

ОТ ИЗОБРЕТЕНИЯ ТРАДИЦИИ К ЭТНОГРАФИИ ГОСУДАРСТВА: ПОДКАМЕННАЯ ТУНГУСКА, 1920-Е ГОДЫ

Н.В. Ссорин-Чайков

Этнографические материалы советского времени часто исследуются как случай распространенной и уже хорошо документированной историками и антропологами «изобретения традиции». В самом деле, этнография играет важную роль в процессе создания устойчивого образа того, «как было раньше» в социальной и музейной перспективе империй, национальных государств и этнических движений. Моей целью в этой статье является смещение фокуса исследования этнографии от «изобретения традиции» к новой проблематике антропологии государства. На этнографических материалах о Севере Сибири середины 1920-х годов в статье рассматривается социальная жизнь государства, которая в 1920-е годы принимает форму научной и реформаторской экспедиции. Меня интересует создаваемая или «изобретенная» в ходе этих поездок традиция, но в большей степени техника ее создания – те текстуальные и политические приемы, которые характеризуют социальную организацию и этнографии, и государства на Севере тех лет. Статья рассматривает диффузию государственных отношений, в которых эта техника использовалась, и основана на микроисторическом анализе архивных материалов Комитета Севера – обсуждения «Временного положения об управлении туземных народностей и племен Северных окраин» 1926 года и проектов земельно-водного устройства этих народностей на расширенном пленуме Комитета в 1928 году.

На фотографии, сделанной в 1926 году на берегу реки Подкаменная Тунгуска, притоке Енисея, Иннокентий Суслов, этнограф и председатель Красноярского отделения Комитета Содействия Народам Северных

Переработанный вариант главы из книги «Социальная жизнь государства на Севере Сибири» [Ssorin-Chaikov, 2003].



Ил. 1. «Все участники суглана в Байките танцуют эвенкийский национальный танец йохор» (1926 год) ¹.

Окраин при ВЦИК СССР (далее – Комитет Севера), запечатлел участников эвенкийского традиционного танца (Ил. 1). В 1970-х годах Суслов передал эту фотографию и некоторые другие полевые материалы музею в Туре, административном центре Эвенкийского автономного округа. Суслов сопроводил снимок комментариями, которые также хранятся в музейных архивах, и из которых мы узнаем, что «круговой танец» ёхорье исполнялся по случаю общинных собраний кочевых родов эвенкских охотников и оленеводов. Завершая свои комментарии, Суслов отмечает, впрочем, что это фото не является «этнографически правдивым»:

На Байкитском снимке есть некоторое искажение этнографической правдивости танца «йохор» или «осухай» (по-якутски ²): не убрана брезентовая палатка, и фигура М. И. Ошарова находится в центре хоровода. Он [Ошаров] начал по моей просьбе этот «йохор» и не слышал моей просьбы уйти из центра включиться в хоровод. А кричал я ему с вершины березы, откуда и сделал этот уникальный снимок. Поэтому фотограф Музея этнографии народов СССР [в Ленинграде] товарищ Гричихин по моей просьбе убрал с негатива и брезент, и фигуру Ошарова. Получился негатив этнографически правильный... Этот снимок сделан мною с верхушки высокой березы, где я был скрыт ветвями, июнь 1926 года, Байкит [Курсив мой. – *Н.С.-Ч.*] ³.

¹ Цитата автора снимка по материалам фонда И.М. Суслова, КМЭАО, фотография 54.

² Здесь и далее в цитатах – орфография и синтаксис оригинала.

³ КМЭАО. Ф. И.М. Суслова, фотография 54.

Предметом данной статьи является «этнографическая правильность» в том виде, как она понималась в советской этнографии тех лет. Данный снимок и комментарии – это один из ярких примеров того, какими приемами эта правильность достигалось. Убирается брезентовая палатка – предмет слишком «современный» и не соответствующий образу традиций культуры. Но главной мишенью редактирования являются видимые в оригинале приметы постановочности самого события. И когда изменения вносятся в негатив – когда Ошаров удаляется из центра круга – взгляду предстает как бы спонтанное действие.

С какой точки зрения происходит это редакторская правка реальности? Какова перспектива, в которой эта «этнографически правильность» работает, то есть используется как факт?

В данном случае эта точка зрения одновременно и чисто описательная, и преобразовательная. В поле ее внимания не просто этнографические факты, но и новый общественный строй. Когда Суслов сплавлялся вниз по Подкаменной Тунгуске в 1926 году, целью его путешествия был не только сбор этнографического материала, но и, в первую очередь, создание институтов местного самоуправления – «родовых советов» – в соответствие с только что принятым Временным положением ВЦИК и СНК «об управлении туземных народностей и племен Северных окраин». Комитет Севера, который представлял Суслов в этой поездке, с 1924 по 1935 годы формировал политику советского государства по отношению к народам Севера, включая выработку Временного положения и его реализацию. Суслов организовывал эти родовые советы и выдавал членам их правления удостоверения личности (Ил. 2.).

Как соотносились этнографическая и преобразовательная перспективы в экспедиционной практике Комитета Севера? Как понимать этнографически иерархии между преобразователями и преобразуемыми (типичными для советского строя) в их отношении к иерархиям между исследователями и исследуемыми – этнографами и их информантами? Экспедиция и соединяла обе перспективы в единое целое, и разделяла их. Они разделялись по принципу исторической динамики: «первый снимок – нетронутая традиционная культура, второй – советское строительство»; сначала изучить, потом реформировать. Но они при этом составляли и единое целое, как бы накладываясь друг на друга, поскольку задачей Комитета было создать советские институты таким образом, чтобы они органически соответствовали общинным и эгалитарным традициям народов Севера. Реформаторы исходили из того, что первобытная социальная организация эвенков и других народов Сибири по сути уже была социалистической. Требовалось «всего лишь» преобразовать первобытный коммунизм в научный коммунизм. Таким образом, институты управления 1920-х годов должны были быть такими же «этнографически правильными», как и описания традиционного общества. Ниже

Перечень лиц,
получивших удостоверение личности
после суглана 23, 24, 25 и 26 июня 1926
года на устье р. Байкит при впадении
ее в р. Подкаменная Тунгуска

/ Байкитский районский
Совет /

Фамилия, имя и отчество (разные варианты)	Должность	№ 18 490- Сибирь, регион	Роспись в научном
1. Кошурник, от. ч. е. Михаил Акимович Тамуль (Куркопань)	Председатель районного Совета	109	
2. Нюйнова. Тимо- фей Семенович (Кордунь)	Зам. Председ. районного Со- вета	110	
3. Шрона, от. ч. е. Игорь Иванович Мякиши (Машонь)	член районного Совета	111	
4. Боргой, от. ч. е. Василий Егорович Ленчама (Кордунь)	научный в т. ч. радио- лого Советского и районного исполнительного	112	
5. Дворуд, от. ч. е. Михаил Дмитриевич Кува- ренко Александров (Куркопань)	районный Сурь	113	
13 26/6 26 Байкит	Удостоверения выданы: Председателем Коркопаньского районного Совета Куркопань		

Ил. 2. «Перечень лиц, получивших удостоверения личности после суглана 23, 24, 25 и 26 июня 1926 года на устье р. Байкит при впадении ее в р. Подкаменная Тунгуска»¹

¹ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 23. Л. 44.

я называю это «этнографическим принципом» социальных реформ. Реформы Комитета Севера в этом смысле можно считать антропологической деятельностью, а его антропологию – реформаторской.

Для культуры «современности» или «модерна» России двадцатого века характерно такое понимание, что общественная жизнь и общественные науки составляют единое целое познания и познаваемого. Реальности, изучаемая и создаваемая, начиная от советских институтов и включая постсоветскую социальную политику, пересекаются в некоем идеальном сообществе, построенном на научных основах. При этом реальная политика и реальное использование знания могут быть очень далеки от утопической модели, которая в этих представлениях нередко существует с неким «золотым веком» жизни общества, когда такое единство уже было, или, как счастье, было так возможно. И если утопия сообщества, построенного согласно науке, представляет собой воображаемое будущее, то эта точка в прошлом – своеобразная «утопия наоборот», или «ретротопия», по выражению Иштвана Рева [Rev, 1998]. Именно такой ретротопией и кажется деятельность Комитета Севера. Картина редактирования и прямого преобразования реальности с целью получения этнографической подлинности, выступающая предметом данной статьи, находится в противоречии с репутацией этого Комитета в российской этнографии. В целом, советская политика по отношению к народам Сибири считается вмешательством в их жизнь в целях модернизации и контроля. Органы советской власти и коллективные хозяйства представляются искусственно насаждаемыми сверху. В этом контексте институты, созданные Комитетом Севера в 1920-е годы, кажутся учитывающими или, по крайней мере, пытающимися учитывать местную культурную специфику [Пика, Прохоров, 1994. С. 30, 49–53; Федорова, 1997. С. 338–343; Карлов, 1992. С. 3–13; Слезкин, 2008].

В этой статье я предлагаю иной взгляд на деятельность Комитета Севера. Прежде всего, я считаю, что ее нельзя считать подобным исключением. Как я покажу ниже, этнографическая правильность институтов советской власти создавалась представителями Комитета такой техникой редактирования и избирательного видения, которая очень похожа на редакцию фотографии Сулова, а участие местного населения в этих институтах было не менее инспирированным и постановочным, чем в более поздних и более знакомых исследователям советскости сельсоветах, колхозах и совхозах.

Но дело не только в этом. Моей целью вообще не является изобличение неподлинности или постановочности. Я исхожу из более широкой посылки, что любой этнографический факт избирателен и любая реальность избыточна по отношению к этому факту. В данном конкретном случае мы имеем сочетание этнографической ретротопии – видения того, «как было раньше» (для репрезентации чего постановочность

была совершенно приемлема) – с видением того, «как должно быть» в будущем. – Это своеобразный социалистический реализм этнографического видения. Снимки, институты и «этнографически правильность» 1920-х годов интересна для меня тем, как в них отражаются отношения, которые эта перспектива *создает* [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]. С одной стороны, мы видим здесь «изобретения традиции» [Hobsbawm and Ranger, 1983] – создание образа того, «как было раньше» в перспективе этнографической и музейной. Это один из случаев очень распространенной и уже хорошо документированной историками и антропологами практики «изобретения традиции» в советском обществе. Моей целью в этой статье является смещение фокуса истории этнографии от «изобретения традиции» к этнографии государства. Я рассматриваю социальную жизнь этой этнографической подлинности как зеркальное отражение социальной жизни государства, которая в 1920-е годы принимает форму научной и реформаторской экспедиции. Меня интересуют не только сама создаваемая или «изобретенная» традиция, сколько техника ее создания – текстуальные и политические приемы, а также диффузия тех государственных отношений, в которых эта техника использовалась.

Какова проблемная область этой этнографии государства? И какова эта проблемная область в отношении к тем подданным империи, которые традиционно считались живущими вне прочных и глубоко принимающих государственных структур? Такая «жизнь вне» – жизнь подданных государства, но подданных безгосударственных – являет своеобразную точку зрения на государство через его предел, «край» (окраины) и инаковость [Ssorin-Chaikov, 2003]. Предел государства и жизнь за этим пределом в данном случае исследуется как государственная категория. В этом подходе я опираюсь на традицию девятнадцатого века – так называемой государственной школы исследований (о ней – ниже), которая выделяет обычное право и «языки империй» как одну из форм существования такой государственности. Эти наблюдения более чем столетней давности звучат сегодня удивительно современными в антропологии, проявляющей все больше интереса к исследованиям государства, которое понимается не просто как набор институтов, но и как культура и дискурс [Corbridge, 2005; Gupta, 1995; Mitchell, 1999; Navaro-Yashin, 2002; Ssorin-Chaikov, 2003; Taussig, 1997]. В 1920-е годы мы видим начала тех форм огосударствления жизни коренных народов Сибири, которое достигает кульминации в позднесоветское время, когда «охотник» или «чумработница» становятся формой государственного трудоустройства – да и государство вообще принимает особую и, как видно с позиций сегодняшнего дня, переходящую форму тотального трудоустройства. С чего это огосударствление начинается? Какова специфика государственных форм 1920-х годов?

С одной стороны, для данного периода важно, что государство существует в форме «перекочевков» или экспедиций, таких, как поездки Сулова, которые пересекаются с маршрутами перекочевков эвенков в точках, где воплощается практика новой государственности. Как будет показано в заключительной части статьи, органы советской власти представляли существовать, как только реформаторы покидали данный район, и возобновлялись во время следующей поездки. Подобная кочевая форма государства характеризует и «наезды» сотрудников внутренних дел, которые производили аресты кулаков и шаманов в конце 1930-х годов. Эта форма сохраняет стабильность до периода укрупнения, что происходит после Великой Отечественной войны.

С другой стороны, – и это главный фокус данной статьи – государство как отношение принимает форму знания, причем не просто информации о размерах населения или поголовья оленей, а знания о природе социальных отношений и экономики народов Севера, которое в процессе государственного строительства вырабатывает и себя концептуально и эмпирически. Таким образом, это исследование государства смыкается в данном случае с «антропологией антропологии», в которой конструирование этнографической подлинности и отношения власти между этнографами и объектами их изучения является одной из центральных проблем. Но здесь важно иметь в виду, что этнографы здесь не просто государственные служащие. Они так же, как и народы Севера, находятся и внутри, и вовне государственных отношений. Специфика этого бытия «вовне» состоит в том, что дистанцирование от форм государства, существовавших в данный исторический момент, происходило как уход в пространство мыслимых форм – в пространство представлений о том, каким государство должно быть. Я предлагаю рассматривать этнографические материалы как такое «место» дистанцирования и воображения, где на несколько предложений описания вещей «так, как они есть» приходится как минимум страница, посвященная тому, «как было», и еще одна о том, «как должно быть». Например, это касается утопических идей об органическом соответствии государственных форм традициям народов Севера. Эти идеи живут в среде, которая простирается за пределы собственно государственных учреждений. Но эти идеи суть также и особая дискурсивная форма существования государства.

Статья строится по следующему плану. Вначале я рассмотрю заметки экспедиции Сулова на Подкаменную Тунгуску в 1926 году как окно в социальную жизнь этой этнографической перспективы. Далее я обращусь к тем этнографическим дискуссиям, которые стояли за наиболее интересными документами Комитета Севера – за «Временным положением об управлении туземных народностей и племен Северных окраин» 1926 года и обсуждением земельно-водного устройства этих народностей на расширенном пленуме Комитета Севера в 1928 году. В заключи-

тельной части статьи я «возвращусь» на Подкаменную Тунгуску для того, чтобы задаться следующим вопросом: если отражение жизни такой, «как она есть», в этнографической и преобразовательной практике того времени следует считать не столько отражением, сколько созданием социальной реальности, то какова эта создаваемая реальность? Каковы социальные взаимоотношения и иерархии, создаваемые при помощи таких практик наблюдения, описания и надзора?

Родовые советы на бумаге

В экспедиционных материалах Сулова большое место отведено созданию новых органов власти. Эти тексты организованы по той же логике, что и вышеупомянутый этнографический снимок. Изображение создаваемых им местных советов также отредактировано, и фигура преобразователя – самого Сулова в данном случае как главного инициатора происходящего – также устранена с первого плана, как и фигура этнографа удалена со сделанного им этнографического снимка эвенкийского хоровода. Рассмотрим отчет о родовом собрании (*суглане*) на Стрелке-Чуне, фактории на Подкаменной Тунгуске выше Бакинта, который Сулов провел в 1926 году. Этот отчет появился в журнале «Советский Север» как образец для организации кочевых и родовых советов тайги и тундры. Обратите внимание на социальную геометрию этого собрания, которая, так же, как этнографический снимок традиционного танца, представляет собой круг. Здесь круг обозначает и коллективное собрание, и родовую общину в целом. Сулов находится в его центре, но одновременно как будто вовне его, наблюдая за собранием со стороны, как бы представляя его как замкнутое сообщество в поле своего зренья:

Делегаты тунгусского суглана уселись кружком на таежной поляне. Председатель Комитета Севера [Сулов] сел в середину, прочел Положение [«о туземных советах»], разъяснил его пункт за пунктом и поставил на обсуждение.

За триста туземцев впервые спросили, как они хотят управляться...

Вечером того же дня, как закончился суглан, стали водить хоровод. Во время хороводной игры тунгусы обычно поют по очереди песни. Слова песни поет один, а все хором поют припев. Такова тунгусская игра «ёхорьё»...

В песне пелось о том..., насколько сильнее «ученые» русские «темных» тунгусов... Один из певцов затянул о начале светлых дней, когда у тунгусов тоже будет своя школа и тунгусы перестанут быть темными...

Дошла очередь петь и до шамана Баркауля. Его искусство петь известно по всей [реке] Чуне [притоке Подкаменной Тунгуски].

Все старательно прислушиваются к голосу шамана. И «Большой русский начальник», только что проведший первый суглан на Чуне, первый [советский] суглан на Чуне, слышит с радостью из уст шамана,

почитаемого в округе, оценку всех постановлений суглана. Оценка эта в высшей степени благоприятна...

И Сулов записал в своем дневнике: – «Баркаул в песне рассказывает тунгусам всё, что говорилось и решалось на суглане. Ах, если бы был фонограф. Сколько здесь слышишь правдивых, здоровых, искренних оценок всех тех мероприятий, которые мы проводим у туземцев» («Двадцать дней на Чуне» – рукопись Сулова) [Леонов, 1929. С. 221–224].

Интересно то, что здесь происходит объективизация видения, которое как бы не имеет автора – это «Реальность» с большой буквы. Не удивительно, что этой публикации Сулов говорит о себе в третьем лице («Председатель Комитета Севера сел в середину, прочел Положение»), хотя отчет, приведенный здесь, был написан им самим. Сулов сам вел протокол заседания, но и из протокола мы не можем точно сказать, где был он сам во время собрания или какую роль он играл. По тексту протокола, хранящегося в архиве Красноярского Края ¹, он не руководил собранием; вместо описания своей роли, он перечисляет местных активистов-эвенков. В одной из более поздних публикаций Сулов упоминает, что его избрали в президиум собрания по предложению одного из эвенкийских старейшин [Сулов, 1980. С. 60]. Но в самом протоколе мы обнаруживаем, что он был «всего лишь» одним из выступающих, просто «включившимся в хоровод», если говорить на том языке, которым он описал фотоснимок хоровода.

Симметрия этнографической и преобразовательной перспективы подчеркивается здесь еще и размышлениями Сулова о подходящей аудитории для этого спектакля. Читатели журнала «Советский Север» наблюдают за тем, как Сулов наблюдает и фиксирует аутентичность новой власти. И вот что он пишет об аудитории «этнографически правильной», то есть уже отредактированной фотографии «йохора» эвенков:

Туринский окружной музей может заказать в Ленинграде увеличенную 30 x 40 [сантиметров фото] «йохор» в нескольких экземплярах. Эта фотокартина может быть украшением Туринского музея, партийных и советских учреждений и лучших школ округа ².

Можно сказать, что аудитория самого изображения, а не изображенное собрание или танец эвенков, здесь и является объектом советизации. Советская идентичность этой аудитории поддерживается обеими практиками – чтением статьи и разглядыванием фотографии.

Рассмотрим теперь не социальную геометрию означающего (репрезентации), а означаемое – то, что репрезентировалось. По «Временному положению об управлении туземных народностей и племен

¹ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 23. Л. 36.

² КМЭАО. Ф. И.М. Сулова, фотография 54.

Северных окраин» и родовые советы, и этнографические описания традиционной социальной структуры строились согласно родовой общинной организации народов Севера. В протоколах советских собраний на Подкаменной Тунгуске Суслов не забывает подчеркнуть, что их участники представляют «кровные роды». Он подчеркивает в своем полевом дневнике, что роды Чемдаль, Куркагир и Панкагир, члены которых съехались, чтоб сформировать Чунский совет, «не административные управы, а кровные роды, родоначальниками которых являются тунгусы Чамдоли, Курга и Панка», и что первые два являются местными на Подкаменной Тунгуске и «живут дружно, выдавая дочерей замуж за родичей из одного рода в другой». Панкагиры, впрочем, считаются чужими, так как они присоединились к ним относительно недавно, мигрировав с реки Нижней Тунгуски к северу от Подкаменной. Для Суслова это было причиной их «подлинных» («этнографических») различий, и потому, как он считал, роду Панкагир следовало создать совет отдельно от двух других¹. В списках членов правления родовых советов Суслов обязательно ставит в скобках родовое имя после имени и фамилии данного человека (Ил. 2).

Впрочем, как и на фото традиционного танца, такое органическое понимание советского строительства требовало вмешательства в «негатив». Эвенкийские кровные роды были давно интегрированы в так называемые «административные роды», или «родовые управы», созданные царскими властями в целях выплаты пушной подати. К примеру, в прошлом всем трем родам Панкагир, Куркагир и Чемдаль надлежало вместе выплачивать пушную дань в Кежме, русском селе на реке Ангара, и, таким образом, все три образовывали единую «Кежмскую волость», что было основой общей местной идентичности этих эвенков в этом податном колониальном контексте. Да и сама «кровная» родовая идеология была под контролем местной элиты, состоящих из богатых оленеводов, посредников в пушной торговле и бывших «князей», назначенных управлять административными родами и собирать меховой налог. Именно этот административный слой местных социальных отношений, а также имущественное расслоение и считались тем налетом современности, от которого традиционная родовая организация должна была быть очищена подобно тому, как современные предметы могли быть удалены с фотографии традиционного танца.

Интересно отметить то, что с точки зрения советских этнографов и чиновников решение этой проблемы – зачистка традиционной социальной организации от элементов современности – также должно было «органически» исходить от самих членов родовых общин. Так и происходит – хотя, заметим, не в реальности, а в историческом романе Жореса

¹ ККМ. О/ф 8119 – 1/ Пл. 286. Тетрадь 9.

Трошева, который написан о Михаиле Ошарове – о том самом зачинателе танца «йохор», которому Суслов кричал с березы, чтоб тот ушел из центра круга и включился в хоровод. Роман посвящен ранним советским реформам среди эвенков Подкаменной Тунгуски. Персонаж этого произведения, пожилой эвенк Гирманча выступает на одном из таких собраний и говорит о том, как новая жизнь будет, по сути, соответствовать древним эвенкийским традициям. На собрании Гирманча Ошаров и другие активисты агитируют за новую жизнь, за родовые советы и за совместный выпас оленей («элементарную кооперацию»), в то время как богатые оленеводы («князья», «кулаки») возглавляют оппозицию:

Сила кулака в нищете пастухов. Куда деваться человеку, если князь обещает оленя за работу? Давным-давно, однако, существовал хороший обычай – совместный выпас. Или вы забыли? Да, молодежь уж не помнит. Богатые князья кричат: «Мы все родственники. Для нас существует нимат, закон родовой взаимопомощи». Как мы можем так долго раздумывать, когда князья сами попирают древние законы? ... Пастбища находятся в их «родовом владении»... И эти князья не глупы: если бы практиковался совместный выпас, у них было бы меньше пастухов. Им нужны маленькие стада бедных хозяйств. Следить за стадами – значит не охотиться. Нет меха – значит есть долг перед князем. Нет меха – значит есть новые пастухи для его стада, новые работницы для его жилища – жены [бедняков]. Вот как они понимают взаимопомощь! [Трошев, 1981. С. 65]

Гирманча сплевывает в гнев и задает собранию вопрос, «не возвращают ли нас новые законы к старому обычаю совместного выпаса». Таким образом, он подводит присутствующих на собрании к мысли о том, что именно новые советские институты следуют традициям родственной взаимопомощи (нимату), а вовсе не те отношения, которые кажутся «родственными», но в центре которых находятся местные богатеи. В этих словах мы видим различие между «древними» эвенкийскими традициями и их недавнее присвоение в угоду местным князьям и кулакам, характерное для колониальной эры. Подвергая эти присвоения политической «редакторской правке», отслаивая и «отчуждая» их, реформаторы воссоздают «старый уклад» в его исконной форме, в то же время создавая базу для советских институтов.

«Этнографический принцип»

Эти люди [народы Сибири] накопили *опыт тысячелетий*... это есть быт, образовавшийся путем *естественного отбора*... И в данном случае мы имеем *органический подход*, действительно *основанный на жизни*. Мы берем то, что образовалось путем естественного отбора, путем жизни, путем экспериментов тысячелетий... в виде того роста, того права и динамики, которую мы не ломаем, но из которой мы

будем выводить то, на чем мы будем основывать будущее этих окраин [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]¹.

Это высказывание одного из членов Комитета Севера на пленуме в 1928 году иллюстрирует то, что можно назвать «этнографическим принципом» ранних советских реформ – оставшуюся утопичной, но авторитетную идею опоры на опыт, отраженный в культуре народов Севера, в строительстве нового общества и государства.

Эту опору можно считать этнографической, поскольку этнография предоставляет собой ту призму, через которую данный культурный опыт транслируется в новую жизнь. Но здесь моделируется не только опыт, но и сама этнография, которая в данном примере проговаривается через призму биологии. Термины «выведение» и «органическая» опора на опыт отсылает к селекционированию, а «естественный отбор» – к биологической и культурной эволюции. Эти эволюционные идеи были легко переводимы и на язык классовой структуры нового общества и, соответственно, марксистской антропологии. Поскольку сибирские охотники и оленеводы принадлежали к самым бедным слоям царской империи, они были как бы естественными союзниками рабочего класса. А будучи наиболее эволюционно «отстающими», они являлись и наиболее социалистически ориентированными.

Здесь звучит эхо суждения Льюиса Генри Моргана о том, что «придет время, когда... человеческий разум добьется превосходства над [частной] собственностью», и что этот исторический момент «станет возрождением, в более высокой форме, свободы, равенства и братства древних родов» [Morgan, 1963. P. 561–562]. Хорошо известно использование этнографии в советской национальной политике, в частности, в создании нового административного деления бывшей Российской империи на республики и автономные округа. Однако именно поскольку Сибирь занимает такое привилегированное место в антропологии опыта «тысячелетий, образовавшегося путем естественного отбора», этнографическая карта, на основании которой должно было строиться новое общество, была гораздо более детальной, чем карта национальных автономий. Она включала в себя уровень местных советов и коллективных хозяйств. Родовые советы должны были существовать внутри этнических автономий, а генеалогическое родство, как их основание, было одновременно и «элементарной частицей» общей национальной идентичности. Именно на уровне родовых советов и должна была происходить трансляция тысячелетнего эволюционного опыта в социализм.

Но прежде чем рассмотреть более подробно этнографическое моделирование социализма на Севере, рассмотрим моделирование самой эт-

¹ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 279. Л. 141.

нографии. Остановимся подробнее не на «эволюции» и «биологии», а на академической и политической традиции «органического» или крестьянского социализма, на этнографическом наследии народничества, которое также прочитывается в этих документах. Создание советской школы этнографии обычно понимается как точка пересечения эволюционной мысли, в особенности, в версии Льюиса Генри Моргана и Фредерика Энгельса, и традиции, восходящей к романтическому национализму девятнадцатого века. Но народничество и его интеллектуальная генеалогия выходят за пределы как классической эволюционной мысли, так и идей о культурной уникальности и народности в романтическом национализме. Эхо этой традиции в дискуссиях и полевых материалах Комитета Севера – это любопытный факт культурной биографии народничества, который оказывается живым в научной практике этнографов и реформаторов 1920-х годов много лет после его заката как политической программы.

Отсылка к народническому этнографическому опыту в 1920-х годах происходит, конечно, не через тексты самих народников, а через высказывания Маркса, например, в его письме 1881 года Вере Засулич о том, что кризис капиталистической системы приведет к возврату современных обществ к «архаичному типу общинной собственности, или, цитируя американского писателя [Моргана. – *Н.С.-Ч.*], ...новая система, к которой склоняется современное общество, станет возрождением архаичного типа общества» [Маркс и Энгельс. 1955. С. 251].

Эти слова Маркса и выражаемое им согласие со взглядами народников появляются впервые на русском языке в 1924 году. Русская крестьянская община, пишет Маркс, не является препятствием для социалистического развития, но может служить «точкой опоры социального возрождения в России». Рецепт этого возрождения предвосхищает ранние советские социальные технологии, например, то, что делал Сулов по созданию местных советов. Для того чтобы община служила точкой опоры в социалистическом строительстве, по Марксу, «она должна быть, прежде всего, избавлена от разрушительных влияний, которым она подвергается со всех сторон, а затем обеспечена нормальными условиями свободного развития» [Маркс и Энгельс, 1955. С. 251; Shanin, 1984]. Эта идея создает в советском дискурсе, который уже тогда действовал через отсылки к текстам классиков марксизма, то условие, при котором становится возможным не разрушение, а охрана органической чистоты традиционных общинных структур.

Советский дискурс получает возможность включить в себя интеллектуальную генеалогию народничества, а советская этнография моделирует «хождение в народ» и российскую традицию длительного включенного наблюдения, начало которой было положено народниками в сибирской ссылке в 1880–1890-х годах. Именно там социалисты-народники увидели

сообщества, с их точки зрения, еще более близкие коммунизму, нежели крестьяне центральной России, а также открыли новые темы своей социальной критики – туземное управление и колониальную торговлю.

Каким образом советская этнография моделирует себя при помощи этого народнического опыта? Во-первых, через моральный авторитет политической ссылки моделируется полевой авторитет – этнографическое знание, «свидетельствующее от первого лица». Владимир Богораз, один из наиболее известных представителей этнографического народничества, делает эту смычку очевидной, например, в своем докладе, который он прочитал в 1928 году в Комитете Севера. Выступление было посвящено памяти его революционного и академического товарища, недавно скончавшегося Льва Штернберга. Но Богораз описал как Штернберг

впервые познакомился с гиляками [в 1890 годах. – *Н.С.-Ч.*] и, благодаря тому досугу [ссылке. – *Н.С.-Ч.*], который мы все там имели, он занялся изучением края, и занимался этим делом в течение шести лет, причем это изучение, как он, так и другие товарищи, поставили на новую основу. Во-первых, они положили в основание изучение языка... Он составил грамматику этого языка и проводил стационарный метод изучения этнографии данного края, то-есть продолжительную работу на месте, а не приехал туда гастрольным порядком, который, к сожалению, так часто проводится сейчас среди наших этнографов ¹.

Комитет Севера был подходящим местом для подведения итогов этого опыта новой этнографии ссыльных радикалов. Если ранее политические активисты отправлялись в ссылку и становились этнографами, то теперь этнографически подготовленные активисты – многие из которых были студентами Богоразы и Штернберга – отправлялись на север от лица Комитета в качестве инспекторов, статистиков и преобразователей. В своем знаменитом призыве 1925 года отправлять на Север «не ученых, а посланцев... новой культуры и советской государственности» Богораз особо подчеркивает, что само понятие преобразований имело много общего с длительным включенным наблюдением и ссылкой. Новое поколение «молодых реформаторов» должно было быть «готовым нести на Север весь пыл энтузиазма, который зажгла революция... И необходимо полностью прояснить, что каждое путешествие молодого человека по Северу должно стать добровольной ссылкой, равно как наши путешествия были ссылкой невольной» [Богораз (-Тан), 1925. С. 49].

Старшее поколение ссыльных создало этнографию из практики социальной критики. Теперь «этнография должна научить... реформаторов уважать туземцев как таких же людей, искренне стремиться детально изучать условия их жизни, прежде всего, язык... и быть готовыми слить-

¹ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 279. Л. 110.

ся с туземцами в условиях повседневной жизни и культурной работы» [Богораз (-Тан), 1925. С. 49]. Где прежде работа Штернберга среди гиляков привнесла вклад в идеи Энгельса об эволюции родовой организации, там теперь молодые реформаторы возвращали Энгельса и научный коммунизм гилякам.

Наконец, это единство познавательной и преобразовательной практики означало не только новую научность социальных преобразований, но и новую социальность самой науки. «Мы не занимаемся этнографией в прежнем понимании этого слова», пишет Карл Лукс, председатель Дальневосточного Комитета Севера, студенту Штернберга Юрию Крейновичу:

Все слова, оканчивающиеся на «-логия» и «-графия» отделяют субъект от объекта, «нас» (ученых и исследователей) от «них» (изучаемых или подопечных), о которых мы, в лучшем случае, «заботимся». Мы хотим стереть эту границу между субъектом и объектом, между нами и ними. Серьезная работа с туземцами есть не что иное, как настоящее отуземливание Вас и меня, конечно, в соответствии с курсом партии. И постепенно, начиная с первых нескольких туземцев, которые перейдут на советский образ жизни, появятся дюжины, сотни, а потом и тысячи. Объекты знания должны стать субъектами! [Цит. по: Grant, 1995. P. 77].

Государственный подход в этнографии

Если мы от того, как понималась этнография, перейдем к тому, как понималась социальная реальность, которая была предметом этнографического изучения, то следует отметить, что не только идеи об органической общинности оказываются заново востребованными в это время. Эхо народничества позволяет увидеть полемику тех лет в свете другой, более ранней и сейчас основательно забытой в истории антропологии системы координат. Привычно видеть народников, спорящих с марксистами, но в девятнадцатом веке у них был еще один оппонент, у которого в 1920-е годы также оказываются наследники.

Это так называемая «государственная школа» исследования общинности и обычного права. С точки зрения этой школы, эгалитарная сущность общины является не пережитком некоей исконной традиции, предшествующей государству, а напротив, результатом целенаправленного государственного строительства и тонкой системы управления через круговую поруку и другие формы коллективной ответственности. Так, еще во второй половине девятнадцатого века Кавелин и Чичерин продемонстрировали то, что практика, казавшаяся их современникам исконным крестьянским коллективизмом, была не исконной, а «изобретенной» традицией и одним из способов контроля, насаждаемого

государством с позднего средневековья и законодательно закрепленного в семнадцатом веке [Кавелин, 1847; Кавелин, 1859; Чичерин, 1858].

Является ли наблюдаемая общинность «исконной» и, по сути, социалистической или представляет она собой форму существования государства? Является ли общинность эволюционным наследием «тысячелетий естественного отбора» или относительно современным анклавом коммунизма внутри неофеодального землевладения и государства, а также – как показывали представители этого направления, работавшие в Сибири, – внутри имперской системы «туземного» управления? В начале 1900-х годов Дмитрий Лаппо, ученый, работающий в Красноярске, пришел к последнему заключению в своих исследованиях обычного права южной Сибири. После социалистической революции 1917 года, став членом Красноярского Комитета Севера, в 1925 году он представил анализ общинных форм с этой точки зрения на конференции региональных отделений Комитета в Новониколаевске (Новосибирске) [Лаппо, ок. 1923. С. 79; Увачан, 1984. С. 85–86].

В частности, Лаппо обратил внимание на бытование Указа об управлении инородцев 1822 года. К началу двадцатого века, отмечает он, «свод положений Указа [1822 года] был принят» тунгусами и другими коренными народами «в качестве их национального [обычного] права, хотя такие институты, как инородческая управа и общинные собрания членов рода были созданы в соответствии с управлением крестьян». Это обнаружилось при попытке со стороны правительства реформировать местное управление в конце 1800-х годов, что вызвало сопротивление со стороны коренного населения, поскольку «в каждой перемене или попытке реформирования туземное население видело угрозу их национальности... помещающую их на то же положение, что и крестьян», и «русификацию» [Лаппо, ок. 1923. С. 79].

Иными словами, новые реформы делают продукты старых реформ «своими». И в этом процессе указ 1822 года не был первым действием. До этого Россия признавала Степное Уложение 1640 года, «оказывая поддержку «лучшим представителям рода», предоставляя им различные привилегии... и таким образом легитимируя рабскую зависимость широких масс от их князей, так же как бесправное и подчиненное положение туземных женщин»¹. В этом общем праве, служившем базой для местного самоуправления внутри новой империи, исторически осведомленный этнограф мог бы усмотреть не органическую общину, но свод законов империи, *потерпевшей поражение* [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]: «Туземные группы приняли древние законы различных государств, которым они подчинялись до прихода русских, как свое обычное право» [Лаппо, ок. 1923. С. 79].

¹ ККМ. CI (п). 8471/414. Л. 22.

Извне эта общинность выглядела «своей» по контрасту с новыми реформами и идеями, приходившими со стороны государства. Изнутри родственные связи между членами данной группы поначалу казались «надуманными»: князь является «правителем рода», и «[род] выбирает его как старейшину, как если бы этот род был единой семьей (п. 139, 140 свода); тогда как... государственные чиновники переводили туземные семьи из одного рода в другой, выдавая сертификаты отвода и восстановления (п. 182)» [Лаппо, ок. 1923. С. 79–80]. Как отмечала разделяющая этот подход Доброва-Ядринцева, председатель Сибирского отделения Комитета Севера, род – это «группа семей, объединенная общим родоначальником и, следовательно, кровно связанная между собой». В настоящее время «родственная связь внутри рода совершенно утратилась». Ей на смену пришли территориальные связи, скрепленные «целым рядом моментов экономического характера», но также и колониальными административными отношениями. Указ об инородцах 1822 года создает управу (административный род) – «искусственно-установленную административную единицу, объединяющую один или несколько родов какой-либо народности, управляемую своим князем, обязанную вносить ясак в определенные пункты»¹.

Но, по прошествии времени, и по причине того, что «управа включает семьи, принадлежащее к одной и той же народности, спаянные между собою к тому же и родственной связью, внутри её... в конечном счете создавалось *близость, подобная кровной*, родственной связи [Курсив мой. – *Н.С.-Ч.*]. Управа, согласно Добровой-Ядринцевой, «первоначально имевшая характер только внешнего объединения (правового), которая *в силу естественно создавшейся спайки*, основанной на традиции, на началах бытового и экономического характера, фактически является... *заново сложившейся формой родовой управы*» [Курсив мой. – *Н.С.-Ч.*]².

Реакция местного населения на революцию вполне подтверждала основные посылки государственного подхода. Общая идентичность, подкреплявшаяся обязательствами, которые управы накладывали на своих членов, оказывалась под угрозой со стороны новых административных реформ или новой власти. Тугаринов, директор Красноярского краеведческого музея и особый комиссар по продовольствию в Туруханске в начале 1920-х годов и член Комитета Севера, отмечал что в 1921 году на Подкаменной Тунгуске посланцы новой власти видят, что «тунгусы робки, недоверчивы, замкнулись в себя, скрывают, между прочим, что у них сохраняется институт родовых князей, боясь, что это вызовет на них кару» [Тугаринов, 1924. С. 25].

² ГАРФ. Ф. 3977. Д. 81. Л. 143–144.

³ Там же.

Рассмотрим с этой точки зрения эвенкийские общины оленеводов, которые появились в начале XX века, например, на высокогорных водоразделах рек Подкаменная и Нижняя Тунгуска – как раз на территории, которую должна была охватить сеть местных советов, организованная Суловым. Относительно открытые пространства лесо-тундры на таких водоразделах делали возможным процветание домашних стад оленей. На этой территории появились несколько крупных оленеводов. Глафира Василевич, посетившая этот район в 1920-е годы ¹, пишет:

от них олени в виде приданого попадали к пешим охотникам. Последние, не имея навыков ухода за ними, легко забивали их на мясо при неудачной охоте и оставались без оленей. В таких случаях им приходилось идти с подарками к свойственникам в надежде получить от дарок в виде оленей. За ними... шли и другие, просили дать оленей на время промысла. В начале, за временное пользование отдаривали тем, что было лишним, позже оленеводы стали брать у них пушнину. Таким образом у оленеводов скапливалась лишняя пушнина [Василевич, 1969. С. 180–181].

Эти социальные связи объединяли один или два чума богатых оленеводов и пятнадцать – двадцать «соседских» чумов более бедных охотников. Все эти люди зачастую носили одно и то же родовое имя, вместе выплачивали пушную подать и считали друг друга родственниками. В результате экономического кризиса зависимость «туземных трудовых масс» от «туземных эксплуататоров» еще более возросла, поскольку последние владеют, в условиях развала торговли, крупными стадами и заготовленными запасами [Сергеев, 1955. С. 210]. В отношении народов Нижнего Енисея этот факт получил серьезную поддержку в эссе о «купцах и инородцах» Туруханского края члена Политбюро Якова Свердлов, который в 1913–1917 годах был ссыльным в этих местах [См.: Свердлов, 1957]. И уже Приполярная перепись 1926–1927 годов классифицировала коренное население по общепринятому советскому стандарту, разделяя их на «бедняков», «средняков» и «кулаков», и формулировала экономические отношения между ними в терминах «долга», «аренды», «кредита» и так далее.

Из-за большого расстояния между охотничьими территориями и торговыми постами охотники, не имеющие оленей, приобретали охотничье снаряжение и припасы не у русских торговцев, но у «членов своего рода, кто был побогаче оленями, кому охотник вынужден был продавать мех часто за символическую плату, и кому такой охотник становился должен все больше и больше» [Доброва-Ядринцева, 1925. С. 26]. Эта прослойка усиливалась также и в силу того, что «для того чтобы избежать конкуренции с русскими торговцами, тунгусские торговцы, довольно

¹ ААН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 76.

влиятельные среди представителей своих родов, предпринимали все возможные меры для того, чтоб не дать обычному охотнику попасть на факторию» [Тугаринов, 1918. С. 7]. Неравенство здесь рассматривается в контексте пушной торговли, но оно было также санкционировано общим правом – то есть, как показал Лаппо, Степным законом 1640 года, записанным в 1820-х годах в качестве обычного права, которое юридически фиксировало эти иерархии в следующей формуле: «Неимущие должники будут отданы своим кредиторам и останутся у них в руках до тех пор, пока своим трудом не выплатят долг; либо деньги будут взыматься у них в течение установленного периода, в зависимости от их условий» [Р.А., 1823. Цит. по: Riasanovsky, 1938. P. 73].

Проекты родовых Советов

Именно эти отношения – и административные (колониальные), ставшие «традицией», и отношения неравенства между богатыми оленеводами, торговцами и «трудовыми массами» – и подвергались этнографической правке в процессе выработки нового советского законодательства. Эту этнографическую правку можно рассматривать и в качестве формы существования государства (см. ниже), и способа этнографического представления о том, каким государство должно быть в идеале.

В качестве рабочих проектов Временного положения ВЦИК и СНК «об управлении туземных народностей и племен Северных окраин» были выдвинуты, от Красноярского отделения Комитета Севера, «Проект положения об управлении территориях РСФСР, населенных северными народами» Д. Лаппо и, от Томского отделения, «Проект Северного кодекса» Д.Т. Яновича. Они были опубликованы в журнале «Северная Азия»¹, но наиболее интересная полемика, которые вызвали эти проекты в Комитете Севера, велась, в частности, на конференции Комитета в 1925 году и путем написания сопровождающих «докладных записок» от его местных отделений. Суть полемики состояла в следующем: проект Лаппо исходил из того, что после устранения (этнографической «затирки») царского права и отношений неравенства «на месте» остается территориальная группа, в то время как Янович полагал, что – кровный род. Первый проект вытекал из посылок государственного подхода, а второй – из «органического».

Лаппо опирался на недавний опыт советизации в нижних частях бассейна Енисея – в Туруханском крае. Он предлагал создать местные советы среди туземного населения, именно там, где «практический» промысловый коммунизм может быть обнаружен в так называемых «тундрах», то есть у групп, привязанных к определенной территории.

¹ 1925. № 1–2. С. 123–130 и 1926. № 3. С. 94–101.

Эти народы должны были сформировать Советы «в соответствии с расположением их миграционных путей, экономических отношений и единства языка»¹. Основным критерием в определении таких «мест» было «экономическое тяготение» коренного населения к торговым постам, куда они отправлялись ради торговли и уплаты ясака. Эти посты и должны были стать местами сбора советов, а позже – центрами поселения и «культурного развития» кочевых групп. На карте, которую он представил вместе со своим предложением (Ил. 3), мы можем видеть эти точки экономического притяжения и относящиеся к ним тундры.

Хотя этот черновик был поддержан Красноярским отделением Комитета, глава этого отделения, Суслов, посчитал такой территориальный критерий ошибочным. С его точки зрения, основная ошибка этого предложения заключалась в том, что оно воспроизводило «старого деления на [административные] “роды” и “управы”», привязанное к центрам экономического и политического притяжения. Принять этот проект означало бы легитимировать в новых политических условиях власть «старого родового строя», то есть старых административных форм, в которых «личность придавлена как авторитетом старших, так и начальства, вроде бывшего князца» и в которых «родовой староста или князец принимался вместо отца с правом взыскания по обычаям племени». Создать местные советы на базе экономического тяготения значило принять за образ такое данническое княжество, и новый совет был «князь-мера, то есть, то же, что прежний князь»². Более того, по его мнению, проект Лаппо был полон «этнических ошибок», которые «скоро всплывут, т. к. организация родовых советов на основе исторических и этнических данных должны значительно изменить границы районов»³.

Для того чтобы изолировать эти «чисто этнические» границы, Суслов исходил из отличия рода «кровного» от «искусственного», то есть от «объединения фрагментов разных родов силой внешних обстоятельств», например, царским налогообложением. Вооруженный своим этнографическим материалом, Суслов так комментировал названия тунгусских родов, упомянутые Лаппо: «Названия “Мирошко” и “Лютюк” есть случайные клички, вроде “Чинго” (этим прозвищем дразнили одного старика Чапогирского рода за его нечистоплотность)». Эти прозвища должны быть исключены из списка кровных родов, которые должны стать базой для местных Советов⁴.

¹ ГАРФ. Ф. 3977. Оп.1. Д. 28. Л. 65.

² Там же. Л. 19–22.

³ Там же. Л. 19.

⁴ Там же. Л. 20.

В Комитете Севера были серьезные сомнения, что этнические принципы приложимы к местной административной организации, потому что разные роды и даже роды разных народов кочуют и охотятся на одних и тех же территориях. Народы Туруханского края, пишет Доброва-Ядринцева, никогда «не делили земли между родами». В ходе ежегодных миграций «туземцы при перекочевках не считаются ни с какими то ни было границами земель, находящимися во владении того или иного рода или племени. Пути передвижения различных племен сходятся, идут параллельно, расходятся, перекрещиваются»¹. Она отстаивает тот факт, что проводить границы между родами «в одних случаях совершенно невозможно, в других затруднительно, а главное не диктуется никакими реальными соображениями»². И, что мне кажется самым интересным в ее комментарии, если территориальное единство рода и есть, оно формирует временное «пространство пересечения: торговые пути, когда отправляются торговать»³.

Несмотря на эту критику, и Красноярское отделение, и Комитет Севера в целом постановил «признать тундровое объединение родовых советов невозможным при условии бытовых социальных различий инородцев... Дальнейшее объединение родовых советов произвести по племенным признакам»⁴. Комитет поддержал другой проект, представленный Томским отделением и подготовленный Д.Т. Яновичем. И в критике Суловым проекта Лаппо, и в проекте Яновича предлагается реконструкция генеалогических родов при деконструкции родов административных. Генеалогический род строится вокруг социального и территориального «атома» родовой организации – большой семьи. Ил. 4 показывает схему местных Советов в соответствии с этим подходом. На этой схеме органические социальные единицы северных территорий реки Обь – генеалогические роды ненцев и «ватаги» хантов – являются «первичным уровнем» советской административной сети.

Оба эти проекта Временного положения следовали линии советского правительства о том, что бы оставить «уровень» основы социальной организации коренных народов «таким, какой он есть»⁵. Но эти два документа демонстрировали совершенно разное понимание того, что этот уровень из себя представляет. В первом проекте, который опирался на традицию государственной школы, этот уровень представляет собой

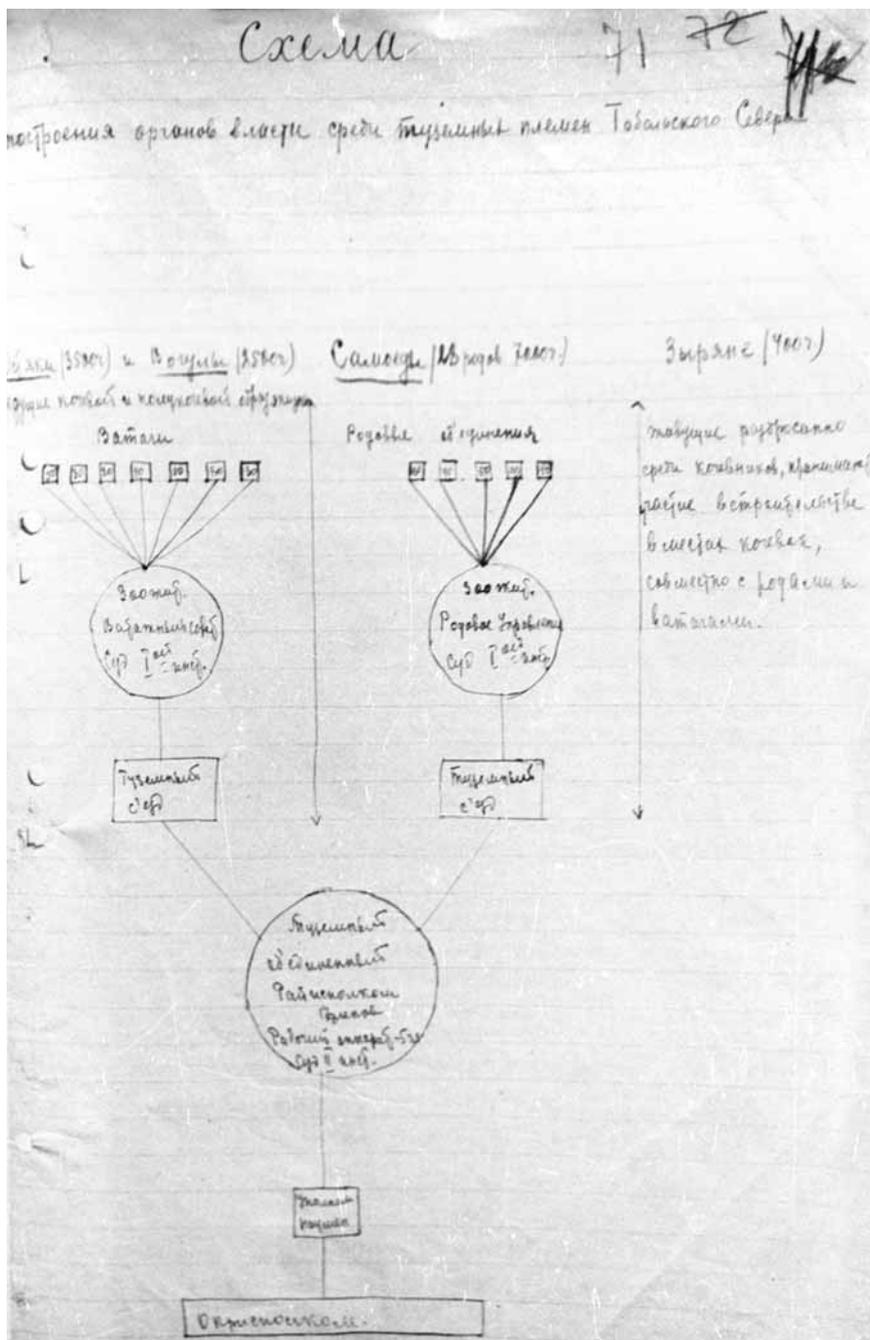
² ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 24. Л. 350-1.

³ Там же. Л. 143.

⁴ Там же. Л. 351.

⁵ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 65. Л. 2.

¹ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 45. Л. 36.



Ил. 4. Схема родовых Советов в предложении Яновича.

«место», которое, для Лаппо, буквально относится к земле: это территория на карте. Во втором проекте, который я связываю с народнической традицией, это не «место» вовсе, а генеалогическое древо. Согласно представителю Сибплана Н.С. Юрцовскому, генеалогический метод здесь является способом создать «вторую степень управления, исходя не только от этнографического понятия племени, но и из понятия района кочевания, если они [индивидуальные хозяйства] оторвались от рода»¹.

Родовые Советы должны, в соответствии с проектом Яновича, устанавливать и менять правила землепользования, принимать и исключать членов, решать спорные вопросы и организовывать социальную взаимопомощь. Но они должны действовать так, поскольку они опираются на уже «существующие родовые общества... составляющие *естественные* деления туземных северных племен [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]»².

Этот органический подход побеждает в дискуссиях Комитета по Временному положению. То, что Суслов делает на Подкаменной Тунгуске в 1926 году, следует из этого положения и этой дискуссии. Интересно то, что, согласно этому проекту, «территории, занятые туземными племенами, ... находятся в непосредственном владении Комитета»³. Мы видим здесь политическую иерархию, которая формирует преобразовательную перспективу. Но эта же иерархия имеет и форму перспективы этнографической: «На Комитет возлагается задача изучения народного быта северных племен, их экономики и жизненной практики, а также издание материалов, освещающих все стороны их домашней, общественной, промысловой и иной деятельности. Комитет организует учет этнического состава и ведет статистику туземного населения»⁴. Знание и власть формируют единую перспективу, центром которой является единая этнографическая точка зрения Комитета – и она же политическая и преобразовательная. В начале этой статьи мы видели, как эта перспектива редактировала социальную реальность в поле ее зрения. В этом разделе мы также увидели, как редакции подвергается само этнографическое видение. Проекты, докладные записки и сомнения этнографов, высказанные Лаппо, Добровой-Ядринцевой, Тугариновым и другими, редактируются с целью создать «этнографическую правильность», которой соответствует некая исконная и «естественная» социальная организация, отличающаяся от конкретно-исторических форм отношений, все время «случайно» попадающих в кадр.

² ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 45. Л. 36.

³ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 63. Л. 11–15.

⁴ Там же. Л. 12.

⁵ Там же. Л. 12–13.

Но этот «органический» подход еще более заметен чуть позже – в дискуссиях о землепользовании на Пятом расширенном пленуме Комитета Севера в 1928 году. Председатель Комитета, Петр Смидович, сделал на нем доклад, который содержал этнографическое видение опыта народов Севера и способов его включения в советское земельно-водное устройство. Доклад пестрит ссылками на этнографов-народников, таких как Йохельсон и Петри, и является ярким документом избирательного и чисто экологического понимания этого опыта: «У туземца существует приспособленность к данной территории, его нервы, зрение, зрительная память по отношению к месту, чувство ориентировки». И это все потому, что он «подвергался *естественному отбору* такому, какому не подверглось человечество. Таким образом выработался социальный тип... [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]». Этот опыт естественного отбора непосредственно определяет другие формы знания: знание родовых территорий («Каждую тропку знает он прекрасно, мало того, он знает каждую тропку зверя»), знание членов рода («они прекрасно знают, кто в каком роду, как и чем занимался, ведь род целиком не кочует, работа требует распределения, кочуют семьи данного рода, каждая семья знает тропу, по которой идет»). Это знание определяет и особый «социальный тип» обоюдных обязательств в отношениях между родами.

«Предположим, что в данном месте иссяк соболю, нет белки, что же делает данный род?» Он отправляется к родственникам, присоединяется к ним и кочует вместе с ними. Более того, «предположим», продолжает Смидович, «что на более обширной территории нет зверя». В таком случае «данный род примыкает к чужеродным, и тут он не встречает отказа и кочует вместе с ними. Он распределяется между семьями, и всегда это происходит без споров». Этнографически, это умозрительная и идеализированная картина, которая переводит отношения, наблюдаемые этнографами, из поля зрения «этнографического настоящего» в крупный план всемирно-исторического процесса естественного отбора и экологической адаптации. И самое главное, для Смидовича «это в основе [и есть] *первобытный коммунизм* [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]», в основе которого лежит «уважение к фактическому пользованию той или иной территорией»¹.

На основании этого доклада, Расширенный пленум Комитета Севера принимает постановление, которое является яркой иллюстрацией этнографического принципа этих реформ: закрепление родовых территорий за родовыми советами «создает *почву к пробуждению самостоятельности и активности* туземного населения, к вовлечению его в работу местных советов и исполкомов, к *использованию в коллективной плановой работе его первобытно-коммунистических навыков*»; только такое

¹ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 279. Л. 88–89.

закрепление создает *почву для рационализации и всестороннего развития* хозяйства туземцев [Курсив мой. – Н.С.-Ч.]»¹.

Динамика советскости

Теперь, когда мы видим, из каких идей состояла «этнографическая правдивость» советской политики, рассмотрим, как она реализовалась на Подкаменной Тунгуске. Я должен сразу заметить, что эта политика не имела успеха и очень скоро была вытеснена линией на коллективизацию, которая этнографически опирались на понятие класса, а не кровного рода. Это изменение курса, несомненно, является результатом «сталинского переворота» конца 1920-х годов. Но сложности в реализации «органической» линии, как одной из поводов для изменения курса, нельзя сбрасывать со счета. Эти сложности, как я покажу в данном разделе, как бы естественно свидетельствовали в пользу правоты классового подхода к родовой организации, не меняя, впрочем, самого главного антагонизма, который становится видимым в процессе реформ: антагонизма между реформаторами-этнографами и объектами этой реформаторской и этнографической деятельности. Этот антагонизм формирует вертикальную структуру отношений знания / власти, если воспользоваться понятием Фуко, которая остается неизменной, несмотря на радикальный политический поворот в конце 1920-х годов.

Сценарий преобразований был довольно унифицированным на всем советском Севере. Он включал, прежде всего, процедуру «утверждения» местным населением «Временного положения об управлении туземных народностей и племен Северных окраин». Когда утверждение было получено (что приравнивалось ко всеобщему принятию советского государства), население данной территории приступало к формированию родового Совета и к выбору его исполкома и суда. Собрания большинством голосов принимали решение о том, что во внутренних вопросах общины родовой Совет и родовой суд будут следовать, в соответствии с Временным положением, своему «обычному праву». Более того, участники этих собраний голосовали за то, чтоб социализировать свой труд в «интегральных» кооперативах. Такие кооперативы создавались как коллективные субъекты, имеющие право заключать договоры с местными торговыми компаниями и создавать и фонды взаимопомощи – например, в форме совместно выпасаемых оленей. Из-за особого внимания, уделяемого коллективному производству (совместному оленеводству) и взаимопомощи, эти интегральные кооперативы отличались от «потребительских», то есть торговых кооперативов.

² ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 274. Л. 17.

Эти собрания являлись первым этапом сценария реформ, реализованного в 1926 году на территории Подкаменной Тунгуски. Второй этап влек за собой территориальный раздел района на земли, принадлежащие различным генеалогическим родам. Целью такого разделения было создание территориальной базы для коллективных хозяйств и в то же время приведение локальной идентичности в соответствие с «национальным районированием», происходившем в это же время. Попытки создать такое землевладение, основанное на родовом устройстве, были предприняты в районе Подкаменной Тунгуски в 1928 году.

Я начал эту статью с примера материалов Суслова о собрании родового совета в 1926 году, которые демонстрируют, что «внедрение» органического социализма было не вполне органическим, а напрямую зависело от «подчистки» первобытного коммунизма от его непосредственного контекста. Я показал, что такая редакция выполняла функцию и сокрытия, и демонстрации центра политической власти, воплощенной в одной единственной фигуре этнографа или преобразователя. Но важно иметь в виду, что создание такого единого центра не было чисто нарративной задачей. Одним из фактов, скрытых от глаз за текстуальной демонстрацией согласованной структуры родовых советов в отчетах и этнографических материалах, был факт жестокой конкуренции за право занять позицию такого центра. В Резолюции 10 Байкитского родового суглана (1926 год), например, Суслов считает важным сделать следующее заявление «от имени тунгусов»:

Ввиду того, что за последнее время замечено много лиц, требующих сборов тунгусов на сугланы и при этом одновременно и в разные места, благодаря чему тунгусы, боясь обвинения в «неподчинении начальнику», изнуряют последних оленей, бросают промыслы и все же пытаются собраться на суглан, который благодаря малочисленности народа состояться не может, просить Комитет Севера воздействовать через соответствующие учреждения на любителей собирать сугланы и предоставить сбор сугланов только лицам на это уполномоченным и при этом в особо важных случаях и во время, свободное от промыслов, приуроченное к хозяйственно-бытовым условиям тунгусов¹.

В том же самом году этнограф Глафира Василевич сообщала о том, что эвенки пребывали в значительном замешательстве по поводу спешки, с которой их регистрировали и перерегистрировали в различных местных Советах. «Собрали на какой-то суглан», жаловались ей эвенки верховьев Подкаменной Тунгуски, «но с какой целью собрали, тунгусы [с притоков Таимба и Бачин] сами не могли сказать». Глава родового Совета Семен Курейский сказал о своей новой должности: «Я тоже буду начальником, но черт его знает, зачем». Некоторые вспоминали, что

¹ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 23. Л. 39.

у них предполагался еще один суглан зимой на Крещение, и спрашивали этнографа, какова будет цель еще одного собрания¹.

Один из информантов Василевич прямо спросил ее: «Почему разные начальники приезжают всего на час?»². «Разные начальники» торопились провести столько собраний, сколько возможно, за летний период – самое удобное для поездок время. В этой спешке мы видим, в частности, конкуренцию агентов Комитета Севера и местных властей из зон непосредственного экономического тяготения коренного населения. Такими зонами на Подкаменной Тунгуске были русские поселки к югу, на реке Ангаре. Василевич прибыла на Подкаменную Тунгуску из деревни Чадобец на Ангаре и сообщила Комитету Севера об одном начальнике местного кооператива, некоем товарище Скотникове, который «с револьвером» и ражем, объединяющим и «революционное, и алкогольное возбуждение», хотел препятствовать продолжению ее научной командировки, если результат – обследованное эвенкийское население – не будет зарегистрирован в Совете села Чадобец. «Этот тип», прокомментировала Василевич поведение Скотникова, «не может жить без самогона»; и он, очевидно, не упустил бы случая заработать на этом среди эвенков Подкаменной Тунгуски³. Записывая протокол первого советского суглана в Байките, Суслов не забыл зафиксировать просьбу тунгусов «пропустить суглан, созванный исполкомом Ангарского района в день Св. Петра на реке Муротай, притоке Чуни». Этот созыв собрания, которое эвенки таким образом могли проигнорировать, был выпущен на бланке Енисейского объединения кооперативов⁴ – еще одной «конкурирующей фирмы».

Для всех заинтересованных сторон, однако, сложность заключалась в том, что организованные родовые Советы фактически исчезали с отъездом реформаторов. Учитель и этнограф Татьяна Петрова, например, прибыла в бассейн рек Подкаменная Тунгуска и Ангара в 1927 году, собираясь организовать школу в родовом совете Кома. Но она не могла этого сделать, потому что на месте не было никакого совета, с которым можно было бы работать: «Он распался, не начавши работать, после отъезда руководившего выборами инструктора товарища Волкова». Она писала, что в предыдущий год тунгусы этого района были «организованы» в родовой совет с центром в фактории. Инструктор отправился туда, «поселился на фактории... и предложил желающим приходить к нему учиться грамоте, причем предупредил, что еду они должны приносить

² ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 156. Л. 29, 30.

³ Там же. Л. 29, 30. С. 30.

⁴ Там же. Л. 22–23.

⁵ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 23. Л. 39.

с собой». Она цитирует и ответ эвенков: «Коли государство их хочет учить, то надо и кормить, а со своим хлебом в кармане ходить неладно». По той же причине Петровой не удалось снова организовать родовой совет: «По установившемуся обычаю организация, собирающая тунгусов, должна была кормить их, на что у меня не было средств»¹.

Впрочем, это не значит, что эвенки были враждебны по отношению к реформаторам. Например, Петрова сообщала, что эвенки рек Комо и Каменка слышали, что «о власти в Москве и о “добром начальнике Суслове”, которые что-то должны дать им». Когда Петрова уезжала из района, к ней подошли эвенки с притока Тохомо и попросили ее «быть в последних числах августа на фактории, так как им желательно выбрать из своей среды “начальника”, чтобы решать спорные дела, а то у них между собою часто стали случаться неприятности»². Для других эвенков, однако, даже редкие визиты представителей Комитета Севера были помехой. Один из председателей родового совета прямо заявил: «здесь я начальник, а ты [представитель Комитета Севера] просто инструктор»³.

Безотносительно к тому, благосклонно ли принимало местное население инструкторов, реформаторов и этнографов, советская замена форм местной политической системы формами «научными» (и, таким образом, предположительно политически нейтральными) привела к еще большей политизации. Секретарь Байкитского родового Совета, например, продиктовал (будучи сам неграмотен) донос, в котором он обвинял Суслова в поддержке традиционного патриархата, которая выражалась в лишении эвенкийских женщин права голоса на собраниях родового Совета⁴. Секретарь Совета Катонги⁵, напротив, занял более традиционную позицию, используя власть Совета для того, чтоб выносить приговоры малоимущим эвенкам, которым не хватало дохода, чтоб выплачивать калым⁶. Этим родовым Советом руководил эвенк Василий Кочнев, чьи

¹ ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 138. Л. 1–4.

² Там же.

³ ГАКК. Ф. 769. Оп. 1. Д. 36. Л. 3.

⁴ ГАКК. Ф. 1845. Соч. 1. Д. 199. Лин. 81. См. Резолюция Совета Катонги, в которой «в соответствие с обычным правом, женщины, посещавшие собрания, не принимают участия в выборах»: ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 23. Л. 36.

² Катонга – это мой псевдоним для поселка на Подкаменной Тунгуске, где я проводил полевые исследования по этому проекту. Анонимность места полевой работы было требованием комитета по этике исследований в области социальных наук Стэнфордского Университета, где я был аспирантом в момент проведения исследования (1994–1996), а также Американской Антропологической Ассоциации. По-эвенкийски «Катонга» означает «открытая вода» и часто употребляется как эвенкийское название Подкаменной Тунгуски.

³ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 199. Л. 81.

неудачи во время голода 1921–1923 года подорвали его хозяйство, но, по словам регистратора Приполярной переписи Сушилина, «совершенно не изменили его властолюбивого характера»:

Летом 1924 года на фактории [Катонга] был суд над тремя тунгусами, обвинявшимися в краже каких-то вещей с чужого лабаза. ... Несмотря то, что прямых улик против обвинения не было, тем не менее Василий Кочнев присудил всех троих к наказанию розгами. Приговор, несмотря на протесты русских, служащих фактории Енсоюза, был приведен в исполнение и последствия его оказались очень печальными: один из наказанных через несколько времени умер¹.

В результате экспедиции Сулова в 1926 году Кочнев был вновь избран главой совета Катонги. Как и другие только что выбранные должностные лица, он организовал кооперативное стадо и руководил закупкой оленей для него у богатых хозяйств. «Мы хотели приобрести оленей у Захара Арчемку», диктовал он (будучи неграмотным) торговцу той фактории, но не смогли договориться. Кочнев с раздражением приводит слова Николая, сына Захара, который, как сообщается, сказал, что родовой совет «дешево платил за оленей, и вся эта покупка – то наша выдумка». В этом письме, которое Кочнев направил Туруханскому исполкому, он просил помощи в созыве следующего суглана «так, чтоб все богатые люди присутствовали на нем». Он закончил письмо на ноте отчаяния: «Поясните как богатым, так и бедным тунгусам, что все решающие вопросы Суглана являются для всех законом, и по этому об их невыполнении не может быть и речи»².

Однако в следующий раз собрания созывались только летом 1928 года, когда инструкторы из Комитета Севера прибыли, чтоб очертить границы между территориями семей и родов. Они действовали в соответствии с линией расширенного пленума Комитета Севера на социалистическое, но при этом «органическое» землеустройство. Карта территорий природопользования должна была быть «этнографически правдивой», и инструкции по ее составлению для Волостных Исполнительных Комитетов (ВИКов) были весьма детальны. К примеру, Илимийскому ВИКу в районе Нижней Тунгуски предписывалось составить карты «границ семейных угодий в пределах одного рода, а затем границы угодий и кровных родов в целях выявить сферу землепользования групп родов, объединенных одним родовым советом»³. Вместо этих границ результатом собраний стали данные массового недовольства и несогласия с этим заданием. Архивы Комитета Севера полны подоб-

⁴ ККМ. Ф. 7886/189. Л. 9–12.

⁵ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 23. Л. 45.

¹ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 16. Д. 183. Л. 51.

ными ответами с собраний по всей Сибири. Я приведу здесь выдержки только из одного документа – из прений на заседании Чириндинского родового совета:

Раньше разграничения между отдельными хозяйствами не было, так же не было и разграничения промысловых, рыбных угодий и пастбищ, кто куда хотел, тот туда и аргишил [ехал], если на одном месте съедался мох, то переходили с чумом и оленями на другое место, и если в каком-либо озере стало мало рыбы, переходили на другое озеро, хотя бы на нем в это время и было несколько чумов, все равно не запрещалось приходить и промыслять рыбу из того же озера...

... если установить границы и распределить между хозяйствами пастбища и промысловые угодья, то будет плохо, потому что там... может не стать рыбы или моха, то ему уже нельзя будет куда-либо перейти...

... прежде угодья промысла никем не отводились и не распределялись, промысловые участки под пасти [капканы] всегда занимались туземцами самостоятельно по обоюдному согласию с теми, кто мог быть по соседству, если какой член семьи мужского пола выделялся из хозяйства, то промысловый участок или делился по согласию, или выделившийся, где хотел там и занимал для себя промысловый участок, на земле раньше не кем не занятой и делал новые пасти, по смерти или престарелости промысловый участок или пасти переходят по праву как наследство, ...по совету между собой, если один сын умеет делать пасти, а другой нет, то тому, который умеет... дается меньшее количество пастей, а другому большее¹.

Участники собрания признали, что «только те, у которого нет чума [и, соответственно, оленей] и которым приходится строить *голымо* [корневой чум], только те и находятся более определенное время – полгода или год – на одном месте», что оленеводы побогаче, впрочем, имеют «более определенные места кочевков, каковые подразделяются только на зимние и летние кочевки». Но «в общем, туземец не живет на каждом месте ежегодно, кочует с места на место, и на второй год редко возвращается на старое место»². Родовой совет постановил «закрепление промысловых участков и разграничение территории как между отдельными хозяйствами, так и родами не устанавливать»³. Кампания по закрепле-

¹ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 62. Л. 217. Данные Полярной переписи также предполагают, что охотничьи территории были определены только в отношении капканов [См., например: ГАКК. Ф. 1845. Соч. 1. Д. 62. Лин. 175]. Охотничий капкан (ланг) представляет собой деревянную клетку, которую в начале XX века использовали бедные охотники, не имеющие возможность купить огнестрельное оружие. Красноярский Комитет Севера не однократно сообщал и по этим более ранним материалам, что не было «споров из-за охотничьих территорий» [ККМ. О/ф 8119-1. Д. 301. Л. 185].

² ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 62. Л. 218.

³ Там же. Л. 214–217.

нию территории семей и родов, описанная здесь, таким образом обнаружилась, что – «население кочует не по определенным маршрутам, а кто где желает, тот там и аргишит / кочует... без определенного направления / маршрута»¹.

Вместо закрепления по отдельным участкам размечается максимальная зона этого общего пользования землей. В случае данного документа это была «Илимпейская тундра», в рамках которой есть четкое представление о своих и чужих – например, о якутах Ессея и Виллюя, которым хотя никто и не запрещает приходить сюда, но которые, тем не менее, не считаются местными. Центрами этой тундры являются фактории, на которых в 1920-е годы основываются культбазы – центры «культурного» или советского строительства. Интересно, что эта реальность землепользования как две капли воды повторяет территориальный принцип проекта Временного положения Лаппо, который основывался на понятии тундры и ее центра экономической гравитации, но который был отвергнут Комитетом Севера как «князь-мера, то-есть то же самое, что бывший князь» (см. выше). Но именно так проводится общий учет территории, на отдельных участках которой «местному тунгусскому населению разрешается»² рыбная ловля, охота пешком и оленеводство. И именно это составляет основу будущих колхозных территорий.

Но эти границы были также очень условны, о чем свидетельствуют новые споры по поводу охотничьих территорий, выявленные этими мероприятиями. Суслов, посетивший бассейн Нижней Тунгуски в 1928 году, докладывает о таком случае. Весной 1928 года «два тунгуса из рода Мукта, преследуя лося, отправились на реку Иринга, где охотился тунгус Ойкодон, и затеяли с ним спор. В результате Ойкодон заявил, что он является членом Родового Совета Стрелка-Чуня (что, действительно, так) [Суслов лично основал этот совет. – *Н.С.-Ч.*] и что они должны немедленно уйти с Иринги и оставить ему туши двух убитых лосей». Что они и сделали, но сейчас жалуются «Скипидонычу», глава совета Ербогачен, в надежде, что Ойкодон будет наказан.

Суслов отмечает, что ни одна сторона этого конфликта не охотилась непосредственно на своей «родовой» территории: «родовые участки Ойкодона это верховья реки Таймура, а не зона близ Иринги. А для этих двоих Мукта – нижняя часть Таймуры, а также [Нижняя] Тунгуска вниз до устья Учами. Очевидно, что все трое затеяли ссору, находясь не на своих участках». Суслов получил эту информацию от члена родового Совета Ербогачен, у которого он брал интервью в устье реки Лимп. Этот член Совета также стремился обратить внимание Суслова на то, что по-

⁴ ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 62. Л. 217–218.

⁵ Там же. Л. 176.

сколько род Чапагир здесь не местный, так «пусть он и убирается на свою [исконную речку] Туру». Якуты, которые периодически заходили сюда с территории бассейна реки Вилюй, тоже должны были быть изгнаны, в соответствии с мнением этого активиста, «потому что один из них уже украл лося с лабаза и убежал на Вилюй»¹.

Без систематической государственной поддержки родовые Советы распадались так же легко, как и создавались. Сохранять очевидность генеалогических родов было легко в Комитете Севера, но сложно на местах, а попытки ввести структурные принципы традиционного землепользования (как они понимались этнографами и сотрудниками Комитета Севера) в структуру местного землепользования провалились. Эти неудачи, однако, имели важные последствия.

«Здесь мы видим», – писал Суслов, – «несомненную тенденцию демонстрировать собственную значимость». Это внушало ему чувство, что им манипулируют: «Небольшая группа тунгусов с помощью полуграмотного Л... [имя неразборчиво. – Н.С.-Ч.]... ведет различные протоколы, пишет доносы и отправляет их “Скипидонычу” в стойкой уверенности, что «правительство» сделает что-нибудь для них».

О чем говорят все эти неудачи? Попытка опираться в реформах на генеалогические роды, как они представлялись преобразователями, привела к созданию иерархий в преобразуемом населении. Мы видим здесь как и более старую родовую элиту, таких как Василий Кочнев, так и новых активистов («Скипидоныч» или угрожающий револьвером товарищ Скотников из кооператива в Чадобце), а также этнографов, которых называли «большими русскими начальниками», «добрыми начальниками», и просто «правительством». Вся эта сеть иерархий повторяют контуры карты экономического тяготения коренного населения к факториям (Ил. 3), с той разницей, что центрами притяжения становятся не точки сбора ясака, а точки создания нового административного строя, и что политический язык этих иерархий – язык не только особо понимаемой научной правды, но и язык обличений и доносов (этнографических обличений торговли, доносов на этнографов, и т. д.) – создает новые формы противоборства, конкуренции и выяснения отношений.

Через эти точки тяготения и выяснения отношений, через пунктиры кочевков чиновников и этнографов происходит диффузия нового государственного языка, который, конечно, не является совершенно прозрачным для местных активистов и их подопечных в середине 20-х годов, да и сам радикально меняется к концу этого десятилетия. Интересно, что по мере того, как неудачи «органической» линии Комитета Севера становятся все яснее, эти неудачи наглядно показывают

¹ ККМ. О/ф 8119-1. Д. 301. Л. 185–186.

реформаторам, что марксистский подход к социальной организации народов Севера содержит гораздо больше правды, чем «органический подход».

Это осознание есть часть более общего изменения политического климата в СССР. Линия на быструю индивидуализацию в городах и коллективизацию в деревне отменяла и эти «органические» идеи, и многие другие – такие как модели кооперации Чаянова, также опирающиеся на народническую традицию этнографии и социологии села. В этом контексте сама идея эгалитарной родовой организации оказалась под огнем критики.

Неудачи делали заметными «властолюбивый характер» и «несомненную тенденцию демонстрировать собственную значимость» у глав родовых советов. Но здесь, для советских чиновников, проглядывали и классово-чуждые элементы. «Родовой принцип» построения Советов «не достиг отчуждения “старейших” и “лучших” членов рода», но, напротив, создал почву для сохранения прежними лидерами своих полномочия и власти, «даже если они теряли административные посты» [Увачан, 1984. С. 89; Сергеев, 1955. С. 294]. И тут оказывается очевидным, что сам первобытный коммунизм, основа предшествующего цикла реформ, является идеологией «лучших членов рода». Признается, что кочевые группы оказываются единой «сетью таких [кровных и брачных] связей» и «крупное оленеводство... поддерживается родниками, “сродственниками”» [Билибин, 1933. С. 44]. Но, «исходя из новых обстоятельств, богатые представляли интересы своей группы как общие интересы их племени или рода». Автор этого обобщения – один из наиболее видных теоретиков коллективизации как основы «некапиталистического развития» Севера М.А. Сергеев – приводит пример с Нижней Тунгуски: не случайно, что именно «богатый оленевод Чапагир» заявлял, что «все тунгусы равны», и что именно «русские хотят нас посорить, разделить на богатых и бедных» [Сергеев, 1955. С. 299].

Обоснование для этого подхода было уже подготовлено. И Приполярная перепись, и этнографические исследования тех лет уже создали обширные материалы о классовом расслоении на Севере. Наиболее четко этот подход выражается, например, в «Тезисах к докладу о классовом расслоении и колхозном строительстве в Туруханском районе Сибирского Края», принятые Красноярским Комитетом Севера в 1929 году. Этот доклад выделяет оленеводство в качестве материальной базы социального неравенства. В этом вопросе Резолюция опиралась на данные Приполярной переписи 1926–1927 годов, которая продемонстрировала, что 30–35 процентов населения владело более чем 80 процентами оленей [Материалы Приполярной переписи, 1925. С. 22–27]. Признаки неравенства в распределении излишков были очевидны. Проблема (характерная для всего Севера) состояла в том, что менее пяти процентов опрошенных домохозяйств использовали наемный труд. Так как труд в социальных

отношениях внутри туземной общины не был товаром, сложно было доказать, что это неравенство имело не просто старорежимное, но капиталистическое происхождение.

В этнографии того времени обсуждаются два взаимодополняющих «решения» этой проблемы. Первое заключалось в том, чтоб относиться к иерархиям внутри родовых общин как к подобным феодальным, когда землевладелец не выплачивает крестьянину заработную плату, но напротив, взымает с него дань. В сообществах оленеводов и охотников дань отдавалась трудом с тем, чтобы поддерживать и увеличивать стада «кулаков» [Билибин, 1933. С. 45–46; Маслов, 1934. С. 53]. Второе решение заключалось в том, чтобы рассматривать отношения родственные и гендерные, а также отношения, основанные на обмене дарами, как аналогичные рыночным, – как отношения, скрытые налетом традиционной социальности, но в действительности производные от капиталистических форм эксплуатации.

Эти выводы можно считать частью более широкой дискуссии, центром которого была экономическая социология села [Cox and Littlejohn, 1984]. Для понимания традиционного Севера в этом контексте было особенно важно изучение торговли. «Неденежная политэкономия» охотников и оленеводов существовала внутри более широких сетей рыночных связей, главным образом, в сфере пушной торговли. Логика и словарь товарно-денежного обмена присутствовали здесь не как таковые, но как аналогия между структурами внутри сообществ коренных народов и отношениями между этими сообществами и торговцами и сборщиками налогов. Социальная структура внутри населения тайги и тундры дублировала модели классовых отношений между тайгой или тундрой, с одной стороны, и торговыми факториями, – с другой: коренное население экономически «тяготело» к таким торговым точкам – так же, как внутри местных сообществ охотники и «мелкие» оленеводы тяготели к крупным оленьим хозяйствам. По яркому выражению одного из исследователей тех лет, «каждый богатый оленевод представляет собой факторию в миниатюре»¹.

В Тезисах Доклада о классовом расслоении «доставка на торговые пункты пушнины “по просьбе бедноты” и покупка для обездоленной бедноты товаров первой необходимости» завершает список форм эксплуатации. Но интересно, что именно этот акт купли-продажи логически предшествует рыночному пониманию отношений внутри сообществ эвенков и других народов. Эти предметы «покупки» обращались внутри данных сообществ, и сопровождалась «раздачей незначительного количества оленей в сезонную аренду». Все это обменивалось на труд – труд «пожиз-

¹ ККМ. 7886/195. Лин. 11. (Т. Хрюшин «Материалы к вопросу о классовом расслоении среди туземцев Енисейского севера».)

ненных пастухов» из бедняцких сирот, труд по «отработке» на «пастушеских должностях» стоимости оленьего сырья, то есть, шкур, меха и кожи, шедших на одежду, чумы, упряжи, труд по перевозке грузов. Бедняки работали «несознательно» – то есть «только за мясо». Это иногда даже сопровождалось «выкупом охотничьих промысловых угодий», также за «незначительное количество оленей». Торговля «на факториях и в кооперации» велась в кредит. Выплата получаемого богатеями кредита – «до 6 000 руб.» – таким образом переключивалась на малоимущих, когда отношения товарной купли-продажи обменивались на отношения дарообмена и личный зависимости (например, сирот от приемных родителей)¹.

На Подкаменной Тунгуске (так же, как везде в сельских районах СССР) местные выборы 1929 года основывались на классовых квотах. Захар Арчемку не голосовал, потому что входил в списки людей, лишенных права голоса. Но это не было победой и для Василия Кочнева, который «как бывший князь» не был переизбран главой Совета. «Родовые» Советы были переименованы в «туземные» и «кочевые», а отсылки к «обычному праву» были исключены из Временного положения. В 1931 году интегральные кооперативы этого района были преобразованы в Простейшее Производственное Объединение (ППО), а в 1940 году – в обычные советские колхозы.

Список сокращений

ААН – Архив Академии Наук, Санкт-Петербург

ГАКК – Государственный архив Красноярского края, Красноярск

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации, Москва

ККМ – Архив Красноярского краеведческого музея, Красноярск

КМЭАО – Архив Краеведческого музея Эвенкийского автономного округа, Тура.

Список литературы

Билибин Н. Н. Батрацкий труд в хозяйстве коряков // Советский Север 1. 1933. С. 36–46.

Богораз (-Тан) В. Г. Подготовительные меры к организации малых народностей // Северная Азия. 1925. № 3. С. 40–50.

Василевич Г. М. Эвенки: историко-географические очерки (18 – начало 20 в.в.). Л.: Наука, 1969.

Доброва-Ядринцева Л. И. Туземцы Туруханского края. Новониколаевск: Издание Сибревкома, 1925.

² ГАКК. Ф. 1845. Оп. 1. Д. 230. Л. 1 и 1-оборот.

Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт Древней Руси // Современник. Кн. 1. Ч. 2. 1847. С. 1–52.

Кавелин К. Д. Взгляд на русскую сельскую общину // Атенеи. 1859. № 1. С. 165–196.

Карлов В. В. Малые народы Севера: современное состояние и альтернативность путей развития // А. И. Мартынов и др. Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово: КеМГУ, 1992.

Лаппо Д. Е. Обычное право сибирских туземных народностей: Рукопись. Красноярский краеведческий музей. Ок. 1923.

Леонов Н. И. Туземные советы в тайге и тундрах // П. Г. Смидович. Советский Север. М.: Ком. сод. народностям северных окраин, 1929.

Маркс К. и Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. Том 19. М.: Госполитиздат, 1955.

Маслов П. Опыт переписи трех районов Крайнего Севера (лето 1933 года) // Советский Север. 1934. № 3. С. 51–62.

Пика А. И., Прохоров Б. Б. Неотрадиционализм на Российском Севере: этническое возрождение малочисленных народов Севера и государственная региональная политика. М.: Институт народнохозяйственного планирования, 1994.

А. Р. О законах некоторых Сибирских инородцев // Сибирский Вестник. 1823. Т. 1.

Свердлов Я. М. Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.

Сергеев М. А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера / Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия 27. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.

Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: НЛО, 2008.

Суслов И. М. Социальная культура тунгусов бассейна Подкаменной Тунгуски // Северная Азия. 1928. № 1. С. 55–64.

Суслов И. М. Суглан на Стрелке // Эвенкия в сердце моем: Сб. материалов, очерков, стихов / Сост.: М. И. Бубличенко, О. А. Хонина; редкол.: Н. Т. Руссуев и др. Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1980.

Трошев Ж. Большой Ошар. Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1981.

Тугаринов А. Я. Предварительный отчет экспедиции на Подкаменную Тунгуску (Катангу) в 1921 году // Известия Красноярского отдела РГО. Т. 3. Вып. 2. Красноярск, 1924.

Тугаринов А. Я. Туруханские инородцы и кооперация. Красноярск: Типография Енисейского губ. совета кооперативов, 1918.

Увачан В. Н. Годы равные векам: строительство социализма на советском Севере. М.: Мысль, 1984.

Увачан В. Н. Путь народов Севера к социализму: опыт социалистического строительства на Енисейском Севере. М.: Мысль, 1971.

- Федорова Е. Г.* Национальная культура сегодня: проблемы и перспективы // Ч. М. Таксами и др. Культура народов Сибири. СПб.: Музей антропологии и этнографии РАН, 1997.
- Чичерин Б. Н.* Опыты по истории русского права. М.: Издание К. Солдатенкова и Н. Щепкина, 1858.
- Corbridge S.* Seeing the state: governance and governmentality in India. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Cox T. and Littlejohn G.* (eds.) Kritsman and the Argarian Marxists. London: Cass, 1984
- Grant B.* In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995.
- Gupta A.* Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State // *American Ethnologist*. 1995. № 22. P. 375–402.
- Hobsbawm E. and Ranger T.* (eds) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Morgan L. H.* Ancient Societies. Cleveland: World Publishing Company, [1877] 1963.
- Mitchell T.* Society, Economy, and the State Effect // G. Steinmetz (Ed.) State / Culture: State Formation after the Cultural Turn. Ithaca and L.: Cornell University Press, 1999. P. 76–97.
- Navaro-Yashin Y.* Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002.
- Rev I.* Retrotopia: Critical Reason Turns Primitive // *Current Sociology*. 1998. № 2. P. 51–80.
- Riasanovsky V. A.* Customary Law of the Nomadic Tribes of Siberia. Tientsin: Б. и., 1938.
- Taussig M. T.* The Magic of the State. L.: N. Y.: Routledge, 1997.

Николай Владимирович Ссорин-Чайков
 PhD по антропологии (Стэнфорд), научный сотрудник,
 преподаватель кафедры социальной антропологии
 Университета Кембриджа, Великобритания
 электронная почта: ns267@cam.ac.uk
 (Авторизованный перевод с английского Анастасии Бабичевой)
