в этом этнографическом описании показан процесс трансформации культуры, в котором, в силу социальных причин

²⁴¹ Halemba A. *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion*. London, New York: Routledge, 2006. P. 111 – 135.

(появления необходимости проводить праздник от имени соседского сообщества) посредством эмоциональной адаптации к нестандартным и новым ситуациям, создается система норм, в основе которой лежит привычная модель поведения, практика семейного праздника и обряда.

В описываемом мной случае тоже можно увидеть похожее амбивалентное отношение к репрезентации этнической культуры. Репрезентация культуры как институт: сам музей, экскурсии, концертные программы, который появляется в силу социальных причин (усложнение общества, влекущее появление публичных средств представления этнической культуры) может не соответствовать повседневным нормам поведения, регулирующим общепринятые модели отношения к культурным артефактам. Это выражается в появлении эмоциональной напряженности и попытках адаптировать техники репрезентации.

Некоторые музейные предметы или техники репрезентации этнической культуры могут нарушать повседневный комфорт работающих в музеях алтайцев. Так, использование бубна для концертной программы на туристической базе было негативно воспринято Светланой Борисовной и стало одной из причин изменения места работы. В другом частном (туристическом) музее²⁴² один из ярких экспонатов – халат алтайского *кама манжак*, в отсутствие посетителей накрывался тканью, поскольку вызывал у работника музея смущение (Фото № 39).

В результате работы этих ценностных и эмоциональных ограничений формируется корпус репрезентационных техник, которые не противоречат повседневным нормам разговора об этнической культуре. Форма музея – *айыл* – оказалась не только самым удачным способом экспонирования, но использовалась и как личное, организующее частную жизнь, пространство. При его создании и использовании воспроизводились модели повседневного отношения к *айылу* как жилому пространству, а также к бытовым предметам, нормам и правилам поведения в алтайском жилище. Говоря иначе, репрезентация

²⁴² Музей хозяйства Чуй-оозы.

этнической культуры в музее-*айыле* состояла в воображении жилища как суммы практик и моделей поведения, имеющих культурную ценность для алтайцев, но не выходящих за границы определенного типа повседневности и образа жизни.

3.2.2. Жилище как образ жизни

Мадий Каланаков, как и многие другие создатели и работники частных (туристических) музеев, говорил о своём интересе к музейному делу, как о способе познакомить туристов с образом жизни алтайцев. Для этого он приобрёл войлочную юрту (*кереге айыл/киис айыл*), современные этнически стилизованные костюмы и предметы мебели, арендовал место рядом с сувенирным рынком на Чуйском тракте, которое служит остановкой для многих автобусов, перевозящих туристов до отелей и туристических баз, и переехал туда жить и работать в туристический сезон вместе с супругой. Как говорил он сам, юрта не была для него просто этнографическим объектом, это жилище было частью его повседневного опыта.

Кош-Агачский район, откуда родом Мадий Каланаков, имеет этнокультурную специфику, по сравнению с другими районами Республики Алтай. Этот район преимущественно населяют казахи и теленгиты. Культура последних отличается от культуры алтай-кижи, алтайцев в узком смысле слова, как в языковом отношении, так и с точки зрения формальных описательных характеристик этнической культуры. Подробно об этом писали многие исследователи, среди которых можно выделить работы В.П. Дьяконовой и А. Халембы, здесь же я остановлюсь лишь на жилище теленгитов.

Использование юрты, а не *аланчика*, как в центральных районах Горного Алтая, в качестве основного вида жилища, задокументировано ещё в самых ранних этнографических сведениях о населении этого района. С приходом

русских, создававших привычные им населённые пункты, первым из которых стал Кош-Агач, начало трансформироваться то, как местные жители организовывали свои поселения. Сегодня большинство жителей Кош-Агачского района проживает в деревнях – стационарных населённых пунктах с уличной планировкой преимущественно в одноэтажных деревянных или кирпичных зданиях; это тот тип поселения, который был принесён и установлен здесь в период Советского Союза.

Устройство домохозяйств в населённых пунктах Кош-Агачского района типично и не отличается от тех, которые можно встретить в других районах Республики Алтай. Типичное домохозяйство состоит из жилой постройки, летней кухни, бани, гаража, часто служащего и другим хозяйственным целям, других хозяйственных строений для содержания скота. Типы строения, которые используют местные жители в своих домохозяйствах, не отличаются этнографическим своеобразием. Ни срубным многоугольным *айылам*, ни более характерным для этого района войлочным юртам, не находится места для повседневного использования в большинстве деревенских домохозяйств Кош-Агачского муниципального района.

Опыт деревенской жизни, однако, не является единственным, который распространён здесь. Кроме стационарных населённых пунктов, в районе существует другой тип поселения. Хотя он характерен для небольшого количества людей, именно от него часто зависит экономическое благополучие большинства деревенских жителей. Экономика домохозяйств современных теленгитов основана на владении скотом. Важная часть хозяйственной жизни местных жителей – организация и обеспечение необходимых скоту условий содержания. Поскольку каждая отдельная семья самостоятельно организует свою систему хозяйствования, можно наблюдать несколько местных подтипов современного скотоводства. Однако, наряду с различиями, существуют и общие черты скотоводства. Так, большинство семей круглогодично содержат крупный

рогатый скот непосредственно в деревне, тогда как мелкий рогатый скот в летнее время отдаётся на выпас людям, постоянно проживающим на стоянках, специализирующимся на этой работе²⁴³.

В июле – августе 2007 года благодаря гостеприимству семьи Тутмановых и помощи семьи Ядановых, мне удалось провести двадцать дней на одной из двух стоянок, находящихся в урочище Кок-Озек в Кош-Агачском районе Республики Алтай (Фото № 40, Карта № 2, Карта № 3). Стоянка находилась приблизительно в 40 километрах от ближайших населённых пунктов: Кош-Агача, Мухор-Тархаты и Ортолыка. Эта стоянка была домохозяйством семьи Тутмановых. Её главой была женщина пятидесяти лет, вместе с ней на стоянке жили и работали ее дочь 25–30 лет с двумя её несовершеннолетними детьми и два сына, одному из которых было двадцать, а другому — шестнадцать лет. Старший сын главы домохозяйства постоянно проживал в с. Ортолык, поскольку имел постоянную работу шофёра, но периодически приезжал на стоянку, доставляя различные продукты: хлеб, крупу, консервы. Младшая дочь, девушка двадцати лет, проживала в с. Мухор-Тархата со своим супругом, который также периодически приезжал на стоянку, привозя продукты. Кроме них, на стоянке работал и жил семнадцатилетний молодой человек, не связанный прямыми родственными и свойственными отношениями с этой семьёй. Его работа была платой за то, что Тутмановы выпасали скот его семьи.

Мелкий рогатый скот (бараны, овцы, козы, козлы) составлял основной объект хозяйствования на этой стоянке. Численность стада, по словам главы домохозяйства, составляла 750 – 800 голов, из них только около 250 голов принадлежали семье Тутмановых, в то время как остальная, большая часть стада состояла из скота, взятого на выпас у других семей, проживавших в селе Ортолык

²⁴³ Екеев Н. В. История изучения хозяйственно-культурных типов коренного населения Горного Алтая. Преобразования в экономике // Хозяйственно-культурный комплекс Горного Алтая: трансформации и традиции (конец XX — начало XXI вв.) / Отв. ред. Н. В. Екеев, Э. В. Енчинов. Горно-Алтайск, 2016. С. 64 – 79.

и Мухор-Тархата Кош-Агачского района. Последние оплачивали услуги семьи Тутмановых.

Семья Тутмановых имела домохозяйство в с. Ортолык, однако часть семьи вела кочевой образ жизни круглый год, тогда как другая часть приезжала на стоянку только периодически. Стоянка в урочище Кок-Озек не была круглогодичной, а использовалась как место для выпаса скота в летний период. Осенью и весной стоянка находилась в другом месте, а зимой — в третьем (Карта № 3). Та часть семьи Тутмановых, которая участвовала в хозяйственной деятельности круглогодично, состояла из двух человек: главы семьи и её двадцатилетнего сына. Остальные присоединялись к ним на стоянках лишь периодически.

Жизнь на стоянке воспринималась теми, кто находился здесь, шире своего хозяйственного содержания, в частности организации процесса выпаса скота и повседневной бытовой работы. Стоянка служила пространством, где воспроизводился и создавался специфический социальный и культурный опыт, выходящий за рамки нормы повседневной деревенской жизни.

У этого явления были видны социальные границы. Содержание образа жизни, который вела здесь семья Тутмановых, было определено их хозяйством. Труд был распределён по половому признаку. Выпас скота поочередно вели двое молодых людей. Бытовые нужды: подготовка еды, мытье посуды, стирка, — были областью, за которую отвечали женщины. Центром социальной жизни было жилище главы домохозяйства — войлочная юрта. Здесь все жители стоянки завтракали, обедали и ужинали, собирались в вечерние часы для совместного досуга, принимали гостей. Но *киш айыл* был чем-то большим, чем просто жилище, в которой проводили свободное время.

На стоянке Тутмановых было две жилых постройки, которые соответственно называли *айыл* и *тура*. Члены домохозяйства использовали слово *айыл* для обозначения войлочной юрты без, кажется, необходимого, уточнения

(*кийис*), противопоставляя ему слово *тура*, которое может обозначать избу или город²⁴⁴, а здесь имело первое значение. Биографии двух этих построек имели разные траектории. *Айыл* принадлежащий домохозяйству, в котором я проводил полевую работу, в качестве наследства получила от своей матери его нынешняя «глава», которая занимается отгонным скотоводством не менее 30 лет. Он описывался как «старый», но никто не мог сказать точно, сколько ему лет. *Айыл* служил инструментом символического поддержания образа семьи не только благодаря своей биографии. Пространство внутри него было насыщено предметами, которые показывали родственную сеть, частью которой были люди, живущие на стоянке. Материальный мир *айыла* символически собирал семью Тутмановых в одном месте.

Тура – бревенчатый сруб с плоской земляной крышей – не вписывался теленгитами в семейные или личные истории. Это стационарное жилище, постоянно находящееся на одной из сезонных стоянок, хотя его могут перевозить с помощью грузовой машины с места на место, разбирая в одном и собирая в другом²⁴⁵. Рассказы о ней были рассказами о других людях, связанных профессионально, а не родственно, которые волею судеб оказывались в ней раньше. На внешних стенах *туры* вырезано множество имён и фамилий, многие из них часто сопровождалось указанием года. Биография *туры* – это коллективная биография хозяйственного пространства. *Айыл* как повседневное жилое пространство, имел более высокую социальную ценность. В нём находилось только две кровати, одну из которых всегда занимала «глава» домохозяйства, проявляя статус этого типа жилища, а за свободное место шла негласная конкуренция.

²⁴⁴ Ойротско-русский словарь / сост.: Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова. Репр. изд., [изд. 2-е]. Горно-Алтайск : Изд-во Ак Чечек, 2005. С. 158.

²⁴⁵ Так, например, тура домохозяйства семьи стояла раньше в полутора километрах к северу от нынешнего места, которое в разговорах определяли как «нехорошее», поскольку там произошло несколько убийств и самоубийство. Интересно, что опасность связалась не с самой постройкой, а с местом, в котором она находилась.

Связь жителей стоянки с посёлком не обрывалась в течение времени моего пребывания и это воспринималась как норма. Большая часть из находившихся на стоянке людей, рассматривала этот образ жизни, как временный. Постоянным он был только для двух человек. Родственная сеть семьи, владевшей домохозяйством, состояла и из людей, постоянно живущих в посёлке. Они посещали стоянку регулярно, в среднем один раз в две недели, подвозя продукты, сигареты, спиртное, новости.

Приехавшие из посёлка включены в жизнь стоянки по-особому. Их хозяйственные обязательства считались выполненными фактом приезда и привоза продуктов и вещей, поскольку с их стороны он требует инвестиций как при подготовке (покупка продуктов, подбор времени), так и при осуществлении (дорога идёт по пересечённой местности и занимает три – четыре часа). Возможно, именно это побуждает их проводить на стоянке не менее одного полного дня, не покидая её сразу. В этот день от них не требовалась помощь в бытовых делах (хотя они её оказывали) и они тратили его на то, что можно назвать досуговыми практиками. Эта модель поведения на стоянке характерна не только для вновь прибывших, но и для тех, кто находился здесь весь сезон. В этом заключается вторая модель восприятия образа жизни на стоянке, которую используют люди, постоянно проживающие в населённых пунктах.

У жителей посёлка есть идиома «гулять на природе», которая означает выход за пределы жилого пространства с досуговыми целями. Такая модель поведения часто является одной из составных частей свадьбы, при котором молодые люди, участвующие в свадьбе, покидают пространство, в котором проходила основная часть праздника. Для приезжающих на стоянку жителей деревни этот опыт интерпретируется в категориях и практиках досуга. Они рыбачат, собирают ягоды, охотятся. В создании образов этого досугового опыта участвует *киис-айыл*, не только являясь местом, где принимают гостей и

предлагают им ночлег, но еще и местом, где практика гостевания приобретает конкретную коммуникативную реализацию.

У типа жилища, который в литературе и в современной культуре отсылает к «традиционной» этнической культуре народов, живущих в Республике Алтай, есть контекст, в котором он получает дополнительное символическое значение, не видное при анализе репрезентации культуры в локальных музеях. В социальной жизни современных алтайцев и их культуре он участвует не только как часть «традиции». Более важно для них то, как это жилище служит пространством, где поддерживаются современные культурные ценности и реализуются социальные связи, являющиеся фундаментальными для их образа жизни.

Пример Тутмановых иллюстрирует социальную жизнь современной алтайской расширенной семьи, социальную и культурную границу между образом жизни в деревне и на стоянке. Смысл, который порождает эта граница, и тот материальный инструментарий, с помощью которого она преодолевается, типичен для социального опыта современных алтайцев. Схожий разрыв образуется не только между образом жизни на стоянке и в деревне, но и между городским и сельским образами жизни.

В условиях миграции молодёжи из деревни в город, трансформировавшей систему социальных связей и создавшую специфику связей хозяйственных, деревня остаётся местом, где происходят главные события не только хозяйственного, но и жизненного цикла современных алтайцев. К этому относится не только рождение детей, свадьбы, похороны, регулярные календарные праздники, но и менее этнографичные события, порождённые светской культурой, такие как празднование юбилеев, получение образования, проводы в армию и встреча из неё. Деревенские *айылы* в этих условиях являются не только пространством для ритуальных нужд, но пространствами, в которых современный опыт жизни расширенной семьи алтайцев находит социальное воплощение и символизацию в культурно близких образах.

За использованием *айылов* для репрезентации того, что в них же получает название «традиционной» культуры, стоит создание из современного социального опыта публично востребованной ценности. Традиция, как она реконструируется сегодня, является способом воображения нового социального объекта – расширенной семьи, границы которой выходят за рамки локального поселения. Такая семья, с одной стороны, имеет современные социальные и хозяйственные объяснения, но кроме этого ещё и способ социальной адаптации на фоне распавшегося коллективного субъекта хозяйственной и социальной жизни в деревне. Репрезентация этнической культуры алтайцев в локальных музеях строится на реконструкции опыта, который может не соответствовать рутине повседневности, но отражает культурные ценности современных алтайцев – расширенную семью и связанные с ней образы жизни («на стоянке», «на земле»), обладающие особой культурной значимостью.

3.3. Музей и гибридизация устной культуры

2012 год для музейной сети Республики Алтай был годом обновления и нового статуса. В столице Республики Алтай, Горно-Алтайске, было открыто новое здание Национального музея им. А.В. Анохина. Кроме нового здания, музей приобрёл и один из наиболее известных экспонатов – мумифицированное тело молодой женщины, найденное археологами из Новосибирска – В.И. Молодиным и Н.В. Полосьмак – в 1993 году в Кош-Агачском районе на плато Укок в могильнике Ак-Алаха-3²⁴⁶. Мумия заняла совершенно особенное место в экспозиции музея. Хотя подлинный экспонат публично не выставляется, было специально создано экспозиционное пространство, получившее название

²⁴⁶ Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск : Инфолио-пресс, 2001.

«Комплекс плато Укок» (мавзолей), в котором публике представляется реконструкция погребального комплекса.

Появление этого экспоната в Национальном музее стало одной из вех культурной биографии этого предмета, которая началась с раскопок в 1993 году, но основные черты приобрела после 2003 года, когда эта биография начала складываться в современный миф, влияние которого на становление публичной культуры Республики Алтай сложно переоценить. Мумифицированные тела на территории Республики Алтай находили и раньше²⁴⁷, но именно мумия молодой женщины приобрела особенное социальное и культурное значение. После землетрясения 2003 года культурная биография этого предмета радикально изменила свою траекторию. находка персонифицировалась: приобрела имя, социальный статус, характер, локальную идентичность²⁴⁸. Предмет стал активным агентом не только в политическом пространстве, но и в повседневной жизни, социальных отношениях и культурном воображении²⁴⁹.

Для многих жителей Республики Алтай землетрясение представляло собой явление, причины которого были сверхъестественны, при этом конкретных вариантов объяснения этих причин было несколько. Некоторые жители Кош-Агачского района говорили, что землетрясение вызвано нарушением «традиционных» экологических норм, коммерческим сбором трав и корней, значительно превышавших по объёму допустимые «традицией» собственные нужды²⁵⁰. Другое объяснение, схожее с первым, связывало землетрясение также с игнорированием «традиции»: землетрясению предшествовали множественные знаки, на которые не обратили внимание местные жители. Третий из бытовавших

²⁴⁷ Руденко С.И. Пятый Пазырыкский курган // КСИИМК. Вып. XXXVII. М.-Л., 1951. С. 106 – 116.

²⁴⁸ Подробно об этом см. статью Доронин Д.Ю. Что опять не так с «Алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74 – 104.

²⁴⁹ Plets G., Konstantinov N., Soenov V., Robinson E. Repatriation, Doxa, and Contested Heritages The Return of the Altai princess in an International Perspective // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2013. vol. 52, № 2. P. 73–100.

²⁵⁰ О распространенных моделях установления нормативов на примере представлений об охотничьей удаче см. статью Broz L., Willerslev R. When Good Luck is Bad Fortune. Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia // Social Analysis. 2015. V. 56. Issue 2. P. 73 – 89.

устно сюжетов рассказывал о землетрясении, как о событии, выразившем недовольство «принцессы», как стали называть эту находку, тем, что её «потревожили» и «увезли» за пределы Алтая²⁵¹.

Усилиями средств массовой информации и некоторых деятелей публичной сферы последний сюжет, объяснявший и само землетрясение и связанные с ним глубокие переживания и сложности восстановления, в которых республиканские власти продемонстрировали неспособность справиться с ситуацией, а люди пережили сложные психологические состояния, очень скоро вытеснил другие устные объяснения происходившего и приобрёл публичное значение. Вместе с этим, в публичной культуре прочное место заняла культурная ценность «возвращения» мумии. Отчасти эта ценность была воплощена в 2012 году, когда мумия стала экспонатом Национального музея, «вернувшись» из Новосибирска в единственный город Республики Алтай.

Миф о «Принцессе Кадын» представляет собой сложное явление, в котором современный фольклорный образ не просто институционализировался, став частью символики национальной идеологии. Напротив, он превратился в сферу постоянного диалога между устоявшимся образом и его непрерывным символическим и материальным развитием и изменением. В 2014 году в Республике Алтай вновь произошло сильное стихийное бедствие — масштабное наводнение. Во многих обсуждениях на форумах в сети Интернет вновь озвучивались сверхъестественные причины катастрофы. Но на этот раз иных причин, кроме очередного витка «недовольства принцессы» уже не было. Культурная биография этого предмета не закончилась в Национальном музее. Новую публичную силу приобретает ценность её перезахоронения, «возвращения» из города на место происхождения.

²⁵¹ Маслов Д.В. Причины землетрясения 2003 года в Кош-Агачском районе Республики Алтай глазами алтайцев // Полевые исследования студентов РГГУ: этнология, фольклористика, лингвистика. М.: РГГУ, 2006. Выпуск 1. С. 24 – 27.

Для многих критически настроенных участников дискуссии о культурном значении этой находки особенно важным аргументом стало то, что генетические и фенотипические признаки мумии радикально отличались от тех, которые характеризуют современных алтайцев. Это научное знание, казалось, убедительно иллюстрировало искусственность возникшего образа, его идеологические корни. Однако, несмотря на широкую известность этих фактов, они не только не смогли уменьшить культурное значение «Принцессы», но, напротив, создали новый корпус устных текстов и образов, которые объясняли физические различия и нашли распространение как в повседневной жизни, так и в СМИ и публицистике. Таксисты, работающие на маршруте Улаган – Горно-Алтайск, убеждали меня, что «европейская» внешность принцессы, говорит не о её принадлежности к другой культуре, а о том, что современный монголоидный облик алтайцев – явление, приобретённое от контактов с монголами, подтверждением чему являются до сих пор рождающиеся в Улагане дети с голубыми глазами и светлыми волосами. Критически настроенные участники дискуссии не учли, возможно, самого главного: значимость мифа о «Принцессе Кадын» — не в его, возможно, идеологическом содержании, и «изобретенности» по отношению к настоящей «традиционной» устной культуре и мировоззрению, а в том, что он показывает, как изменяется современная устная культура алтайцев.

Устная культура ценится в современном алтайском обществе сама по себе. К традициям устной культуры, фольклору в современной алтайской культуре демонстрируется особенное моральное отношение. Одним из главных национальных символов является алтайский эпос, а связанное с ним исполнительское мастерство – горловое пение – развивается институционально. Вместе с этим, устная культура алтайцев – очень разнообразное явление. Символическая система, которая воспроизводится в современной устной культуре, находится в процессе активного развития. В неё включается не только

символика, которая придаёт современным устным рассказам черты фольклорной культуры, но также символика из области массовой культуры.

Музеи – это места, где не только демонстрируют предметы, но и рассказывают истории. Во многом именно рассказы определяют индивидуальную специфику музея. Как уже говорилось, структура экспозиции локальных музеев Республики Алтай имеет общую логику, особенно в способе представления предметов этнической культуры. Так, этнографические предметы группируют в пространстве, реконструирующем устройство воображаемого «традиционного» жилища. Само устройство экспозиции воображаемого «традиционного» жилища также основано на некоторых общих принципах, которые соблюдаются в той или иной степени во всех локальных музеях. Однако, именно рассказы, которые представляют посетителям работники музеев, создают различные образы культуры.

С этой точки зрения, посещение музея можно рассматривать не только как познавательный опыт, но и как опыт моральный. Презентация культуры обретает сюжетную целостность, в которой создаются связи между явлениями и предметами, материально и исторически разрозненными. Экскурсия не просто передаёт информацию, а превращается в рассказ о культуре, один из современных жанров алтайской устной культуры.

Так, например, экскурсия в музей с. Усть-Кан, намеренно или нет, приобретала эпические черты. В ней посетителям предлагалось вообразить себе путешествие по Алтаю. Путь по Алтаю посетителям преподносился, как путешествие в особенном, неповседневном пространстве, заострив своё внимание на странных местах, чаще всего перевалах, деревья которых увешаны ленточками. Как и предметы музея, в рассказе местного экскурсовода эти места имели не просто культурное значение для алтайцев. В музейном рассказе алтайцы, которые называют их «естественными местами силы», ценят их за то, что здесь «самая сильная энергетика... энергетический канал открыт в этих местах». Эти места, не

только имеют специфический облик и особое значение, но и требуют особой модели поведения, поскольку «этим местам поклоняются»: останавливаются, проезжая мимо, вешают ленточки, а шоферы выключают музыку.

Воображаемое путешествие приводит в Усть-Кан, но не просто в географическую точку или живописную территорию, а в область на культурной карте Республики Алтай. Название этой области связано с образами исторических событий: «...название это обозначает: *кан*, ну, усть — понятно, устье, а *кан* — это, дословно, на сегодняшний день переводят как «кровь». И есть слово *каан*, и есть слово (где) звучит два «а», а есть (слово) *хаан* — типа что-то вот этого. Звучит не «к», а «х». Есть две версии этого названия: одна, точно идёт, однозначно, что когда 252 года назад, присоединение Алтая к России, шли тут бои между джунгарами и вот. И вот, вот это место, гора, там шли такие бои, лежали трупы, и вот эта кровь она стекала вот в эту маленькую речушку, и она была как красного цвета, как кровь, как *кан*. И эту речку сейчас называют *канка* и [от этого — *Д.М.*] село пошло [получило — *Д.М.*] название», а также с алтайским способом обозначать локальную принадлежность: «А есть ещё другая версия. Вообще, говорят, что Усть-Кан, *каан* — еще до того ... это название постоянно проходило. Это как бы «кровный алтай», здесь я родился, здесь мои корни — вот это обозначение».

Этот путь заканчивается в домохозяйстве с погружением в его символическое измерение. Архитектурные (конструктивные) особенности *айыла*, шесть граней, обретают смысл, благодаря особому отношению к цифре 6, которая:

«...много для алтайцев значит. Если Алексея Григорьевича Калкина, даже в его сказаниях идёт...если хорошо так вникнуть, то у алтайцев раньше была шестеричная система исчисления. Ну, в школе мы десятичную изучали, там десять, вадцать, тысяча, миллион там, а у алтайцев там шесть, двенадцать, сколько, по шестёрке она идёт...».

Коновязь (*чакы*), обязательный элемент воображаемого традиционного алтайского домохозяйства, о чем говорилось в параграфе «Музей и локальная идентичность», также имеет символический образ: «Потом, стоит, во-первых, коновязь, раньше было коновязь...по коновязи мы могли определить, насколько богат этот человек материально, духовно, его положение»

И этот преследующий, даже навязчивый символизм – черта народного характера: «И неслучайно, вот я думаю, что... азиаты вот очень мало говорили, чем европейцы. Потому, что у них... по одежде, по ... все имело смысловую нагрузку, и все можно было прочесть по этим предметам и не надо было спрашивать: что, как там, сколько детей и все такое»

Культурологическое путешествие приводит, наконец, внутрь жилища и к почти мистической повседневности в нём: «Потому, подходишь к *айылу*, проходишь коновязь, там низкая дверь – это специально там для того, чтобы преклонялся человек, склонял свою голову. А в центре стоит очаг, треножник. По-алтайски до сих пор *очог* называют. Очаг – он в русский язык он пришёл,..., просто локальное вот это место. И этот *очог*, она как бы, вот ... женщина – хранительница очага. В прямом прямо смысле тут я говорю: с правой стороны – женская половина, с левой – мужская²⁵². В центре идёт там *Жайык* – это что-то наподобие там, ну икон, если православие взять. Ну и семейное ложе там идёт. Вот женская сторона там идёт ...где она моет, как, что... там, вообще...*айыл* это такое функциональное место, можно, вообще, нарисовать схему: вот, например, место для женщины, место для детей, место для сумок, можно схему нарисовать. Шестигранник нарисовать и там можно план или схему нарисовать. А потом как обычно – земляной пол. Это прям очень важно – потому, что ...*айыл* называют...

²⁵² Следует отметить, что такое описание структуры жилища алтайцев, не соответствует тому взгляду на устройство пространства, которое мы знаем из этнографических источников, в соответствии с которыми женская сторона была «левой», а мужская – «правой», а отсчет велся от человека находящегося в *айыле* и смотрящего на выход, а не от человека, стоящего вне *айыла* и смотрящего на вход. Подробнее см.: Тютенева С.П. Среда обитания, хозяйственная деятельность и основные характеристики материальной культуры // Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006. С. 403 – 407.

это как бы храм твоей семьи и как бы ... «искусственное место силы», ну иначе. И там как бы человек свою энергетику тоже поддерживает».

И выводит из него, через обозначение гармонии соотношения формы и числа: «Неслучайно даже вот в Египте, везде пирамиды они пирамидальной формы...золотое сечение в школе, помните, мы изучали, когда заходишь в эти пирамиды, чувствуешь, там такая необыкновенная энергетика, продукты там вообще не портятся, молоко не прокисает, вот я читала, что там около недели молоко не прокисает и это не случайно...и сейчас, если на вещи посмотреть у алтайцев, все это мировоззрение было связано с космосом. И как бы у солнца 12 спутников же, и сейчас называют там ещё 13, 14 спутник, ну конкретно вот идёт 12 спутников, и эти, вокруг солнца эти 12 спутников (двигаются) и земля, когда вот эти проходят, каждый год соответствует вот одной планете, и вот эти 12 названий, вот цикл 12 годичный у азиатов идёт. Но у алтайцев немножко отличается, чем у японцев или у китайцев. У них идёт там обезьяны, а у нас нет обезьяны, а *мечин*, а *мечин* – это просто созвездие, потом идёт год петуха, а у нас – год курицы. Потом год кабана, у нас тоже год кабана идёт. Ну, в общем, небольшая разница идёт»

Разумеется, не во всех музеях рассказывают истории, сюжетная сложность которых подобна приведённой. Более того, многие части приведенного музейного рассказа, являются вольным изложением идей, высказанных Н.А. Шодоевым в газетных статьях и книге «Алтайский билик – древние корни народной мудрости России»²⁵³. Во второй главе этой работы, анализируя репрезентацию культуры в туристических музеях, я показал, что сами истории — только один из типов репрезентации этнической культуры алтайцев, а их появление зависит от того, какую социальную роль будут использовать посетители. Во многих случаях музеи становятся пространством, с помощью которого посещающие Алтай туристы

²⁵³ Шодоев Н.А. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России. Казань : Центр инновационных технологий : ТАУ, 2003. 107 с.

могут создать материальные свидетельства своего туристического опыта, фотографируясь в «алтайской» одежде, в необычном строении с необычной планировкой и предметным миром. Для самих создателей музеев этот тип презентации и восприятия их работы имеет очень низкую культурную ценность. Музеи, с их точки зрения, являются не бутафорией «традиционной» культуры, а способом рассказать об образе жизни современных алтайцев, о том, что они ценят в нём.

Наряду с особенным образом жизни, в современной алтайской культуре особенное моральное отношение проявляется к традициям устной культуры, фольклору. Устная культура алтайцев — чрезвычайно развитое явление. Однако, только часть её, горловое пение, получила развитие в современных формах воспроизводства и распространения культуры и поддержку со стороны органов власти республики. В этой части работы я хотел бы обратить внимание на ту сферу устной культуры, которая оказывает мощное влияние на публичную культуру алтайцев.

В отношении устной культуры музейная репрезентация функционирует так же, как она работает при репрезентации (особенного) образа жизни. Создатели музеев не просто реконструируют «традиционную» алтайскую культуру. Объекты, которые они создают, воспроизводят часть их повседневного жизненного опыта, который является для них особенным, который они рассматривают как культуру, и которому они приписывают соответствующие ценности. Подобно этому, рассказы в музеях являются частью современной устной культуры алтайцев, поскольку их содержание отражает повседневный устный опыт, имеющий особенную, устную, форму, рассматриваемый как культура и которому так же приписываются соответствующие ценности.

Рассказы о культуре алтайцев, воспроизводимые в музее, являются не столько отдельным, сугубо музейным, жанром, сколько жанром, распространённым значительно шире. С ними можно познакомиться не только в

музее, но и в повседневной беседе, газетной статье, телевизионной программе и в самых различных формах в сети интернет. Рассказы такого рода показывают, что символическая система, которая воспроизводится в современной устной культуре, находится в процессе активного развития. Эта символическая система включает в себя не только символику, придающей современным устным рассказам черты фольклорной культуры, но также и символику массовой культуры.

В 2005 году в деревне Кокоря мне посчастливилось беседовать с Таберекем Койотовичем Ерленбаевым, одним из старожилков села. Беседа велась про охоту и связанные с ней религиозные и мифологические представления. Когда тема разговора коснулась темы *алтайдын ээзи*²⁵⁴, его образа, Таберек Кайотович начал сравнивать образ *алтайдын ээзи* с образом «снежного человека», пытаюсь разобраться, одно это существо, или нет:

«Нет, он не разговаривает с людьми, мне что-то рассказывал охотник, говорит, во сне его видел, он как человек, как мы, алтайцы. Одежда у него, походка, образ как человек – алтаец. А про сон он [охотник, который рассказывал Табереку Кайотовичу о своих видениях *ээзи* во сне – *Д.М.*] может и соврать. Иногда он [*ээзи* – *Д.М.*], говорит, меня [в моих снах – *Д.М.*] жалеет[и предупреждает меня – *Д.М.*]: вот, [порицающее восклицание – *Д.М.*] матушка, родной, почему ты там [без моего, *ээзи*, разрешения – *Д.М.*] ходишь, почему ты там [без моего разрешения – *Д.М.*] стреляешь, удачи у тебя [в охоте – *Д.М.*] не будет большой. Вот сейчас этот старик [умер – *Д.М.*], нету его, выяснить нельзя. Жил 60 км от нас, там [далеко – *Д.М.*] жил старик. Было [тогда – *Д.М.*] лет 17 мне, мы там бегали на белку охотились. Врёт он или нет, не знаю. А так он как человек...Слыхали такие истории, снежный человек ходит в горах зимой? Вот такой вот [показывает руками большой рост снежного человека – *Д.М.*]. У него

²⁵⁴ Мифологический хозяин Алтая. Описание и анализ типологии обликов горного хозяина у народов Алтай, в том числе современных, в статье Доронин Д.Ю. Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 245 – 296.

хата в деревне, лапы очень большие, сам пушистый как зверь. Не слышали про таких, в книгах не читали? Так вот это – наука, молодежь не верит. А я видео здесь [видел – Д.М.], ещё [снежного человека – Д.М.] в Гималаях видели, без обуви, как человек, все отпечатки остаются на снегу, очень много легенд много человек его видели.

–А вы слышали такие легенды?

– Ну, их много в горных районах, только это не *ээзи*. Он, может, как вам сказать, какой-то таинственный, кто-то его увидит, заметит кто-то, нет, вот он стоит, а мы как слепые не видим его, а кто-то, может, увидит. У любой нации есть такие приметы».

Этот рассказ демонстрирует характер отношений между традиционной символикой и символикой современной массовой культуры. Устная культура активно взаимодействует с другими областями культурного производства, такими как массовая культура и популярное научное знание. Хотя сама возможность сравнения основывалась на приписываемой обоим существам антропоморфии и ассоциативной связи с нечеловеческим миром, а вывод о различии был сделан за счёт привлечения «мистических», как сформулировал сам Таберек Кайотович, свойств хозяина Алтая. Ключом к различению стало несовпадение скрытого и удалённого, но естественного образа жизни *етти* и сверхъестественной способностью оказываться видимым людям, обладающим соответствующими способностями.

С консервативной точки зрения, подобные рассказы не представляют ценности, поскольку являются синкретичным явлением и не отражают «традиционную» культуру, а также нарушает стройность дихотомии, в которой культура устного текста противостоит культуре текста письменного. Тем не менее, повседневная ценность устной культуры, как мне кажется, состоит не в производстве ценности уже прозвучавшего, а в создании условий для появления новых текстов и сюжетов, соответствующих потребностям, ценностям и

мировоззрению современных людей. Устная культура и сегодня находит способы развить саму себя, но её воспроизводство полагается уже не только на профессионалов устного жанра. В её производстве активно участвуют СМИ, работники культуры, учителя и люди, имеющие публичный авторитет.

Этот путь развития устной культуры алтайцев является следствием включения её в активные отношения с различными агентами производства воображения о культуре, такими, как средства массовой информации, художественная, публицистическая и научная литература, кинематография, изобразительное искусство. Вместе с этим, отсутствие автора как характеристики таких текстов подтверждает их принадлежность к устной культуре. Например, так было в случае с мифом о «Принцессе Кадын», в рождении, становлении и воспроизводстве которого участвовало множество агентов, с различным социальным бэкграундом, такие как: знающие люди (*билер кижси*), светские социальные авторитеты, школьные учителя, журналисты, работники культуры, мастера, политические лидеры, учёные и музейные работники²⁵⁵. Несмотря на то, что конкретные образы и тексты могли иметь автора (или передатчика), сам образ «Принцессы» остается без автора.

Как уже было сказано, музеи — одни из институтов, в которых такие тексты бытуют и производятся. Продолжая посещение Усть-Канского музея, я услышал такой текст:

«— Вы рядом в Усть-Кане видели усть-канскую пещеру? ...Эта пещера — это такая очень популярная. Знаменитая пещера. Сейчас — это грот, а раньше действительно она была пещера. Там прямо заварено, сюда вход был и выход был с другой стороны горы. И алтайцы эту гору называют *алмыс туу*. *Алмыс* — вам это слово ничего не говорит?

²⁵⁵ Доронин Д.Ю. Что опять не так с «Алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74 – 104.

– *Алмыс* – это такой мифологический персонаж. Связан с ... [перебивают – Д.М.]

– Ну что-то похоже на египти, на снежного человека. И вот учёные говорят, даже написано где-то, что каменный век, что тут раскопки идут времени палеолита. Средний палеолит. Даже ранний палеолит. Вначале вот в пятидесятые годы раскопки делал Руденко, они работали за, вот это, который с Ленинграда, туда очень много увезли. Вот эти вещи. В девяностые годы начали дальше раскапывать, вот эти нижние слои, говорят, что было тут это все гораздо дольше, раньше. И вот *алмысы* – не зря... вот если опираться на легенды, эти существа, которые жили, они, тогда же два подвида было, мы же помним это, два подвида. Вот с одного подвида пошли современные люди, как учёные говорят, а один подвид остался на уровне снежного человека. И вот, по всей вероятности – это был подвид. Судя по легендам, по мифам – эти *алмысы* жили и люди жили. И они ... постоянно между ними шла вот борьба, кто... на выживание, у них и пастбища и места охоты соприкасались, и они вот – борьба за территорию, за существование шло, и, как бы говорят, они тогда ещё обладали очень сильным гипнозом...

–Вы неандертальца имеете ввиду?

– Н-е-е-т, вот тогда, время человека разумного – два подвида же было. Человек разумный архаичный – от него пошло человечество, и вот человек разумный. Вот неандертальский... в общем, среди учёных идут споры, но у нас, если эти легенды остались – значит, так оно и есть».

Алмыс – персонаж легенд многих центральноазиатских народов. В алтайском фольклоре это, как правило, существо женского пола. В опубликованных текстах поведение этого существа контрастирует с человеческим, но этот контраст, его основа, является главной интригой истории, которая заканчивается раскрытием его причин и восстановлением порядка. С охотником во время охоты случается неприятность, в том числе может

фигурировать физическое повреждение, например, перелом ноги. Его выхаживает случайно встретившаяся в лесу красивая девушка. Он берёт её в жены, появляются дети. Текущая своим чередом жизнь, в которой охотник ходит на охоту, а женщина остается дома с детьми, необычайно комфортна. Даже при неудачах охотника, в *айыле* всегда есть вкусный чай, сытная пища, сухие дрова. Замечая это, охотник настораживается и решает выяснить происхождение благополучия. Подсмотрев за тем, как протекает быт в его доме в период его отсутствия, охотник выясняет, что источник повседневных благ является сама его жена, которая оказывается *алмысом* и может, отрезая часть своего тела, преобразовывать ее в необходимый продукт. Узнав это, охотник избавляется от жены: если их жизнь протекала в поселении людей – то убивает, если они жили «в лесу», то бежит от нее с детьми к людям. Этот сюжет, раскрывающий взаимоотношения людей и *алмысов*, не единственный. Записаны, например, истории, в которых рассказывается о том, что от *алмысов* происходит алтайский сеок *алмат*²⁵⁶.

Сравнивая «традиционный» и музейный образы этого персонажа можно сделать несколько замечаний. По сравнению с «классическим» фольклорным *алмысом*, в музейном тексте изменяются многие характерные черты *алмысов*. Иначе рисуется пол, модель сосуществования и характер отношений *алмысов* и людей. Сущность героев, человека и существа очень похожего, балансирующего на грани, не позволяет им создать отношения, которыми могло бы поддерживаться их сосуществование. Их взаимоотношения конфликтны, исходя из их природы. И она же предоставляет им способы борьбы друг с другом. Регенерация, гипноз – альтернативы таким ценностям культуры модерна как труд и разум – не стали успешными конкурентными преимуществами, вытеснив их носителей на человеческую периферию.

²⁵⁶ Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013. С. 105 – 114; Яданова К.В. Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: "Встреча охотника с мифическим существом". Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2013. 287 с.

Однако, такой рассказ в музее может выглядеть убедительно только потому, что в нём создаётся авторитетный источник знания, которое выражается в музее, – легенда, сама устная культура. В этой связи интересно, что создание этой истории — процесс, в который включено больше действующих лиц, чем это видно из рассказа в музее. В 1999 году отряд археологической экспедиции из Новосибирска возобновил после долгого периода раскопки в пещере горы Усть-Канская и продолжил их вести в следующие несколько сезонов. В 2003 г. их деятельность и результаты привлекли внимание журналистов издания «Итоги». В статье, освящавшей в популярном стиле важные результаты работы археологов на территории Алтая и их значение для «палеолитического прошлого Северной Азии» и движения человека по континенту, высказывались следующие соображения: «Коренные жители, как мы уже сказали, называют этот памятник Алмыс-туу бом. Алтайцы верят, что легенда о страшном снежном человеке не могла родиться на пустом месте. Ученые сегодня пытаются понять, что в легенде могло быть правдой, а что – чистым вымыслом. Вот что говорит по этому поводу руководитель экспедиции кандидат исторических наук Александр Постнов: "Легенда об алмысе настолько популярна, что даже была опубликована на алтайском языке. Интересно то, что с некоторыми позициями легенды можно согласиться. Конечно, археологическими данными не подтверждается факт людоедства в пещере (здесь не найдены кости людей), и, тем самым, враждебный к людям характер у древнейших обитателей пещеры не фиксируется, но мы все-таки должны согласиться, что на ранних этапах истории эта пещера населялась не людьми современного вида, а кем-то иным. Кем – неандертальцами? Или, может быть, троглодитами? Честно говоря, пока нам это непонятно"»²⁵⁷.

Эти сказанные, скорее всего с иронией, слова археолога, хоть и служат, скорее, виньеткой для всей статьи, чем её целью, оказались, как мы видели,

²⁵⁷ Захаров А. Жили-были алмысы // Итоги. 2009. № 36(378). URL: <http://www.itogi.ru/archive/2003/36/87358.html> (дата обращения 05.04.2016 года).

востребованы не только как риторический ход. Сравнение «снежного человека», «неандертальца» и «алмыса» было продолжено и расширено Бийским краеведом Дмитрием Васильевичем Ерошкиным²⁵⁸: «... здесь же в Усть-Канском районе до сих пор некоторые пещеры носят название Рериховских. Самая же знаменитая здесь пещера Алмыс-туу бом (Усть-Канская) кроме того, является объектом археологических исследований. Каждое лето в лагере Ойбок под пещерой располагается отряд исследователей из Новосибирского Академгородка.

По легенде, бытующей среди местного населения, в глубокой древности в этой пещере обитали человекоподобные существа – оборотни Алмысы. Легенды об «алмысты», или «албысах», имеют место не только среди алтайцев, но и в мифологии турок, казанских, крымских, западносибирских татар, казахов, башкир, тувинцев, узбеков и т. д.

Обычно его изображали как волосатого демона-оборотня с глазом во лбу.

Его атрибуты: магическая книга, гребень и монета²⁵⁹.

Как утверждают местные жители, именно в пещере Алмыс-туу бом было жилище и святилище этих загадочных существ, известных сейчас науке как «йети» или «снежный человек». Отсюда они делали дерзкие вылазки в селения людей, похищая маленьких детей...

Когда же люди, наконец, одержали над ними победу, оставшиеся в живых алмысихи – молодые женские особи – оборотни превратились в человеческих красавиц и вступили в союз с людьми – мужчинами. Отсюда и возник, как гласит легенда, один из алтайских родов, называемый «Алмыт» и имеющий тамгу – символ в виде свастики (гребень в монете).

Что касается каннибализма, которым якобы занимались «алмысы»²⁶⁰, то, по мнению ряда исследователей, психологов и этнографов, почти все древние

²⁵⁸ Ниже приводится обширная цитата из работы этого автора, поскольку это дает возможность выявить сходства и различия между музейным рассказом, журнальной статьей и краеведческим эссе.

²⁵⁹ До этого момента текст статьи точно цитирует часть статьи В.Н. Баилова Албасты // Мифологический словарь / Гл.ред. Е.М. Мелетинский - М.: 'Советская энциклопедия', 1990 г.

обряды так называемого посвящения в колдуны, шаманы и прорицатели ассоциировались с моментом поглощения, поедания иницируемого неким чудовищем или гигантским животным.

Независимо от того, какой облик имеет появившееся в сакральном локусе и в сакральный час мифическое зооморфное существо, его назначение неизменно – проглотить неофита, посвящаемого в колдуны.

В последнее время в литературе, различных статьях, освещающих проблему «снежного человека», часто приводятся примеры особого гипнотического, даже парапсихологического влияния «йети» на людей, случайно встреченных ими в глухих уголках планеты.

Не является ли подобное погружение в гипнотический транс, сопровождаемое изменением сознания индивида тем самым «поеданием»? Ведь тот же «посвящённый» («съеденный») шаман во время камлания мало похож на человека. Он скорее ближе по облику и поведению к звероподобному «йети»...

Согласно легенде, последними из алмысов, кто выжил, были женские особи – девы»²⁶¹.

Таким образом, мы видим, что структура источников музейного рассказа значительно сложнее, чем это могло бы показаться на первый взгляд. Здесь участвуют журналисты федеральных периодических изданий, высказывающие свое мнение, краеведы, интерпретирующие идеи археологов, непосредственно сами работники музея.

Остановимся на структуре этих рассказов. Все три текста состоят из сопоставления символики разных дикурсивных жанров: одного, источником которого служит научное знание; второго, источником которого является

²⁶⁰ Ср. предание «Алмысы едят детей» Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013. С. 179.

²⁶¹ Ерошкин Д.В. Паломничество в Усть-Кан или новое открытие Алтая и алтайцев. Одиссея в поисках сокровенного // Социокультурное взаимодействие алтайского и русского народов в истории государства российского // Труды всероссийской научно-практической конференции. Бийск, 27 – 30 сентября 2006 г. БПГУ им. В.М. Шукшина. С. 254-261.

массовая культура; третьего, источником которого служит фольклор. Каждый из них, сопоставляя фольклорного персонажа *алмыса*, персонажа воображаемого массовой культуры – снежного человека, и неандертальца – персонажа научной концепции мира, стирает границы дискурсивных жанров. Однако, наряду с сопоставлением символики разных жанров и стирания границ между ними, каждый из текстов выстраивает из них иерархию, создавая позиции объясняющего и объясняемого и предлагает соответствующий источник легитимности знания.

В тексте журналиста журнала «Итоги» и краеведа из г. Бийска отношения объясняющего и объясняемого идентичны. И в том, и в другом тексте репрезентативная модель устроена таким образом, что описывает как само собой разумеющийся тот факт, что *алмысы* – фольклорные персонажи и представляют собой вымышленную реальность. Эта реальность, тем не менее, приобретает особенное культурное значение, благодаря современным научным исследованиям, то есть знаниям не вымышленным, обладающим статусом истинных, объясняющих.

Рассказ в музее, несмотря на идентичный состав персонажей, устроен иначе. Благодаря ему происходит не просто объяснение персонажа одного из жанров посредством его иерархического сопоставления с персонажем другого жанра. В нём утверждается ценность устной культуры самой по себе. Он демонстрирует то, как происходит развитие современной устной культуры алтайцев. В её создании участвуют различные агенты и институты, большинство из которых не имеют непосредственной связи с существующей устной культурой. В корпус её символики включаются нефольклорные персонажи, предметы и явления, которые часто происходят из жанров, не связанных с устной культурой. При этом происходит ассимиляция внешней символики, которая используется для развития и насыщения производимых устной культурой образов. Знание легитимно постольку, поскольку имеет устное бытование.

Репрезентация устной культуры алтайцев в локальном музее подобна репрезентациям материальной этнической культуры. Наиболее важным в ней оказывается не дословное соответствие образцам устной традиции, не их популяризация, а отражение современного состояния устной культуры. Сталкиваясь с широким кругом источников, она включает в себя символику из разных культурных областей, таких как массовая культура, популярное научное знание, политические идеологии. В такой форме устная культура получает широкое распространение. Но самое ценное состоит в том, что она пронизывает повседневную жизнь современных алтайцев, становясь важным инструментом воображения того, что считается культурно значимым. Образы современной алтайской расширенной семьи, образы Алтая как особенного культурного пространства и его сверхъестественных качеств, легенды и их повседневное устное бытование, – все это имеет культурную ценность для современной алтайской этнической культуры и становится предметом репрезентации в локальных музеях.

Выводы

В этой главе я попробовал проанализировать локальные музеи как средство репрезентации современной этнической культуры алтайцев. Для этого я обратился к описанию репрезентации в локальных музеях таких черт современной этнической культуры, которые менее всего были подвержены публичной национализирующей рефлексии, но вместе с этим оказывались в центре рассказов о культуре. Рассматривая репрезентационную работу локальных музеев, сравнивая её с этнографическими работами и современной повседневной жизнью алтайцев, я пришёл к выводу, что роль локальных музеев в поддержании и развитии этнической культуры состоит не в сохранении и распространении

знания об исторически существовавших особенностях культуры, а в осмыслении нового опыта повседневной жизни как культурно ценного. Особенно этот процесс заметен в интересе к материальной культуре, моделях её репрезентации в локальных музеях и в повседневной жизни. Говоря иначе, такая роль музеев позволяет анализировать репрезентацию этнической культуры алтайцев не просто как набор маркеров идентичности, а как типизацию личных переживаний и особенностей повседневной жизни как ценности этнической культуры.

Пища – одно из явлений, в котором выражаются во всей своей сложности современные культурные процессы, частью которых становится музейная репрезентация. Пища алтайцев, которую описывали этнографы, фундаментально отличается от того, что сегодня на уровне различных репрезентаций выступает как «традиционная» кухня алтайцев. То, что составляло повседневный рацион алтайцев сто лет назад, совсем непохоже на то, что алтайцы считают своей повседневной пищей сегодня. То, что сегодня составляет основу для поваренных книг и меню «национальных» алтайских кафе, имеет отношение не к повседневной исторической пище алтайцев как таковой, а к тому, что этнографы рассматривали в качестве материала для описания обрядовой, непищевой, культуры. Наряду с этим, на первый взгляд национализирующим, процессом создания из пищи кухни, стоит подчеркнуть особую связь не столько с интеллектуальной культурой, сколько с повседневными пищевыми практиками современных алтайцев. Обрядовые блюда стали не просто маркерами национальной идентичности, но, благодаря ингредиентной зависимости своего приготовления от продуктов скотоводства, стали одним из средств создания крепкой ассоциации «традиционности» и сельского образа жизни, то есть опыта, которой делает музейные репрезентации культурно насыщенными.

Анализ репрезентаций другого элемента материальной культуры алтайцев в локальных музеях – *айыла* – также позволяет проиллюстрировать зависимость процесса трансформации культуры от особенностей повседневной жизни

современных алтайцев, от типизации некоторых элементов этого опыта как культурно значимых, а не от центрированного процесса национального строительства. Сложная, выходящая за рамки конкретного локального поселения родственная сеть – характерная социальная особенность жизни современных алтайцев – сопровождается моделью восприятия в дихотомии «традиционное – нетрадиционное». Деревенский образ жизни создаёт пространство, повседневный опыт и материальный мир, который воспринимается как «традиционный» для другой части этой социальной сети – городских жителей. Именно благодаря этой особенности современного мировоззрения, многоугольные *айылы* и купленные в Монголии юрты (*киш айылы*) приобретают в музейных репрезентациях значение традиционных, то есть культурно значимых.

Анализ рассказов в музеях приводит к мысли, что репрезентация самого Алтая как пространства строится на поиске культурного значения и интерпретаций для получаемого здесь опыта. В нём можно найти причудливое сочетание символов традиционной культуры, историй о сверхъестественном, происходящих из СМИ и массовой культуры, ссылки на археологические культуры. Но самое интересное, что такие модели и рамки осмысления и репрезентации пространства и опыта знакомства с ним создаются и функционируют не только как средства экзотизации, ориентированные на культурного и социального другого, а, напротив, широко распространены в современной повседневной культуре алтайцев, в которой воображаемая традиционность занимает важное место наряду с другими социально и культурно воображаемыми мирами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культура современных алтайцев – сложное динамичное явление. Ее описание и анализ требуют внимания не только к историческим культурным формам, но и к актуальным условиям её существования. С окончанием периода «этнического возрождения» уменьшился эвристический потенциал применения методологии национализма для анализа процессов, формирующих и изменяющих содержание этнической культуры. Напротив, смещение акцента с поиска объяснений развития этнической культуры политической ситуацией и волей в область влияния социальных и культурных факторов создаёт исследовательскую интригу.

Исследование музеев – одно из новых междисциплинарных направлений в социальных и гуманитарных науках, важное место в котором занимают проблемы и методы антропологии. Разумеется, музеи были важной частью дисциплины с момента ее институционализации однако, исследование музея как специфического социального и культурного явления и оформление таких исследований в отдельное направление развития науки произошло только в последней четверти XX в. Интересно, что взгляд на музеи как на объект исследования был характерен как для советской, так и для западной науки. При этом, как показывает анализ литературы, мотивы у научных школ были разные. Западные исследователи интересовались музеем как институтом и пространством, имеющим специфические культурные корни. Отечественные учёные развивали более прагматическую проблематику, изучая функции музея как общественного института.

Развитие направления исследования музеев шло в рамках развития проблематики дисциплины в целом. Особенное влияние на проблематику музейных исследований оказали работы, в которых особое внимание уделялось изменениям в обществе и в культуре, произошедшим в Новое время. Широкое

признание получили исследования музеев, в которых была продемонстрирована важная роль этого института в формировании национальных культур. В конце XX века направление исследования музеев в антропологии и смежных дисциплинах испытало влияние со стороны постструктурализма, исследований культуры и теории постколониализма. Широкое распространение музеев во всём мире, появление музеев за границами столиц и просто городов, участие музеев в жизни локальных сообществ требовали новых инструментов анализа.

Исследователи подчёркивали, что музеи в современном мире, с одной стороны, функционируют как пространства, в которых происходит диалог о культуре – процессе, в рамках которого культурные ценности и смыслы вербализуются и находят материальное воплощение. С другой стороны, музеи представляют интерес не только для исследования культуры, но позволяют понять и связанные с ней социальные процессы. Эвристический потенциал исследования взаимосвязи социальной жизни и музея оказался высок и позволил раскрыть широкий круг проблем: от анализа практик и моделей поддержания неравенства в современных обществах до исследований музеев как учреждений, которые становятся важным ресурсом для сложения и поддержания социальных связей в малых сообществах и между ними.

Методологические принципы, которые удалось выделить, изучая литературу о музейных исследованиях, оказались удобно применимы для конкретного этнографического материала, полученного в ходе полевой работы в Республике Алтай. С одной стороны, локальные музеи Республики Алтай позволяли описать, проанализировать и охарактеризовать влияние социальных факторов на этническую культуру алтайцев. С другой стороны, исследование локальных музеев дало возможность показать, какие культурные факты приобретают новые значения в музейной репрезентации и как это происходит.

Среди исследованных локальных музеев Республики Алтай удалось выделить два типа, которые отражают различия социального характера как в

непосредственной экспозиционной работе музея, так и в его институциональном качестве. Частные (туристические) локальные музеи, аудитория которых представляет преимущественно туристов, не имеют отчётливых связей с каким-либо локальным сообществом, группой профессионалов, а также между собой. Такие музеи включены в туристическую экономику. Они открываются и работают в местах концентрации туристов, например, на сувенирных рынках и в чем-то примечательных местах, а иногда сами образуют такие пространства, как правило, сочетая работу музея с организацией питания для путешественников.

Модели репрезентации этнической культуры алтайцев частными (туристическими) музеями связаны с разнообразием их аудитории. Эти учреждения используют схожую презентационную стратегию, основным принципом которой является экзотизация этнической культуры. Особенно этот принцип заметен при использовании музеями предметов материальной культуры алтайцев. Так, номинально традиционное жилище алтайцев в частных (туристических) музеях предстаёт как необычная постройка, привлекающая внимание туристов своим экзотическим видом на фоне типичной деревенской застройки российского села. Этот же принцип презентации стоит за повсеместным использованием различных декораций при внешнем оформлении музеев. Визуальность становится главным средством создания ценности материальных предметов и в самой экспозиции. Экспонируемые предметы имеют разную историческую глубину. Большинство предметов экспозиций многих частных (туристических) музеев являются репликами бытовых предметов номинальной традиционной культуры алтайцев, а аутентичные предметы составляют меньшую часть частных музейных собраний. В это же время, в экспозиции исторические качества предмета не акцентируются, напротив, в ней они образуют репрезентативное единство, она смешаны и приравнены друг к другу.

Схожая репрезентационная стратегия экзотизации этнической культуры в частных музеях, тем не менее, не образует типичную репрезентационную форму. Изучение формы репрезентации, музейных рассказов, позволило заметить пути её изменения в зависимости от социальных факторов. Говоря иначе, форма и содержание музейных рассказов зависит от поведенческих моделей посетителей, практик потребления культуры. Элементарная форма репрезентации этнической культуры алтайцев в частных (туристических) музеях, основанная на формальной экзотизации пространства и предметов экспозиции, реализуется посредством фотографирования, то есть практики туристического потребления культуры, распространённой среди случайных посетителей. Групповые организованные посетители, а также посетители, тем или иным способом проявляющие интерес к культуре алтайцев, сталкиваются с другими репрезентационными формами: неформальным рассказом, экскурсией, представлением. Это ещё раз подчёркивает связь локальных музеев и социальной жизни.

Частные (туристические) музеи являются результатом и выражением картины мира отдельных личностей – их создателей. Однако, несмотря на возможное разнообразие мировоззрения и восприятия этнической культуры у отдельных людей, экспозиции частных (туристических) музеев и принципы их организации можно рассматривать как модель экспонирования этнической культуры во всех локальных музеях.

Муниципальные музеи используют те же стратегии репрезентации этнической культуры, которые можно наблюдать в частных музеях. Однако, изучение социальной специфики работы муниципальных музеев, показывает, как, вместе с изменением этого параметра, меняется и содержание репрезентации этнической культуры алтайцев.

Муниципальные локальные музеи являются институтами, включенными в жизнь локального сообщества, и их изучение помогает понять некоторые особенности его социального устройства. Распространенность частных

туристических музеев отражает географию современного туристического Алтая. Повседневная же жизнь местных жителей имеет отличную от туристической территориальную и социальную географию, основанную на границах административного деления республики. Карта распространенности муниципальных музеев отражает именно эту особенность повседневного воображения о существующих социальных группах.

Локальная идентичность имеет исключительную важность для социальной жизни Республики Алтай. В связи с этим, особое внимание привлекает её репрезентация музеями. Локальная идентичность создаётся благодаря сложному переплетению различных техник воображения социального. В этом участвуют устные рассказы, фольклор, литература и искусство, праздничная культура и различные формы репрезентации локальной культуры. Музеи также включены в сложное взаимодействие инструментов воображения локального сообщества, поддерживающие локальную идентичность, но занимают в ней особое место. В экспозициях муниципальных музеев локальная идентичность репрезентируется благодаря тому, что административные границы наделяются культурными смыслами, которые имеют особое престижное значение. Иными словами, муниципальные музеи репрезентируют не локальную идентичность в целом, а лишь отдельный её срез – культурный престиж локального сообщества.

Локальные муниципальные музеи функционируют не только как сцены, на которых происходит репрезентация образов культуры локального сообщества и наделение административных границ культурным значением, но и как институты, способные производить социальные практики, реализующие и поддерживающие солидарность локального сообщества. С точки зрения локального взгляда на сущность и статус муниципального музея – это не столько учреждения, которые создают и показывают знание, выполняют просветительские и образовательные задачи, сколько артефакты праздничной культуры локального сообщества, в которых объединены средства праздничных репрезентаций, а вместе с ними –

неявно для стороннего взгляда – и создавшие, организовавшие их социальные практики.

Исследование репрезентации этнической культуры в музее в контексте праздничной культуры, показывает, что социальное целое локального сообщества состоит из причудливого переплетения моделей солидарности о ценностях престижа личности, родственной группы, деревни, района и республики. Интеграция социальных техник мобилизации, присущих отдельно каждой из перечисленных сфер повседневной жизни в процесс создания и осуществления праздничного события, создаёт специфические для локального сообщества критерии интерпретации не только самого события, но и объекта, вокруг которого оно организовано. Функционирование локального муниципального музея, его социальное значение получает ценность не столько из модели объяснения этого института, сложившейся в изучении городского досуга, городских практик культурного потребления и фланерства, сколько из сложной логики, скрытой за социальным воображением локального сообщества в данном регионе, и теми социальными процессами, которые участвуют в его формировании.

Проблема, стоящая за количеством локальных музеев как частных (туристические), так и муниципальных, интересом к их созданию и влиянием этого процесса на современную этническую культуру алтайцев, таким образом, может быть решена путём включения в анализ ситуации социальных факторов. В первую очередь в глаза бросается существующее разделение Алтая на туристический и нетуристический, которое проявляется не только в экономической сфере, но также и в инфраструктуре, распространении новых моделей культурного потребления и репрезентации этничности. Развитие туристической индустрии повлияло на этническую культуру алтайцев. Частные музеи стали одним из инструментов коммерциализации этнической культуры и в этом качестве сформировали её витрину. Создающие музейную репрезентацию визуальные, пространственные, пищевые практики для туристов передают

значение инаковости и опыт её переживания. Это значение музейной репрезентации пропадает вместе с изменением социального и культурного контекста, в котором она появляется. Муниципальные музеи, сохраняя возможность создавать туристический опыт, также расширяют свои репрезентационные возможности, ориентируясь на систему символического потребления локального сообщества.

На фоне появления новой сферы развития этнической культуры алтайцев, такой как туристические репрезентации, утверждения локального сообщества в качестве важного элемента социальных отношений в регионе, внутренняя мобильность выглядит малозаметной и сложнофиксируемой. Однако изучение репрезентаций этнической культуры алтайцев в локальных музеях, показывает, что внутренняя мобильность в Республике Алтай является не менее существенным социальным процессом, определяющим и характеризующим современную этническую культуру.

Описание современной повседневной жизни алтайцев показывает, что она включает в себя и характеризуется широким спектром типов повседневностей, различных социально и культурно, но тем не менее интегрированных в цельный жизненный опыт. Миграция, особенно молодёжи, из сельской местности в город, и появление городских алтайцев породили не конфликт противоположных образов жизни – городского и сельского, – а их сочетание. Родственная группа для современных алтайцев представляет собой не локальную единицу, схожий образ жизни и повседневный опыт, а, напротив, систему социальных отношений, выходящую за конкретные территориальные и административные границы, характеризующуюся высокой мобильностью в экономических и культурных целях, и поиском общих значений и смыслов объектов и символов этнической культуры. Локальные музеи дают возможность описать и изучить конкретные примеры этого пути трансформации этнической культуры.

Сравнение репрезентационных моделей локальных музеев с материалами этнографической литературы о материальной культуре алтайцев, показывает, что используемый в экспозиции тип жилища, наделяемый значением традиционного, стал широко распространённым у алтайцев только в XX веке. Этот тип жилища распространён сегодня и в повседневной жизни алтайцев, где также воспринимается как традиционный, но вместе с этим передаёт и конструирует иные значения. Жилище, которое в локальных музеях демонстрируется как традиционное, для жизненного опыта алтайцев может репрезентировать личную биографию одного из членов семьи, целостность и историю семьи, особенное социальное и профессиональное положение, деревенскую повседневность, образ жизни на стоянке и связанные с ним досуговые практики. Становясь экспонатом музея, жилище не только теряет многие значения, присущие ему в повседневном существовании, как это происходит с большинством музейных предметов, но вместе с этим, оно создаёт для современного жизненного опыта и ценностей конкретный символ и наделяет его культурным смыслом.

Инструменты репрезентации этнической культуры алтайцев в локальных музеях широко варьируют. Кроме привычного для музеев в целом визуального знакомства с экспозицией и рассказов о ней, для демонстрации и более насыщенного знакомства с культурой также используют пищу. Блюда, которые используются в музейной репрезентации, точно так же, как и жилище, не отражают непосредственно исторически повседневную пищу алтайцев. Некоторые блюда в период XX века изменили своё значение на прямо противоположное: из вынужденной пищи превратившись в пищевые отходы в период советской власти, а в постсоветский период получив статус деликатеса. Пища как репрезентация напрямую отражает современную повседневную жизнь алтайцев.

Пищевые практики алтайцев, как и многие другие элементы материальной культуры, приобретают различные формы в различных типах повседневности, но

при этом они объединены в воображаемое целое — алтайскую кухню. Конструирование и поддержание алтайской кухни как нового культурного факта имеет институциональную природу. В условиях городского образа жизни это происходит благодаря появлению поваренных книг и других написанных рецептов. В праздничной, досуговой и туристической сфере активную роль играют специальные презентации «гостеприимства», частью которых является угощение алтайскими блюдами, а также кафе «национальной» кухни алтайцев. Основным источником для наполнения воображаемого целого — кухни, конкретными элементами — блюдами, являются не этнографические знания, и даже не повседневная деревенская пищевая культура, а набор блюд, которые появляются на праздничных и обрядовых событиях сельского типа повседневности. Особенно ярко это иллюстрирует ингредиентная зависимость алтайской воображаемой кухни от первичных продуктов скотоводства, малораспространённых и труднодоступных в городских условиях.

Устная культура современного Алтая представляет собой гибрид героев, сюжетов, структуры фольклора и широко понимаемой популярной культуры. Устные рассказы, участвующие в репрезентациях этнической культуры алтайцев в локальных музеях похожи на рассказы, встречающиеся в повседневной жизни, которые касаются осмысления и наделения культурным значением Алтая как особого пространства, путешествия по нему, как особого опыта, особенностей мировоззрения и образа жизни населяющих его людей. Причудливое соединение элементов, происходящих из различных типов повседневности, образует современную устную культуру алтайцев.

Заключая, можно сказать, что этнография локальных музеев Республики Алтай дала возможность описать влияние современных общественных и культурных процессов на этническую культуру алтайцев в границах отдельного социального и материального явления. Музеи как учреждения являются участниками процесса сложения и распространения национальной алтайской

культуры. Музеи как институты функционируют для поддержки солидарности в локальном сообществе, а также создают модели и практики потребления национальных, локальных и туристических образов этнической культуры. Музеи как культурные явления представляют собой сцены, на которых опыт переживаний и ярких особенностей повседневной жизни алтайцев типизируется, объективируется и воспроизводится как культурная ценность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абашин С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. 302 с.
2. Абашин С. Мустакиллик и память об имперском прошлом – проходя по залам ташкентского Музея памяти жертв репрессий // Неприкосновенный запас. 2009. № 4(66). С. 37–54.
3. Абашин С. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 848 с.
4. Адрианов А. В. *Сооки* и шуточные характеристики инородческих родов (сооков) // Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: в 4 т. СПб., 1883. Т. 4. С. 936 – 941.
5. Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1883 г. по поручению Императорского Русского географического общества и его Зап.-Сибирского отдела членом-сотрудником А. Адриановым : Предварит. отчет. Омск : тип. Окр. штаба, 1888. 168 с.
6. Алексеев Н.А. Традиционные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. 239 с.
7. Алтайцы: этническая история, традиционная культура, современное развитие / отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск : Науч.-исследовательский ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова, 2014. 463 с.
8. Андерсон Б. Воображаемые сообщества : Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. 286 с.
9. Андерсон Д. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 247 с.
10. Андронкина В.Р. Деятельность Горно-Алтайской партийной организации по обеспечению подъема культуры трудящихся области (1946 – 1965 гг.) :

- диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Томск, 1968.
11. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910 – 1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1994. 147 с.
 12. Арзютов Д.В. Тагыл: локальный ландшафт и выбор ритуального места у алтайцев // Горы и границы: Этнография посттрадиционных обществ. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2015. С. 256 – 295.
 13. Арзютов Д.В. Слово письменное и печатное: социальная жизнь нарративов и конструирование «национальной религии» на Алтае // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. / Отв. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во ЕУ СПб, 2015. С.104-132.
 14. Байбурин А.К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1(33). С. 138 – 145.
 15. Басилов В.Н. «Скифская арфа»: древнейший смычковый инструмент? // Советская этнография. 1991. № 4. С.140 – 154.
 16. Батьянова Е.П. Род и община у телеутов в конце XIX – начале XX вв. М.: Наука, 2007. 394 с.
 17. Белекова Э.А. История музейного дела в Республике Алтай: 1918–2009: диссертация ... кандидата исторических наук Барнаул, 2010. 255 с.
 18. Бидинова А.К. История возникновения первого музея Кош-Агачского района в селе Кокоря // Материалы V научной конференции Анохинские чтения, посвященной 90-летию НМРА. Горно-Алтайск, 2008. С. 121 – 125.
 19. Блюм А., Филиппова Е. Перепись на Алтае // Этнография переписи – 2002. М.: Авиаиздат, 2003. С. 72 – 93.
 20. Бойцова О. Любительские фото. Визуальная культура повседневности. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 266 с.

- 21.Бурдые П. Практический смысл. СПб. : Алетейя ; М. : Ин-т эксперимент. социологии, 2001. 562 с.
- 22.Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. 294 с.
- 23.Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск: тип. Губ. Правл., 1870. 224 с.
- 24.Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сб. этнографических статей и исследований. М.: Скоропеч. А.А. Левенсон, 1893. 221 с.
- 25.Вяткина К.В. Общие черты в материальной и духовной культуре у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964.
- 26.В поисках себя. Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. Ред. Пивнева Е.А., Функ Д.А. М.: Наука, 2005. 216 с.
- 27.Гаврилова К.А. Этнический активизм и локальные стратегии производства этнической культуры в марийских деревнях Кировской области дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.07. Санкт-Петербург, 2016. 352 с.
- 28.Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 319 с.
- 29.Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 557 с.
- 30.Горный Алтай. Путеводитель. Ред. Молодавкин В. М.: Афкс-Пресс, 2007. 108 с.
- 31.Горохов А.М. Краткое этнографическое описание Бийских или Алтайских калмыков // Журнал МВД. СПб., 1840. Ч.38.Кн.10. С.45 – 55.
- 32.Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. 302 с.
- 33.Грёзы Таракая (Николай Чепокон, графика) / Отв. редактор Е. П. Маточкин. Новосибирск: ОАО «Новосибирский полиграфический комбинат», 2006. 64 с.
- 34.Гуляева Е.Ю. Кулинарные практики и этничность (по материалам наблюдений и интервью с армянами Петербурга) // Этнографическое обозрение. 2012. № 5. С. 24 – 40.
- 35.Демографический ежегодник 2010 год: Статистический сборник / ред. Лаухин Н.Д. г. Горно-Алтайск, 2010. 113 с.

- 36.Доронин Д.Ю. Что опять не так с «Алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74 – 104.
- 37.Доронин Д.Ю. Товарообмен, взаимопомощь и доля у алтайцев в постсоветский период // Торговля в этнокультурном измерении: Материалы XIV Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2015. С. 140–144.
- 38.Доронин Д.Ю. «Пятьдесят оттенков тойоты»: жизнь машины в алтайском городе // Материалы III Международного Форума «Идель – Алтай: история и традиционная культура народов Евразии». Горно-Алтайск, 2015. С. 164–169.
- 39.Доронин Д.Ю. Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 245 – 296.
- 40.Доронин Д.Ю. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Антропологический форум. 2013. № 18-online. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/shamany-dengi-i-duhi-torgovlya-ili-obmen> (дата обращения: 20.12.2016).
- 41.Донован В. «Идя назад, шагаем вперед»: краеведческие музеи и создание местной памяти в Северо-Западном регионе. 1956–1981 // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 379 – 402.
- 42.Дыренкова Н.П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С.247 – 259.
- 43.Дыренкова, Н. П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // Советская этнография. 1937. №4. С.19 – 27.
- 44.Дьяконова В.П. Алтайцы: (Материалы по этнографии теленгитов Горного-Алтая). Горно-Алтайск: Юч Сумер, 2001. 222 с.

45. Екеев Н.В. Алтай: история и культура: (избранные труды). Горно-Алтайск : БНУ РА "Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова", 2015. 471 с.
46. Енчинов Э.В. Обычай избегания в алтайской культуре // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. М.: Стратегия, 2006. С. 243 – 254.
47. Енчинов Э.В. Трансформация поселений и жилищ коренных жителей Горного Алтай в конце XX – начале XXI вв // Исторический вестник: сборник научных трудов. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2013. С. 14 – 21.
48. Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. 251 с.
49. Зайцева А. А. Формирование первых коллекций краеведческих музеев национальных районов Южной Сибири в конце 1920-х – начале 1930-х годов // Вестник ЧелГУ. 2013. №30 (321). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-pervyh-kollektsiy-kraevedcheskih-muzeev-natsionalnyh-rayonov-yuzhnoy-sibiri-v-kontse-1920-h-nachale-1930-h-godov> (дата обращения: 13.05.2016).
50. Золотарева Н.В., Курьянова Т.С., Рындина О.М. Капитализация культурного наследия народов Западной Сибири // Вестн. Том. гос. ун-та. 2013. №371 С.49 – 57.
51. Историко-этнографический атлас Сибири / Акад. наук СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова. Москва; Ленинград : Акад. наук СССР, 1961. 496 с.
52. Кадио Ж. Лаборатория империи: Россия / СССР, 1860 – 1940. Москва: Новое лит. обозрение, 2010. 331 с.
53. Кандаракова Е.П., Соенов В.И. Материальная культура алтайцев: пособие для учителей. Горно-Алтайск. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжное изд-во, 1994. 32 с.
54. Кандаракова Е.П. О чем говорят фотодокументы. Горно-Алтайск, 1998. 60 с.

55. Кимеев В.М. Экомuzeи Притомья и сохранение этнокультурного наследия : генезис, архитектоника, функции : диссертация ... доктора исторических наук : 07.00.07. Санкт-Петербург, 2009. 574 с.
56. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб.: Фарн, 1994. 166 с.
57. Ковешникова Е.А. Музеи и развитие регионального культурного туризма в Кузбассе // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2014. №28. С.70 – 75.
58. Кузнецов А. Антропология современного провинциального музейного сообщества (На примере историко-краеведческих музеев г. Ульяновска) // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. М., 2008. С. 258 – 266.
59. Кулинарное путешествие по России: просто, знакомо, доступно / отв. ред. Е. Левашева. М.: Эксмо, 2009. 512 с.
60. Куприянов П.С. Образ традиционной культуры в историческом музее: производство, особенности и функции // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С.11 – 26.
61. Куреной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. №1 [85]. 2012. С. 14 – 79.
62. Кыдыева В.Я. О празднике алтайский сеоков (послепраздничные размышления о празднике и не только о нем) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 51 – 57.
63. Лярская Е. О "бабушках", модели священного места и музейной этнографии (по материалам экспедиций 2006 – 2007 гг. в Ямало-Ненецкий автономный округ). // Nomen est omen: Сборник статей к 60-летию Николая Борисовича Вахтина (от непослушных учеников). СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2010. С. 161 – 177.

64. Маннинг П. Теория «периферийного кафе»: «Воды Лагидзе» и периферийная городская модерность // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 272 – 295
65. Маслов Д.В. Причины землетрясения 2003 года в Кош-Агачском районе Республики Алтай глазами алтайцев // Полевые исследования студентов РГГУ: этнология, фольклористика, лингвистика. М.: РГГУ, 2006. Выпуск 1. С. 24 – 27.
66. Маслов Д.В. Современная кухня алтайцев: техники воображения пищевой культуры и репрезентация этнической идентичности // Вестник Брянского государственного университета. 2016. № 1 (27). С. 52 – 55.
67. Маслов Д.В. Между фермером и чабаном: хозяйство и образ жизни современных алтайцев // Традиционная культура. 2017. № 1 (65). С. 125 – 133.
68. Маточкин Е.П. Грезы Таракая // Грани эпохи. Этический философский журнал. 2012. № 49. URL:<http://grani.agni-age.net/articles12/4911.htm> (дата обращения 05.04.2016 г.).
69. Мельникова Е. «Сближались народы края, представителем которого являюсь я»: краеведческое движение 1920 – 1930-х годов и Советская национальная политика // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 209 – 240.
70. Мельникова Е.А. Локальное прошлое на границе национального: краеведческие музеи Северного Приладожья в постсоветское время // Антропологический форум. 2015. № 25. С. 9 – 41.
71. Михайлов Д. Идеологема возрождения и конструирование алтайских национализмов // Антропологический форум. 2016. № 31. С. 63 – 85.
72. Михайлов Д.А. Алтайский национализм и археология // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 37–51.
73. Музееведение: Музеи исторического профиля: Учеб. пособие для вузов по спец. «История» / Под ред. К.Г.Левыкина, В.Хербста. М.: Высш. шк., 1988. 430 с.

74. Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. 166 с.
75. Муйтуева В.А. Традиционная пища алтай-кижи (обряды и представления). Томск : Изд-во ТГУ, 2007. 158 с.
76. Надь З. «Пиво с мужским характером»: пиво и его локальные значения // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 83 – 94.
77. Нечипоренко О.В., Вольский А.Н. Сельские локальные сообщества Горного Алтая: современное состояние, проблемные ситуации. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2002. 158 с.
78. Ойротско-русский словарь / сост.: Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова. Репр. изд., [изд. 2-е]. Горно-Алтайск : Изд-во Ак Чечек, 2005. 316 с.
79. Октябрьская И.В., Самушкина Е.В. Общественное движение в Республике Алтай: традиционализм и проблема мобилизации этничности // Вестник НГУ. 2006. № 5(3). С. 98 – 107.
80. О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации: Федеральный закон Российской Федерации от 26 мая 1996 г. № 54-ФЗ (в ред. ФЗ от 23.02.2011 № 19-ФЗ, с изм. от 01.12.2014) // Собрание законодательства РФ. 1996. № 22. Ст. 2591; Собрание законодательства РФ. 2011. № 9. Ст. 1206.
81. Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск : Инфолио-пресс, 2001. 334 с.
82. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005. 1026 с.
83. Потапов Л.П. Поездка в колхозы Чемальского аймака Ойротской автономной области. Ленинград: Изд-во Академии Наук СССР, 1932. 48 с.
84. Потапов Л.П. Очерки истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933. 204 с.
85. Потапов Л.П. Пережитки родового строя у северных алтайцев. Л., 1937. 18 с.

- 86.Потапов Л.П. Одежда алтайцев // Сборник музея антропологии и этнографии. М., 1951. Вып. XIII. С. 5 – 59.
- 87.Потапов Л.П. Пища алтайцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. М., 1951. Вып. XIV. С. 37 – 71.
- 88.Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969. 196 с.
- 89.Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев: (Отражение древнетюрк. культуры в традиц. охотничьем промысле алтайцев). СПб.: МАЭ РАН, 2001. 166 с.
- 90.Практика постсоветских адаптаций народов Сибири / отв. ред. Функ Д.А., Бич, Х., Силланпяя, Л.М., 2006. 228 с.
- 91.Радлов В.В. Из Сибири. М.: Наука, 1989. 749 с.
- 92.Руденко С.И. Пятый Пазырыкский курган // КСИИМК. Вып. XXXVII. М.-Л., 1951. С. 106 – 116.
- 93.Республика Алтай в цифрах. Юбилейный статистический сборник. / Ред. Лаухин Н.Д. Горно-Алтайск, 2006. 196 с.
- 94.Слэзкин, Ю. Арктические зеркала = Arctic mirrors : Россия и малые народы Севера. Москва : Новое литературное обозрение, 2008. 509 с.
- 95.Самушкина Е.В. Новые национальные праздники как один из способов символического воспроизводства этничности // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 1. С. 581 – 595.
- 96.Самушкина Е.В. Символические и социо-нормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия (конец XX - начало XXI в.). Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2009. 272 с.
- 97.Санашкина В.Е. Алтайская кухня. Горно-Алтайск : ИЧП "Ак чечек", 1995. 77 с.

98. Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998. 284 с.
99. Соколовский С.В. Зеркала и отражения или еще раз о ситуации в российской антропологии // Антропологический форум. СПб., 2014. № 20. С. 143 – 187.
100. Соснина О., Ссорин-Чайков Н. Постсоциализм как хронотоп: постсоветская публика на выставке «Дары вождям» // Неприкосновенный запас. 2009. № 2(64). С. 207 – 226.
101. Спасский Г.И. Путешествие к алтайским калмыкам в 1806 г. // Сибирский вестник. СПб., 1819. Ч.4. С.15 – 40.
102. Станюкович Т.В. Этнографическая наука и музеи (По материалам этногр. музеев АН). Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. 286 с.
103. Степанов В.В., Тюхтенева С.П., Функ Д.А. «Этническая идентичность» и «национальная принадлежность» в Республике Алтай // Этнологический мониторинг переписи населения. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2011. С. 326 – 350.
104. Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX-XX вв.). Горно-Алтайск: Юч-Сумер, 1995. 207 с.
105. Тадина Н.А. Шуточные присказки, как маркер *сеока*-рода в традиции общения алтайцев // Традиционная культура. 2013. № 2(50). С. 47 – 56.
106. Тадыев П. Е. Процесс национальной консолидации алтайцев в условиях социализма: Дисс. . канд. истор. наук. Л., 1951. 175 с.
107. Тихонов С.Н. Традиционные жилища алтайцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск : Наука, 1984. С. 55 – 64.
108. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально – культурной антропологии. М.: Наука. 2003. 542 с.
109. Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. М.-Л., 1936. 153 с.

110. Токарев С.А. История русской этнографии (дооктябрьский период). Москва: Наука, 1966. 452 с.
111. Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3 – 17.
112. Тощакова Е. М. Кожаная и деревянная посуда и техника её изготовления у южных алтайцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 182 – 198.
113. Тощакова Е.М. Заметки о современном семейном быте у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука Сибирское отделение, 1978. С.65 – 70.
114. Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 1978. 157 с.
115. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.
116. Труевцева О.Н. Общественные и муниципальные музеи Сибири: исторический опыт и перспективы. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного технического университета, 1998. 130 с.
117. Труевцева О.Н. Музеи Сибири и сохранение культурного наследия коренных народов // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств, 2012. № 19-2 С.76 – 82.
118. Турьинская Х.М. Музейное дело в России в 1907 – 1936 годы М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2001. 122 с.
119. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2006. 678 с.
120. Тюхтенева С.П. Земля моего сновидения // Этнографическое обозрение 2006. № 6. С. 31 – 37.

121. Тюхтенева С.П. Деньги – бумага, человек – золото // Этнографическое обозрение 2009. № 2. С. 16 – 22.
122. Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009. 167 с.
123. Тюхтенева С.П. «Земля-мать» в онтологии и фольклоре современных алтайцев // Научные проблемы гуманитарных исследований 2011. №6. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/zemlya-mat-v-ontologii-i-folklore-sovremennyh-altaytsev> (дата обращения: 16.10.2016).
124. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 478 с.
125. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. М.: Весьмир, 2008. 414 С.
126. Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. Москва : Наталис, 2010. 382 с.
127. Хозяйственно-культурный комплекс Горного Алтая: трансформации и традиции (конец XX — начало XXI вв.) / Отв. ред. Н. В. Екеев, Э. В. Енчинов. Горно-Алтайск, 2016. 252 с.
128. Чихачев П.А. Путешествие в восточный Алтай. М.: Наука, 1974. 360 с.
129. Шастина Т.П. Ойротия на страницах журнала «Сибирские огни»: начальный этап формирования образа советской национальной окраины // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология, 2014. №4 (30). С.158 – 172.
130. Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1981. 183 с.
131. Швецов С.П. Горный-Алтай и его население. Барнаул, 1900. Т.1. 557 с.
132. Шерстова Л.И. Бурханизм в горном Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. с. 23 – 37.
133. Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии Сибири. Томск : Томский гос. ун-т, 2010. 285 с.

134. Шмидт С.О. “Золотое десятилетие” советского краеведения // Отечество. 1990. Вып. 1. С. 11 – 27.
135. Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. Москва: Новое литературное обозрение, 2006. 690 с.
136. Шнирельман В.А. Введение в дискуссию. Историко-этнографический музей: презентация традиции или репрезентация конструкции // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 3 – 8.
137. Шнирельман В.А. Музей и конструирование социальной памяти // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 8 – 26.
138. Шодоев Н.А. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России. Казань: Центр инновационных технологий: ТАУ, 2003. 107 с.
139. Этнические группы и социальные границы : социальная орг. культурных различий / под ред. Барт Ф. Москва : Новое изд-во, 2006. 198 с.
140. Юдин Г.Б, Колошенко Ю. А. Стратегии производства туристического опыта в малом городе: локальное сообщество и символическое конструирование в городе Мышкин // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. №5. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/strategii-proizvodstva-turisticheskogo-opyta-v-malom-gorode-lokalnoe-soobschestvo-i-simvolicheskoe-konstruirovanie-v-gorode-myshkin> (дата обращения: 06.05.2016).
141. Юренева Т.Ю. Музееведение: Учебник для высшей школы. М.: Академический Проект, 2007. 560 с.
142. Юрчак А Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 604 с.
143. Ямаева Е.Е. Мифы алтайцев // Фольклорное наследие Горного Алтая Горно-Алтайск, 1989. С. 172 – 181.
144. Яданова К.В. Несказочная проза теленгитов. М., 2006. 128 с.

145. Яданова К.В. Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: "Встреча охотника с мифическим существом". Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2013. 287 с.
146. Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013. 256 с.
147. Appadurai A. Introduction. Commodities and the politics of value // *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. P. 3 – 63.
148. Appadurai A., Breckenridge C.A. Why Public Culture? // *Public Culture*. Fall 1988. № 1(1). P. 5 – 9.
149. Appadurai A. How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India // *Comparative Studies in Society and History*. 1988. Vol. 30, No. 1. P. 3 – 24.
150. Appadurai A. *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, Minn. : University of Minnesota Press, 1996. 229 p.
151. Bennet T. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London, New York : Routledge, 1995. 278 p.
152. Bloch A. Authenticating Tradition: Material Culture, Youth and Belonging in Central Siberia // *Museum Anthropology*. 2000. № 23(3). P. 42 – 57.
153. Bloch A., Kendall L. The Work of Culture in Uncertain Times: Conversations in the Russian Far East // *Museum Anthropology*. 2003. № 26(1). P. 61 – 77.
154. Bloch A., Kendall L. *The museum at the end of the world. Encounters in the Russian Far East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 231 p.
155. Broz L. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. // *Inner Asia*. 2007. № 9. P. 291–310.
156. Broz L. Substance, Conduct, and History: “Altaian-ness” in the Twenty-First Century // *Sibirica*. 2009. Vol. 8. №. 2. P. 43–70.

157. Broz L. Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia) // *The Archaeological Encounter. Anthropological Perspectives*. St Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies (University of St Andrews), 2011. P. 263 – 297.
158. Broz L., Willerslev R. When Good Luck is Bad Fortune. Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia // *Social Analysis*. 2015. V. 56. Issue 2. P. 73 – 89.
159. Broz L., Habeck J.O. Siberian Automobility Boom: From the Joy of Destination to the Joy of Driving There // *Mobilities*. 2015. № 10:4. P. 552 – 570.
160. Clifford J. Four Northwest coast museums : travel reflections// *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display* / ed. by Karp I., Lavine S.D. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. P. 212 – 254.
161. Donovan V. “How Well Do You Know Your Krai?” The Kraevedenie Revival and Patriotic Politics in Late Khrushchev-Era Russia // *Slavic Review*. 2015. Vol. 74. №. 3. P. 464 – 483.
162. *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display* / ed. by Karp I., Lavine S.D. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. 468 p.
163. Geertz C. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York : Basic Books, 1983. 244 p.
164. Gell A. *Art and agency : an anthropological theory*. Oxford ; New York : Clarendon Press, 1998. 271 p.
165. Halemba A. *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion*. London, New York: Routledge, 2006. 222 p.
166. Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // *Sibirica*. 2003. № 3(2). P. 165–182.
167. Hirsch F. *Empire of nations : ethnographic knowledge & the making of the Soviet Union*. Ithaca : Cornell University Press, 2005. 367 p.

168. Johnson E. *How St. Petersburg Learned to Study Itself: The Russian Idea of Kraevedenie*. University Park : Pennsylvania State University Press, 2006. 303 p.
169. MacCannell D. *The Tourist. A new theory of the leisure class*. Berkeley: University of California Press, 1999. 231 p.
170. MacDonald S. *Collecting practices // A Companion to Museum Studies*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2006. P. 81 – 97.
171. *Material cultures : why some things matter / edited by Daniel Miller*. Chicago : University of Chicago Press, 1998. 243 p.
172. *Museums and communities: the politics of public culture / ed. by Karp I., Kreamer C.M., Lavine S.D.* Washington: Smithsonian Institution Press Washington, Smithsonian Institution Press, 1992. 614 p.
173. *Objects and others : essays on museums and material culture / ed. by George W. Stocking, Jr.* Madison, Wis. : University of Wisconsin Press, 1985. 258 p.
174. Oushakine S.A. *The Politics of Pity: Domesticating Loss in a Russian Province // American Anthropologist*. 2009. Vol. 108, No. 2. P. 297 – 311.
175. Plets G., Konstantinov N., Soenov V., Robinson E. *Repatriation, Doxa, and Contested Heritages The Return of the Altai princess in an International Perspective // Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2013. vol. 52. № 2. P. 73–100.
176. Ries N. *Potato ontology: Surviving Postsocialism in Russia // Cultural Anthropology*. 2009. Vol. 24. Issue 2. P. 181 – 212.
177. Santha, I., Safonova T. *Pokazukha in the House of Culture: The Pattern of Behavior in Kurumkan, Eastern Buriatia // Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2011. P. 75 – 96.
178. Spooner B. *Weavers and dealers. The authenticity of an oriental carpet." // The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. P. 195 – 235.

179. Ssorin-Chaikov, N.V. *The social life of the state in subarctic*. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2003. 261 p.
180. *The Invention of tradition* / ed. by Hobsbawm E., Ranger T. Cambridge [Cambridgeshire], New York : Cambridge University Press, 1983. 320 p.
181. *The New museology* / ed. by Vergo P. London: Reaktion Books, 1989. 230 p.

**ПРИЛОЖЕНИЕ № 1: ФОТОГРАФИЧЕСКИЕ И ИЛЛЮСТРАТИВНЫЕ
МАТЕРИАЛЫ**

Фото № 1 Фото демонстрации свадебного мужского стилизованного костюма.
Полевые материалы автора. Республика Алтай, г. Горно-Алтайск, июль 2010 года.



Фото № 2 Фото демонстрации свадебного мужского стилизованного костюма.
Полевые материалы автора. Республика Алтай, г. Горно-Алтайск, июль 2010 года.

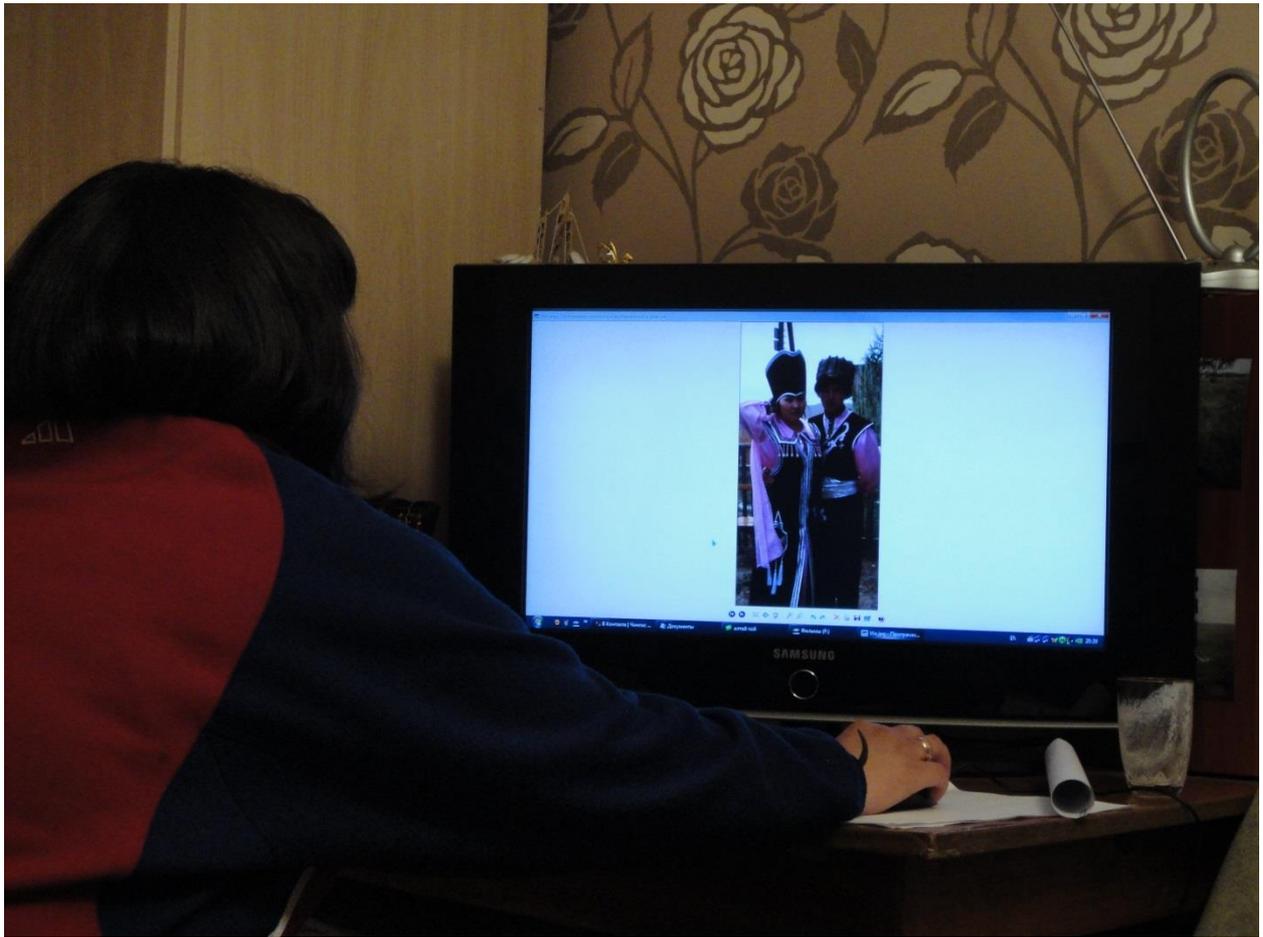


Фото № 3 Фото стилизованного национального костюма на празднике *Эл ойын*
Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Ело, Онгудайский район,
июль 2008 года.



Фото № 4 Фото стилизованного национального костюма на празднике *Эл ойын*
Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Ело, Онгудайский район,
июль 2008 года.



Фото № 5 Фото стилизованного национального костюма на празднике День города Горно-Алтайска.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, г. Горно-Алтайск, 22 сентября 2008 года.



Фото № 6.1 Страница «Книги летописи» колхоза Мухор-Тархата Кош-Агачского муниципального района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, музей с. Мухор-Тархата, декабрь 2008 года.



Фото № 6.2. Фото фрагмента экспозиции музея в с. Кулада Онгудайского муниципального района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кулада Онгудайский район, август 2008 года.



Фото № 8 Фото основного здания музея в с. Кулада Онгудайского муниципального района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кулада Онгудайский район, август 2008 года.



Фото № 9 Фото гостевого *айыла* (*чадыра*) музея в с. Кулада Онгудайского муниципального района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кулада Онгудайский район, август 2008 года.



Фото № 10 Фото каменного изваяния и реконструкции кургана во дворе музея в с. Кулада Онгудайского муниципального района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кулада Онгудайский район, август 2008 года.



Фото № 11 Фото реконструкции колесницы в Историко-этнографическом музее «Пазырык» в с. Улаган Улаганского района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Улаган, Улаганский район, июль 2008 года.



Фото № 12 Фото реконструкции многоугольного *айыла* в Историко-этнографическом музее «Пазырык» в с. Улаган Улаганского района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Улаган, Улаганский район, июль 2008 года.



Фото № 13 Фото реконструкции многоугольного айыла в Историко-этнографическом музее в с. Усть-Кан Усть-Канского района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Усть-Кан Усть-Канского района, сентябрь 2008 года.



Фото № 14 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 15 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 16 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 17 Фото старого здания кокоринского историко-этнографического музея с. Кокоря.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, декабрь 2008 года.



Фото № 18 Фото входа в музей казахов Чуйской степи с. Жана-аул.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Жана-Аул, Кош-Агачский район, декабрь 2008 года.



Фото № 19 Фото здания музея казахов Чуйской степи с. Жана-аул (капитальная пристройка этнографического отдела в форме юрты).

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Жана-Аул, Кош-Агачский район, декабрь 2008 года.



Фото № 20 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 21 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 22 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея (чтение стихов).

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 23 Фото церемонии открытия нового здания Кокоринского Историко-этнографического музея.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Кокоря, Кош-Агачский район, 12 декабря 2008 года.



Фото № 24. Фото рекламных материалов туристических музеев.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, Чемальский район, близ Кузлинской поляны, июль 2009 года.



Фото № 25 Фото входа в музей А.К. Бардина в с. Чемал, Чемальский район.
Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Чемал, Чемальский район,
сентябрь 2008 года.



Фото № 26 Фото музея «Юрта Белого шамана», Чемальский район.
Полевые материалы автора. Республика Алтай, Чемальский район,
сентябрь 2008 года.



Фото № 27 Фото здания музея хозяйства «Чуй оозы» Онгудайский район.
Полевые материалы автора. Республика Алтай, Онгудайский район,
июль 2009 года.



Фото № 28 Фото здания музея при информационном туристическом центре в с. Манжерок, Чемальский район.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Манжерок, Чемальский район, июль 2009 года.



Фото № 29 Фото здания музея у памятника Шишкову, Чемальский район.
Полевые материалы автора. Республика Алтай, Чемальский район,
июль 2009 года.



Изображение № 30 Репродукция картины Н. Чепокова.

Фото с сайта URL: <http://n-cherokov.narod.ru>. дата доступа 19 декабря 2015 года.

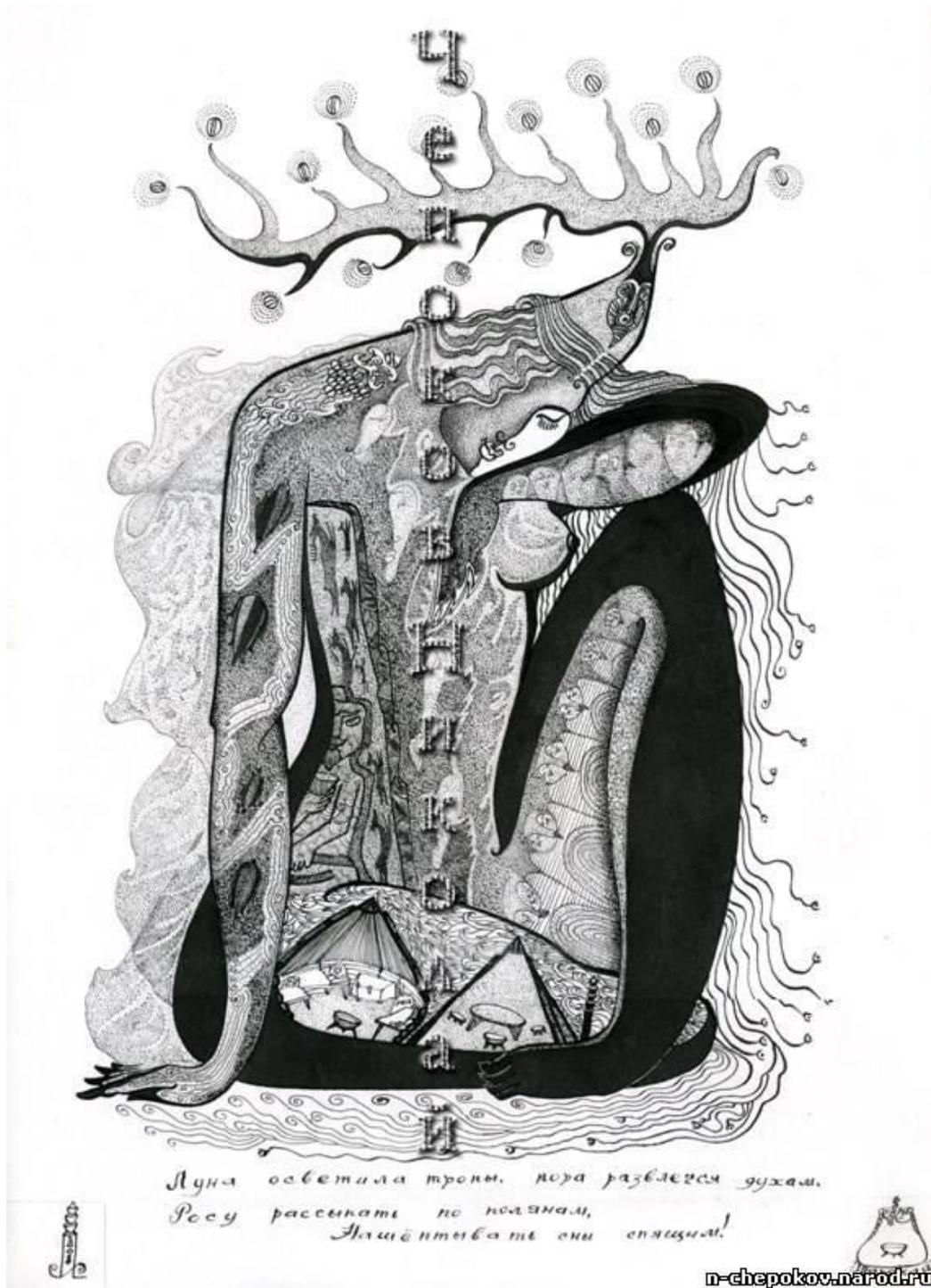


Фото № 31 Фото экскурсии в музее-айыле в с. Верх-Уймон, Уст - Коксинский район.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, с. Верх-Уймон, Усть - Коксинский район, июль 2009 года.



Фото № 32 Фото меню кафе «национальной» кухни алтайце, Кузлинская поляна, Чемальский район.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, июль 2009 года. Кузлинская поляна, Чемальский район. Август 2009 года.



НАИМЕНОВАНИЕ	ВЫХОД (грамм)	ЦЕНА (руб.)
Холодные закуски		
Салат из помидор с чесноком и орехами	150	55-00
Салат овощной витаминный	170	50-00
Салат острый с печенью	150	60-00
Салат "Чемалка"		45-00
Яйца под майонезом	150	70-00
Салат "Пабло"	150	70-00
Салат "Ток"		
Горячие блюда		
Шорпа	350	100-00
Тельхи (мясо отварное на косточке: баранина, дичь, конина, маралитина с бульоном)	100	100-00
Борщ	300/30	80-00
Бульон с рисом	200	65-00
Лагман	400/50	100-00
"Ал-санка" (мясо с домашней пельменей)	300/100	150-00
Суп по-алтайски из конины	300	80-00
Суп из белых грибов	200	100-00
Деликатесы деликатесы		
Карпа	200	160-00
Казы	200	160-00
Жюльен	200	180-00
Кан (горячая колбаса)	200	180-00
Требуза	500	300-00
Деликатес колбаса	500	
Чучура		
Деликатесы деликатесы		
Деликатес блюда	200/30	120-00
Манты	200/30	120-00
Болы	200/30	120-00
Мясо по-алтайски	250	100-00
Чайбаран (ветчина)	200	120-00
Жюльен (ветчина)	100/50	150-00
Жюльен (ветчина)	200	80-00
Пельмени (ветчина)	120	95-00
Пельмени (ветчина)	200	150-00
Мясо на кости (ветчина, баранина, маралитина)	250	120-00
Пельмени	100	120-00
Каргуз жареный	100	120-00
Деликатесы деликатесы		
Картофель (жареный)	130/20	35-00
Картофель жареный, фри, печеный, молодой	130/20	40-00
Рис отварной	130/20	35-00
Салатный (картофель, овощи, капуста)	150	40-00
Спагетти	130/20	40-00

Фото № 33 Фото меню кафе «национальной» кухни алтайце, Кузлинская поляна, Чемальский район.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, июль 2009 года. Кузлинская поляна, Чемальский район. Август 2009 года.



Изображение № 34 Слайд презентации торгового знака Республики Алтай
 Опубликовано в открытом доступе в материале «Республика Алтай обзавелась
 брендом» // Новости Горного Алтая. Новости Республики Алтай: политика,
 экономика, туризм, спорт. 2009. 01 дек. URL: [http://www.gorno-
 altaisk.info/news/5383](http://www.gorno-altaisk.info/news/5383) (дата обращения: 05.04.2016).



- ◆ Форма знака символизирует горный рельеф республики и самую высокую гору Сибири - Белуху, богатство природных ресурсов Горного Алтая.
- ◆ Треугольная форма отражает традиционную форму жилищ древних алтайцев - чум, крытый полосами бересты или лиственничной коры - аланчик с распахнутым входом - символизирующий гостеприимство народов Горного Алтая.
- ◆ Логотип написан авторским шрифтом, по мотивам письменности санскрита оказавшего влияние на культуру Юго-Восточной и Центральной Азии.
- ◆ Логотип и знак разработаны с учетом всех норм современного логотипостроения:
 - масштабируемость (при изменении размера логотипа сохраняется его узнаваемость)
 - читаемость в монохромном использовании (в один цвет для передачи факсимильных сообщений).
- ◆ Сохраняется узнаваемость при написании латинскими буквами.



Изображение № 35.1 Конкурсный проект архитектурного конкурса «5 фасадов архитектуры», 2011 год. Современное прочтение «традиционного» алтайского *аила*. Автор А. Сумачаков.

Опубликован в открытом доступе на странице Анатолия Сумачакова на интернет-сайте www.myhome.ru. URL:<http://www.myhome.ru/users/A3deziqn/project/4/750> (дата доступа 10.05.2016).



Изображение № 35.2 Конкурсный проект архитектурного конкурса «5 фасадов архитектуры», 2011 год. Современное прочтение «традиционного» алтайского *аила*. Автор А. Сумачаков.

Опубликован в открытом доступе на странице Анатолия Сумачакова на интернет-сайте www.myhome.ru. URL: <http://www.myhome.ru/users/A3dezign/project/4/750> (дата доступа 10.05.2016).

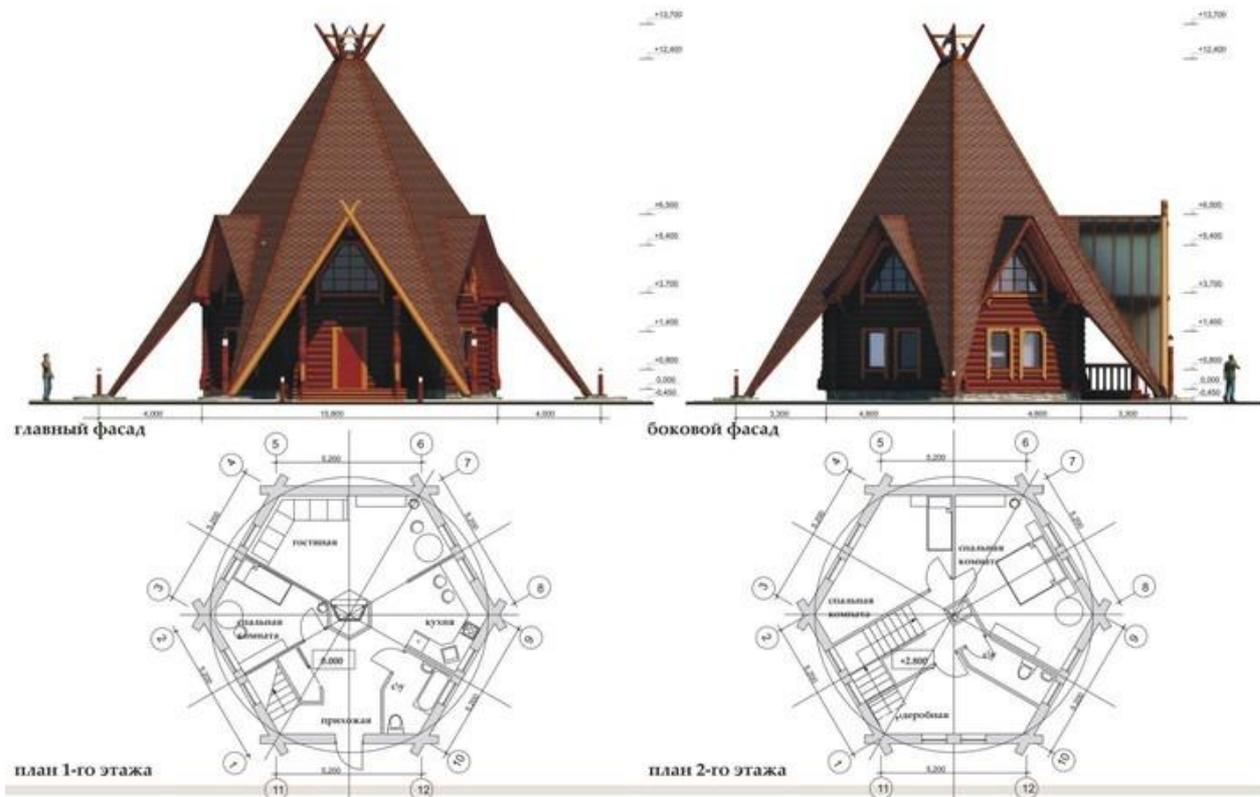


Фото № 36 Фото административного здания туристической базы в районе с. Боочи Онгудайского района.

Полевые материалы автора. Республика Алтай, Онгудайский район, июль 2007 года.



Изображение № 37 Рисунок Г.И. Чорос-Гуркина «Орнамент на фарфоровых тарелках».

Из книги Еркинова Р.М., Гончарик Н.П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина. Горно-Алтайск, 2014. С.69.



Изображение № 38 Реконструкция расположения *жайыков* в музее-айыле в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района (вверху) и «домашнем» айыле С.Б. Чальчиковой (внизу), по полевым материалам автора 2009 года.

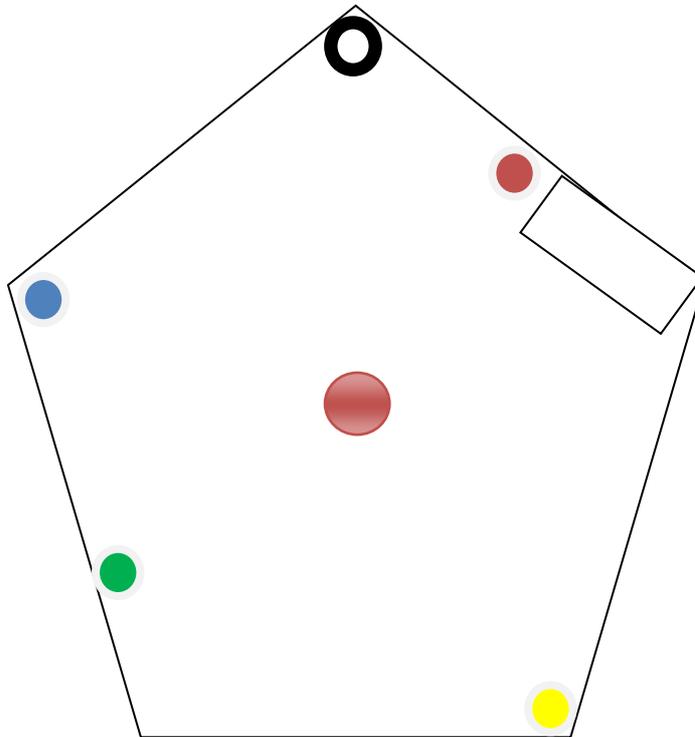
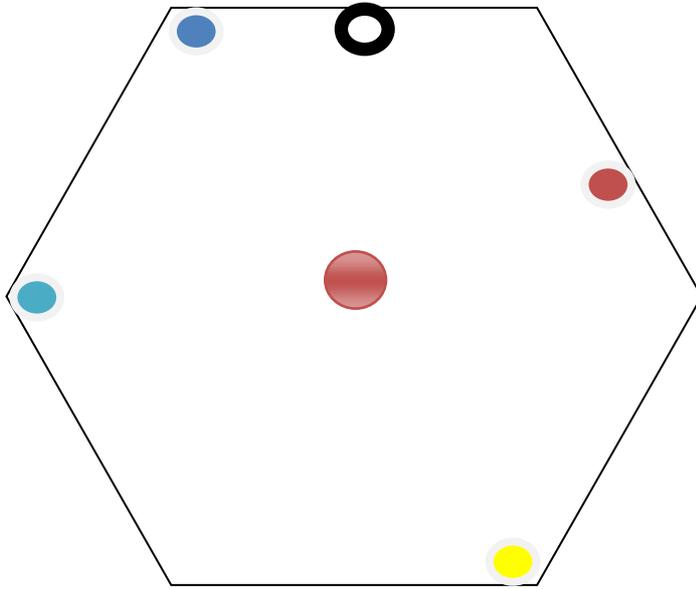


Фото № 39 Фото части экспозиции музея хозяйства Чуй-Оозы в Онгудайском районе. В центре дальней стены находится *манжаак*, спрятанный под белой занавеской.

Полевые материалы автора. Онгудайский район, июль 2009 года.



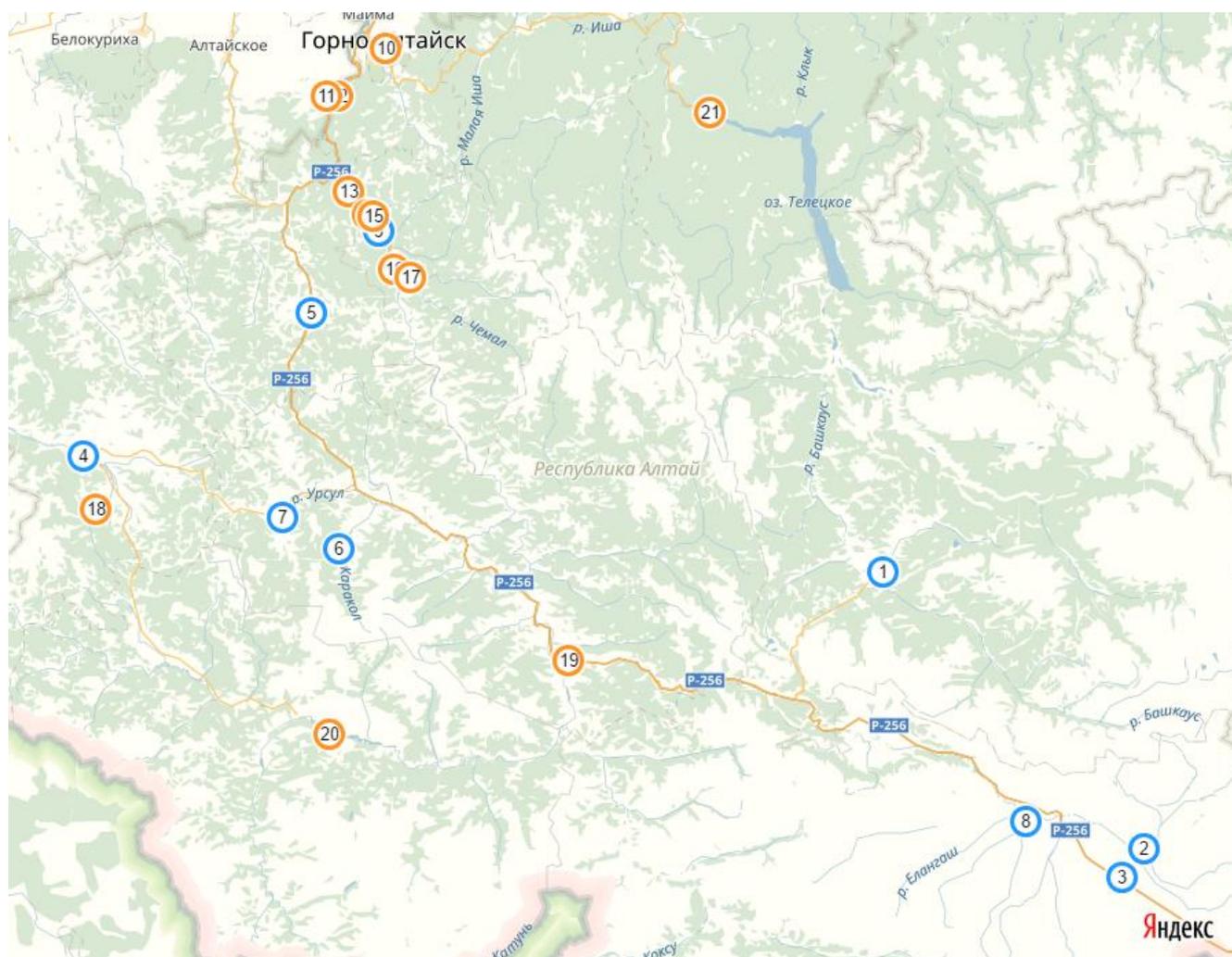
Фото № 40 Стоянка в урочище Кок Озёк, Кош-Агачский район.

Полевые материалы автора. Урочище Кок-Озек, Кош-Агачский район, июль 2007 года.



ПРИЛОЖЕНИЕ № 2 КАРТЫ

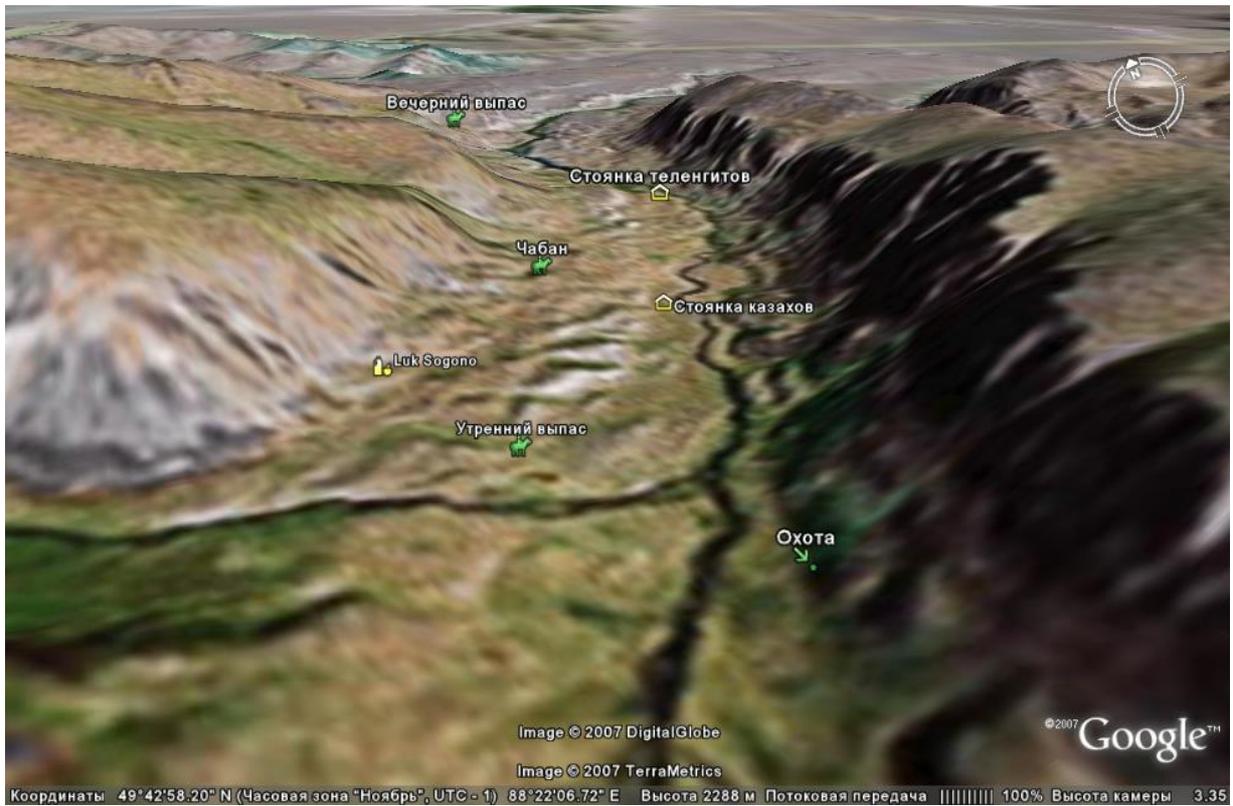
Карта № 1 Карта муниципальных и частных музеев Республики Алтай по состоянию на 01 января 2010 года. Составлена по полевым материалам автора. Синим цветом отмечены муниципальные музеи, оранжевым цветом отмечены частные музеи.



1. Историко-этнографический музей «Пазырык» в с. Улаган, Улаганский район;
2. Историко-этнографический музей в с. Кокоря, Кош-Агачский район;
3. Музей казахов Алтая в с. Жана-Аул, Кош-Агачский район;
4. Краеведческий музей им. Шодоева в с. Усть-Кан, Усть-Канский район;

5. Краеведческий музей в с. Шебалино, Шебалинский район;
6. Краеведческий музей в с. Кулада, Онгудайский район;
7. Краеведческий музей в с. Ело, Онгудайский район;
8. Краеведческий музей в с. Мухор-Тархата, Кош-Агачский район;
9. *Айыл* в музее Чорос-Гуркина в с.Анос; Чемальский район
10. Музей «Улалинская стоянка», г. Горно-Алтайск;
11. Музей М. Каланакова, Майминский район;
12. «Музей алтайской культуры» в с. Манжерок, Майминский район;
13. Музей русской куклы «Десятиручка» в с. Чепош, Чемальский район;
14. Галерея в с. Аскат, Чемальский район;
15. Музей «Юрта белого шамана», Чемальский район;
16. Алтайский центр - музей А.К. Бардина, с. Чемал, Чемальский район;
17. Музей Казахов, Кузлинская поляна, Чемальский район;
18. Музей Н. Шодоева в с. Мендур-Соккон, Усть-Канский район;
19. Музей хозяйства «Чуй оозы», Онгудайский район;
20. Музей-*айыл* в с. Верх-Уймон, Усть-Коксинский район;
21. Музей «*Эрми-таш*» в с. Артыбаш, Турочакский район;

Карта № 2 Реконструкция плана стоянки урочище Кок Озёк, Кош-Агачский район, по полевым материалам автора 2007 года.



Карта № 3 Реконструкция структуры перекочевков семьи Тутмановых по сезонам, Кош-Агачский район, по полевым материалам автора 2007 и 2008 года.

