



## СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЕКТОРИЙ

DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-1-81-93

### Дихотомия род–государство в концептуализации номадизма\*

Д.А. Жакупбекова

Карагандинский государственный университет  
Ул. Муканова, 1/8, Караганда, Казахстан, 100026  
(e-mail: [dana.tamen@mail.ru](mailto:dana.tamen@mail.ru))

В статье рассматривается проблема концептуализации номадизма посредством дихотомии род–государство в связи с деконструкцией классической западной парадигмы, в которой социальное является синонимом государственного. Автор исходит из предположения, что противопоставление родовой и государственной общности имеет отношение к оппозиции номадизма и седентаризма. В этой связи наибольший интерес представляют социально-философские исследования сегментарных обществ в аспекте дихотомии рода и государства, согласно которым сегментарное общество не допускает концентрации власти. Обоснованием актуальности темы родовых сегментарных обществ служат тенденции неотрайбализма и реорганизации родовых отношений, обозначенные в работах О.Л. Лушниковой, Ч.М. Ламажаа, Н.Т. Нурулло-Ходжаевой в контексте осмысления концепций европоцентризма, эволюционного и однолинейного исторического процесса, повлиявших на политику модернизации как насильственной седентаризации кочевников. Историографические исследования также свидетельствуют о необходимости пересмотра общепринятого метода изучения генезиса кочевых культур, оказавшихся в теории Дж. Скотта на «периферии» исторического процесса. Социально-политический аспект позволяет рассмотреть родовые отношения через институты дарообмена и потлача (М. Мосс), препятствующих власти на основе подавления. Смену акцентов в дихотомии государство—род, согласно которой государство не является больше безусловным благом, можно отнести к деконструкции эволюционизма и логоцентризма. Позиция Э. Гидденса и П. Бурдьё позволила эксплицировать номадизм как концепт другой социальности, в которой сегментарность становится принципом конъюнкции. Субстанциональная эпистема оседлости противостоит процессуальной эпистеме номадизма, о чем свидетельствует анализ социально-политических концепций Аристотеля и Ибн Халдуна. Таким образом, противопоставление номадной и седентарной культуры имеет отношение к имплицитной дихотомии *genos—polis* (род—государство), основано на апории тождества и различия, мифа и логоса, феминного и маскулинного, что задает вектор концептуализации номадизма.

**Ключевые слова:** род; сегментарность; социальность; государство; дарообмен; номадизм; эволюционизм; гетерогенность

---

\* © Жакупбекова Д.А., 2019.

*Статья поступила в редакцию 18.10.2018 г.*

Современный социально-философский дискурс рассматривает дихотомию государственного и общинного/родового как догосударственного или сегментарного через трансформацию локальных культур [14], оппозицию «Запад—Незапад» [23], деконструкцию парадигм классической западной философии [11]. В статье представлены социально-философские концепции дихотомии род—государство с позиций трактовки нomaдизма как «другой» социальности. Актуальность данной темы объясняется тенденциями «ретроорганизации», архаизации и возрождения догосударственных элементов социальной жизни в последние десятилетия. В частности, «актуализация родовых отношений в 2000-е гг. была обусловлена стремлением сохранить социокультурное наследие отдельных этнических обществ: культурные традиции, язык, национальные обычаи» [16. С. 3].

Значимость рода определяется духовно-нравственным содержанием, что создает условия для конвертации родовых связей в одну из форм социокультурного капитала: в условиях трансформации советских институтов государственности родовые связи выступили в качестве инструмента социального взаимодействия и самоорганизации. Вопрос в том, насколько седентарной модернизации удалось разрушить родовую общность: «возрождение» родовой жизни — признак того, что, во-первых, драматургия родовой жизни не завершена, во-вторых, само понятие рода требует переосмысления.

Другой пример концептуализации социальных связей посредством понятий клановости и родства — статья Ч.К. Ламажаа, где обозначены методологические проблемы, с которыми сталкивается исследователь родовых отношений [15]. Раскрывая закономерности в истории изучения родовых отношений, Ламажаа обращается к неклассической трактовке клана как социальной группы и особого типа кооперации: клановость или неотрайбализм — проявление гетерогенности современного общества, и эта трактовка характерна для социально-философского дискурса. «Большинство типов общества были гетерогенными. Однако все эти общества строились на власти, гарантирующей функциональную ограниченность упорядоченного целого» [11. С. 3].

Гетерогенность современного общества, будучи фактором трансформации социальных связей, повышает требования к социально-философскому дискурсу, о чем свидетельствуют исследования социально-политических процессов в среднеазиатских республиках. Например, в статье Н.Т. Нурулла-Ходжаевой изучение разновидностей сегментарных обществ, в том числе общинных и родоплеменных, сопровождается вопросами легитимности существующего философского дискурса [22]. Европоцентризм как аналитическая парадигма стал причиной конфронтации в среднеазиатском регионе, преодоление которой возможно посредством сочетания деколонизации с признанием наличия в Центральной Азии «транснациональной интеллектуальной матрицы», а также с изучением наименее изученной части дихотомии «государства—род» — общины.

Длительное догосударственное существование института общины позволяет рассмотреть возможности его реорганизации [21]. Признавая себя гражданами суверенных государств, жители каждой из пяти среднеазиатских республик

осознают себя в качестве представителей родоплеменного союза: например, в Казахстане каждый территориально-административный регион условно означает принадлежность к одному из трех жузов — союзу крупных племенных объединений. Подобная живучесть рода вызывает много вопросов, поскольку формирование централизованного государства сопровождается разрушением авторитета общины. Причины, по которым среднеазиатской общине удалось сохранить некоторые позиции, связаны с ее основными свойствами: коммуникативные функции; сохранение и трансляция моральных устоев и ценностей; опора на авторитет старейшин; механизмы взаимопомощи и поддержки; независимость от государства.

Актуальность тематики сегментарных обществ связана с дискуссией о генезисе государства в кочевнических обществах в современной исторической науке. В частности, Н.Н. Крадин относит кочевничество «к тем составляющим всемирно-исторического процесса, которые с трудом вписываются в общепринятые (и, надо признать, европоцентристские по своей сути) периодизации истории» [13. С. 11].

Решением проблемы может стать обращение к теории вождизма как наиболее релевантной для истории кочевников: она позволяет снять дихотомию общины и государства, поскольку отражает процесс объединения кочевых племен в империи без усложнения социального строя и создания административного аппарата.

Ссылаясь на экологическую составляющую и дисперсный образ жизни кочевников, Крадин указывает на отсутствие потребности в кооперации и создании государства. Однако понятия знатности и богатства у кочевников не связаны с экономикой в ее современном понимании, а номинальное вмешательство предводителей кочевников в хозяйственную деятельность несравнимо с управленческой функцией правителей оседло-земледельческих обществ, в связи с чем возникает вопрос, что же стало причиной создания кочевых империй, поскольку мы видим сложное военно-иерархическое общество, зависимое от личности правителя.

Дж. Скотт видит в кочевой «периферии» убежище от «тягот цивилизации», поскольку «многие „варвары“ предпочитали от государства дистанцироваться — это обстоятельство вносит в прежнюю благостную историческую картину новый компонент политического действия» [25. С. 9]. То есть образ жизни периферий не является архаичным, напротив, их социальная организация и элементы культуры представляют собой целенаправленное предотвращение слияния с государством для сохранения независимости и свободы (торговля, производство, сакральные практики осуществлялись без государственных институтов). Подобный подход интерпретирует эволюционную теорию как «цивилизационный дискурс равнинных государств», с позиции которой безгосударственные народности относятся к примитивным [26].

Скотт ссылается на данные О. Латтимора о том, что древнее кочевое скотоводство в Центральной Азии появилось после оседлого земледелия по причинам политическим и демографическим, т.е. государства и кочевники возникли параллельно.

Работа Скотта призывает к пересмотру теории Аристотеля о полисной сущности человека, согласно которой наличие государственности — непереносимое

условие цивилизованности и отправная точка поступательного развития человечества. Согласно Аристотелю государство состоит из отдельных семей и «по природе предшествует каждому человеку», т.е. человек наделен предикативными свойствами, выраженными в этических понятиях добродетели и справедливости [2. С. 30]. Кроме того, человек — существо общественное в силу того, что общее предшествует частному, т.е. государство первично по отношению к гражданину. Цель государства — накопление богатства, его главная проблема — определение статуса собственности и выбор формы управления. Поскольку к числу правильных государств относятся те, «которые имеют в виду общую пользу», то «имеющие в виду только благо правящих — ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей» [2. С. 186]. Для Аристотеля бесспорно, что наилучшее устройство государства является залогом счастья его граждан, и эта идея легла в основу отношения к «варварским» племенам, у которых государственное устройство не соответствовало эллинской модели полиса.

В отличие от Аристотеля у Ибн Халдуна дихотомия полиса как способа жизни на ограниченном пространстве и родовой общности как способа жизни на открытых пространствах лишена антагонизма. Специфика родоплеменной жизни арабов и представление об общественном устройстве мусульманской уммы повлияли на представления о государстве. Кроме того, в арабоязычных текстах «картина мира» носит процессуальный характер, что отличает ее от субстанциональной картины мира, исходившей из понимания сущего как совокупности связанных вещей-субстанций [10. С. 56]. В частности, в арабской этике большое значение имеет понятие «амал» — интенция, поступок. В этом же ключе следует интерпретировать предложенное Ибн Халдуном понятие «асабийя» — процесс достижения естественной сплоченности, солидарности: «людям по природе свойственно родственное чувство. Вот почему мы не можем пережить, когда нашим близким и единоутробным грозят напасти или гибель... Такова естественная склонность людей во все времена» [9. С. 216].

Высказывание Аристотеля, что «не добродетели приобретаются и охраняются внешними благами, но, наоборот, внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями», применительно к тем, кто не стремится к внешним благам, заставляет усомниться в их добродетели [2. С. 455]. Если же кто-то обладает большой добродетелью, то «следовать за таким человеком — прекрасно, а повиноваться ему — справедливо» [2. С. 468].

Данное положение в качестве основы изучения негосударственных форм социальности в этнографических и антропологических исследованиях Л.Г. Морган, Д. Мак-Леннана, Я. Баховена, Б. Малиновского, Э.Б. Тайлора, М.М. Ковалевского и др. повлияло на определение родового общества как переходного на пути от первобытности к цивилизации. Концептуализация номадизма как сегментарного общества предполагает признание различий седентарных и номадных обществ, а также переосмысление характерного для античного периода представления о тождестве социального и государственного. Во-первых, номады,

создавая небывалые по масштабам империи, были лишены территориальной константы в качестве условия формирования государственности. Во-вторых, родоплеменные союзы несовместимы с классовым обществом и государственностью. Например, для М.М. Ковалевского универсальность рода как основы социального устройства очевидна, в качестве подтверждения он приводит этнографические описания многочисленных подданных Российской империи от Алтайских гор до Кавказа, из которого следует, что у представителей разных племен обнаруживается общность в «родовом союзе», т.е. родовой строй — переходный этап в развитии всего человечества [12. С. 106].

Принцип линейности истории привел к ряду противоречий, выходом из которых может стать признание различий оседлости и кочевничества, государства и родового типа общности. Например, Б.Я. Владимирцов пытался структурировать монгольское общество в соответствии с теорией классов и раскрыть внутренний механизм эксплуатации в кочевом государстве посредством выявления аристократии и рабов [4]. Однако утверждение, что монгольское общество было феодальным, противоречило наличию родовой дифференциации, т.е. понятия «эксплуатация» и «классовое неравенство» не нашли подтверждения. В условиях родовой общности центроостремительная сила связана с личностными качествами предводителя племени/рода, которым мог стать каждый по согласию сородичей, если обладал воинской доблестью и особыми качествами. Ими, как правило, становились ораторы, искусные воины, способные взять на себя заботу о соплеменниках, а их генеалогия становилась дополнительным условием легитимности власти. Кроме того, знатность вождей и правителей измерялась степенью их щедрости, поскольку богатство не имело отношения к частной собственности, а определялось щедрым угощением и розданными дарами.

Изучая традиции обмена дарами у полинезийских племен, М. Мосс обнаружил, что обмен вещами и так называемая «тотальная поставка» отражает анимистическое или субстанциональное представление о природе вещей: предметы — проводники «магической, религиозной и духовной силы» [18. С. 96]. Между кланами происходит постоянный обмен «духовным веществом», что порождает институт дарообмена, т.е. связь между родами и фратриями. Элементы жертвоприношений природным стихиям и потлач претерпевают эволюционные изменения, постепенно превращаясь в «жертвы» в пользу государства, за исключением одного важного элемента — добровольного характера. Так, социально-морфологический аспект потлача может быть определен как обязанность заботиться о соплеменниках, о чем свидетельствует образ богатого человека в тюрко-язычных эпохах: его непременный атрибут — количество розданного имущества и обильного угощения для соплеменников (элементы потлача сохранились в повседневной жизни современных казахских семей в качестве национальных традиций, обязывающих разделить трапезу с родственниками).

Можно предположить, что на пути к капиталистической экономике родовые отношения оказались наиболее устойчивым препятствием. Согласно исследованию Ю.П. Аверкиевой пребывание индейских племен в состоянии изобилия и свободы

было прервано приходом колонистов [1]. В частности, речь идет о потлаче как механизме избавления от излишков, с появлением которых связано появление частной собственности и классового общества: в случае смерти знатного вождя захоронению подвергалось все его имущество — богатство не наживалось, а раздаривалось.

Согласно теории А. Рэдклиффа-Брауна [24] права и обязанности родственников по отношению друг к другу, как и социальные нормы, которым они следуют, — это признаки, с помощью которых эти отношения определяются, т.е. они не зависят от хозяйственной деятельности. Первостепенная значимость структурирующей роли системы родства усиливается сакральными смыслами — распространенным среди примитивных народов культом предков, вследствие чего отношения людей к умершим родственникам одновременно регулирует и взаимоотношения между живыми. Особое место Рэдклифф-Браун отводил билатеральному принципу родства, согласно которому индивид связан родственными отношениями с одними лицами через отца, а с другими — через мать. Номадические политики придерживались того же принципа: каждый род позиционировал себя не столько по территориальному признаку, сколько по степени родства.

И.В. Ерофеева [8] описала сложный процесс наложения форм оседлой государственности Российской империи на формы правления кочевников — казахов в период позднего средневековья, изучая особенности их социальной жизни через субъективные интерпретации. История степных правителей на протяжении ста пятидесяти лет дипломатической переписки убедительно показывает мировоззрение кочевых лидеров и родовой строй: в многозначных формулах обращения казахских правителей к российским монархам отразились особенности степной политической культуры. Например, для надлежащего обращения к высочайшим особам необходимо было изучить их генеалогию, поэтому, обращаясь к московским царям, было принято возводить их предков к персонажам доисламского древнеиранского эпоса.

На основе сравнительного анализа писем казахских ханов и султанов о принятии российского подданства сделан вывод, что значение института подданства по-разному оценивалось российской администрацией и степными правителями: политическим инструментом управления с точки зрения российских властей служила система административно-территориального контроля, налогообложения, воинская повинность и другие формы установления прочной связи населения с государственной властью, тогда как у правителей кочевников отсутствовал контроль не только над конкретной территорией, но и над социальными группами — властные полномочия менялись в зависимости от концентрации населения на маршрутах сезонных кочевий. Слабость ханской власти объясняется «отсутствием в кочевом обществе сколько-нибудь развитых институтов управления и принуждения (регулярной армии, чиновничества, полиции, тюрем и т.п.), в результате чего концентрация более или менее значительных властных полномочий в руках верховных правителей носила здесь дискретный, пульсирующий и обратимый характер» [8. С. 55].

В условиях отсутствия отчужденного административного аппарата принуждения, наличия больших территорий и небольшой плотности населения распорядительная функция осуществлялась через личные контакты с местными правителями и благодаря генеалогической системе, в которой право патроната, как правило, присваивалось по старшинству или личным качествам.

Таким образом, между верховным правителем и старейшинами устанавливались сбалансированные взаимоотношения, носившие добровольный, нерегулярный и в каком-то смысле необязательный характер. Подданство в кочевом обществе предполагает защиту и покровительство сильного перед лицом внешней агрессии, его арбитраж и гуманитарную помощь, а также позволяет укрепить свое положение в династическом противостоянии многочисленных претендентов на власть. В отличие от европейских межгосударственных договоров с долгосрочными обязательствами кочевники иначе воспринимали статус подданных и шли на взаимовыгодные соглашения, оставляя за собой право их расторжения. В письмах степных правителей мы находим подтверждения, что в межродовых отношениях матримониальная политика сохраняла свое значение.

Пересмотр классического дискурса берет начало в переоценке ценностей и морали цивилизованного общества в творчестве Ф. Ницше, что проявилось, в первую очередь, в представлении о том, что государство не является безусловным благом. Описание эскалации внутренней драмы капиталистической машины во внешний мир можно принять за оправдание перед миром варваров и дикарей. Так, в период расцвета капитала и модерна Ницше писал, что процесс возникновения государства не является добровольным и постепенным вращением в новые условия, а представляет собой «перелом, прыжок, насилие, рок, против которого не было борьбы»: «соединение необузданного до той поры и бесформенного населения в твердую форму как началось насильственным актом, так и было доведено до конца путем непрерывных насилий» [20. С. 103]. Ницше подчеркивает, что древнейшее государство представляло собой тиранию, беспощадный сокрушающий механизм, оформивший сырой бродячий материал — родовое общество, основанное на сакральном чувстве долга по отношению к предкам.

Опыт реконструкции древнего государства и института царской власти представлен в теории Л. Мамфорда: поскольку каждая социальная единица на основе единства ритуалов оставалась замкнутой и существовала автономно от других, его определения «базовой деревенской культуры» — единение, коммуникация и кооперация — можно применить к родовому обществу [17]. Так, на смену общине приходит организация иного типа, чьи усилия сосредоточены не в горизонтальной плоскости семьи или рода, а в вертикальной плоскости социума в целом — на вершине социальной пирамиды находится царь.

Мамфорд прибегает к понятию мутации — она произошла в сельской общине со свойственной ей «мягкой» формой правления: последовавшие за мутацией институты царской власти основаны на принуждении и наказании, тогда как она опиралась на убеждения. Вероятно, за мутацией в общине и конструкцией вертикальной власти кроется перераспределение гендерных ролей в системе родства — отсюда мифологизация царской власти как социального института, так как ореол

«божественной святости» давал право неприкосновенности и превосходства маскулинного над феминным.

Сакрализация власти царя сопровождает рождение невиданного ранее мощного механизма объединения и управления людьми в интересах общей цели, которая превышает интересов родовой жизни. Данная социальная машина могла работать при условии надежной организации знаний и системы получения и неукоснительного выполнения приказов, что породило административный бюрократический аппарат.

Мамфорд апеллирует к солидарности с царем, которая стала выше единства с семьей, кланом и родом и повлекла насильственную смену ритуалов и религиозных обычаев. Признание этой солидарности стало проблемой для современной французской философии. Так, в анализе первобытности, архаики и генезиса государств посредством понятий «желающее производство» и «машина» Ж. Делез и Ф. Гваттари предложили новое понятие «сегментарная машина», подчеркивая несводимость отношений родства к структуре. Сегментарное общество «устраняет слияние посредством раскола и мешает концентрации власти, поддерживая органы совета вождя в бессильном отношении к группе» [6. С. 241].

Однако с приходом колонизатора институт вождя разрушается, лишая семью и род потоков дарообмена. Также немаловажен вопрос бинарности матрилинейного и патрилинейного в качестве со-бытийной составляющей родства: поиск Эдипова комплекса вынуждает Делеза и Гваттари признать, что сегментарное общество лишено оппозиции маскулинного и феминного — она возникает позже.

Свидетельство тому — обращение Деррида к Хоре — матери, кормилице, к противопоставлению мифа — логосу, полиса — роду, феминного — маскулинному. Хора — это третий род, «не чувственная, не умопостигаемая», но в то же время род родов [7. С. 138]. Понятие хоры указывает на вместители всего — и мифа, и логоса. Однако Хора — все та же дихотомия государства и рода, но сквозь призму логоса.

Обращаясь к фигуре Сократа, Деррида приглашает к разговору софистов-кочевников, для которых нет места в полисе, их место — хора. «Философия не может говорить философски о том, что всего лишь похоже на ее „мать“, „кормилицу“, „восприемницу“ или „матрицу“», и если мы стремимся «осмыслить хору, нужно вернуться к началу более старому, чем начало, а именно — к рождению космоса» [7. С. 184]. Признание Сократа в неспособности покинуть свои «мифомиметико-графические грезы» показывает, сколь важно было для солидарности полисного типа обосновать легитимность маскулинной власти [7. С. 174], поскольку естественная родовая солидарность носила феминный характер.

В концепции Ж.Л. Нанси полис становится способом «со-бытия», а философия — «мышлением о со-бытии» [19. С. 60]: размышляя о единичном множественном, Нанси подчеркивает обусловленность философии социальным — полисом. Понимание рода включено в представление о мире, которое не может оставаться неизменным. Невозможность достижения истока по причине его множественности, ино-бытия изначальности, может быть интерпретирована

посредством обращения к роду как процессу. «Мы достигаем истины истока столько раз, сколько находимся в присутствии друг друга. Доступ — это “вхождение в присутствие”, но само присутствие — это диспозиция, опространствование единичностей... Присутствие есть не что иное, как “вхождение в присутствие”, мы достигаем не какой-то вещи или состояния, но процесса» [19. С. 34]. Возможность непосредственного «присутствия», «всматривания» в другого задается условиями родовой общности, т.е. понятия со-бытийности, «мира для мира» раскрывают аксиологическую составляющую рода.

Так, в концепции социального пространства П. Бурдьё понятие со-бытия позволяет обратиться к внеэкономическому аспекту реальности, который формируется категориями родства: «социальный мир, каждую его часть, насквозь пронизывает основополагающее разделение, начинающееся с разделения труда между полами» [3. С. 416]. Особый интерес представляет описанная Бурдьё гендерная политика в повседневной жизни кабийского поселения, где в качестве хранительниц жизни женщины отвечали за магические практики.

Если местом обитания женщин является дом и отведенные для женских дел места, то для мужчины, естественно, находится в течение дня в публичных местах. В доме, как правило, совершаются процессы, исключенные из внешнего мира, — пространство дома принадлежит женщине, исключенной из публичной жизни, а ее труд незаметен. Более того, дом ассоциируется с «животом женщины», а очаг с ее «пупом»: так изучение системы родства раскрывает социальное как «единое множественное». Согласно Бурдьё, в докапиталистическом обществе принуждение является символическим, неявным — выражено в чувстве долга, опосредовано системой дарообмена. На смену симметричному распределению благ при дарообмене приходит нарочитое асимметричное перераспределение материальных благ при капитализме.

Аналогичный подход к эволюционизму мы находим в исследованиях Э. Гидденса: «история человечества не имеет эволюционной „формы“, и любые попытки „втиснуть“ ее в эти рамки могут привести к серьезным проблемам» [5. С. 329].

По мнению Гидденса, людям свойственно творить историю осознанно, не проживая, а предопределяя время, поэтому следует иметь в виду европоцентристский характер эволюционной теории и помнить, что появление современного мира не связано с поступательным развитием традиционного общества. Для Гидденса очевидно, что возникновение государства свидетельствует о разрыве между традиционным обществом и современным западным миром. Задача социологии — понять причины данного разрыва как «специфику мира, возникшего в результате развития промышленного капитализма, корни которого следует искать в западном полушарии» [5. С. 333]. Эволюционизм неизбежно приводит к однолинейности, нормативной иллюзии и временному искажению.

Наиболее важна для нас критика Гидденсом однолинейности, суть которой сводится к представлению о гомологии развития личности и этапов социальной эволюции. Он отвергает теорию подавления аффектов в связи с усложнением общества и идею примитивности устной культуры по отношению к западной цивилизации как «всеобъемлющего и всепоглощающего порядка» [5. С. 336].

Итак, существенное различие между родом и государством прослеживается в трехмерной классификации обществ, согласно которой для родоплеменного общества характерно сращивание социальной и системной интеграции, а в классовом обществе между ними существует разграничение. Трайбалистские общества, имея наибольшую протяженность во времени, не создавали мировых систем, а капиталистические общества, напротив, будучи кратковременными, создали мировые системы с бесконечной программой накопления богатства. Номадизм — модель сегментарного общества, в котором ключевая роль отводится системе родства: государство в его стремлении к гомогенности и тождеству противостоит роду, имманентная гетерогенность которого сохраняется благодаря матримониальной интенции гендерных политик. В философском дискурсе генос предстает в качестве парной категории полиса по аналогии с оппозицией мифа и логоса, хоры и агоры, феминного и маскулинного, номадного и седентарного, усиливая эффект неразрешимости в логической рефлексии. В теоретической социологии оппозиция рода и государства снимается посредством обращения к повседневному языку и практикам, что может быть интерпретировано как обращение к «источкам» — множественным и различным.

### Библиографический список

- [1] *Аверкиева Ю.П.* Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М., 1974.
- [2] *Аристотель.* Политика / Пер. с др.-греч. С.М. Роговина. М., 2010.
- [3] *Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с фр. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб., 2001.
- [4] *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- [5] *Гидденс Э.* Устройство общества: Очерк теории структуризации. М., 2003.
- [6] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина. Екатеринбург, 2007.
- [7] *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.—СПб., 1998.
- [8] *Ерофеева И.В.* Эпистолярное наследие казахской правящей элиты 1675—1821 годов. Алматы, 2014.
- [9] *Ибн Халдун.* Ал-Мукаддима // История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. А.В. Смирнова. М., 2013.
- [10] История арабо-мусульманской философии / Под ред. А.В. Смирнова. М., 2013.
- [11] *Керимов Т.Х.* Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999.
- [12] *Ковалевский М.М.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом (отрывки) // Антология русской классической социологии / Сост. и коммент. Д.С. Клементьева, Л.Н. Панковой. М., 1995.
- [13] *Крадин Н.Н.* Кочевники Евразии. Алматы, 2007.
- [14] *Куропятник М.С.* Коренные народы в контексте культурной непрерывности // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2016. Т. 16. № 4.
- [15] *Ламажаа Ч.К.* «Клан» — понятие в социальных науках // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 2.
- [16] *Лушикова О.Л.* Социокультурный капитал рода в современных условиях: социологический анализ: Дисс. к.с.н. Екатеринбург, 2015.
- [17] *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества / Пер. с англ. Т. Азарковича, Б. Скуратова; ред. Е. Пучкова, Н. Хотинского. М., 2001.

- [18] Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. М., 1996.
- [19] Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Пер. с фр. В.В. Фурса; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск, 2004.
- [20] Ницше Ф. Генеалогия морали / Пер. с нем. В.А. Вейнштока; под ред. В.В. Битнера. СПб., 2016.
- [21] Нурулла-Ходжаева Н.Т. Община и государство в Центральной Азии // Вестник МГУКИ. 2011. № 2.
- [22] Нурулла-Ходжаева Н.Т. Средняя Азия, европоцентризм, колониальность // Вестник МГИМО. 2015. № 6.
- [23] Радкевич К.В., Шаблага А.В. Оппозиция «Запад — Незапад» в социальной мысли: pro et contra // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2018. Т. 18. № 1.
- [24] Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. М., 2001.
- [25] Скотт Дж. Зомия: успешные стратегии бегства от государства / Пер. с англ. И.В. Троцук // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2012. № 4.
- [26] Троцук И.В. Бегство от государства: сознательный отказ от «достижений цивилизации» и стратегии поддержания «варварского состояния» // Социология власти. 2012. № 4.

DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-1-81-93

## Dichotomy genus—state in the conceptualization of nomadism\*

D.A. Zhakupbekova

Karaganda State University  
Mukanova St., 1/8, Karaganda, Kazakhstan, 100026  
(e-mail: dana.tamen@mail.ru)

**Abstract.** The article addresses the problem of conceptualizing nomadism by the genus—policy dichotomy under the deconstruction of the classical western paradigm defining social as equal to the state. The author argues that the dichotomy ‘clan—state’ reflects the opposition of nomadism and sedentarism, and focuses on the social-philosophical studies of segmental societies through the dichotomy ‘clan—state’ claiming that segmental society does not allow the concentration of power. The article is based on the studies of the tendencies of neo-tribalism and reorganization of kin relations by O.L. Lushnikova, Ch.M. Lamazhaa, N.T. Nurullo-Khodjaeva and on the works reconsidering eurocentrism and evolutionary one-line historical process that turned modernization policies into violent sedentarization of the nomads. Historiographic studies also prove the need to revise the generally accepted method of studying the genesis of nomadic cultures that J. Scott defines as a ‘periphery’ of the historical process. The social-political perspective allows to consider tribal relations through the institutions of gift-exchange and potlatch (M. Moss) as preventing the system of power based on suppression. The deconstruction of evolutionism and logocentrism changed the emphasis in the dichotomy ‘genus—state’, so the state is no longer considered an absolute good. A. Giddens and P. Bourdieu define nomadism as ‘another sociality’ in which segmentation is the main principle of conjunction. The substantial episteme of sedentarism opposes the processual episteme

---

\* © D.A. Zhakupbekova, 2019.

*The article was submitted on 18.10.2018.*

of nomadism according to the analysis of the social-political concepts of Aristotle and Ibn Haldun. Thus, the opposition of nomadic and sedentary cultures as a dichotomy of genus-polis is based on an aporia of identity and difference, myth and logos, feminine and masculine, which defines the conceptualization of nomadism.

**Key words:** genus; segmentation; sociality; state; gift exchange; potlatch; nomadism; evolutionism; heterogeneity

## References

- [1] Averkieva Yu.P. *Indeytsy Severnoy Ameriki. Ot rodovogo obshchestva k klassovomu* [Indians of North America. From Tribal Society to Class Society]. Moscow; 1974 (In Russ.).
- [2] Aristotel. *Politika* [Politics]. Per. s dr.-grech. S.M. Rogovina. Moscow; 2010 (In Russ.).
- [3] Bourdieu P. *Praktichesky smysl* [Practical sense]. Per. s fr. A.T. Bikbova, K.D. Voznesenskoj, S.N. Zenkina, N.A. Shmatko; otv. red. per. i poslesl. N.A. Shmatko. Saint Petersburg; 2001 (In Russ.).
- [4] Vladimirtsov B.Ya. *Obshchestvennyy stroy mongolov. Mongolsky kochevoy feodalizm* [The Social Structure of the Mongols. Mongolian Nomadic Feudalism]. Leningrad; 1934 (In Russ.).
- [5] Giddens A. *Ustroyenie obshchestva: Ocherk teorii strukturatsii* [The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration]. Moscow; 2003 (In Russ.).
- [6] Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. Per. s fr. i poslesl. D. Krachkina. Ekaterinburg; 2007 (In Russ.).
- [7] Derrida J. *Esse ob imeni* [On the Name]. Per. s fr. N.A. Shmatko. Moscow—Saint Petersburg; 1998 (In Russ.).
- [8] Erofeeva I.V. *Epistol'noye nasledie kazakhskoy pravyashchey elity 1675—1821 godov* [Epistolary Heritage of the Kazakh Ruling Elite of 1675—1821]. Almaty; 2014 (In Russ.).
- [9] Ibn Khaldun. Al-Mukaddima. *Istoriya arabo-musul'manskoy filosofii: Antologiya*. Pod red. A.V. Smirnova. Moscow; 2013 (In Russ.).
- [10] *Istoriya arabo-musul'manskoy filosofii* [History of Arab-Muslim Philosophy]. Pod red. A.V. Smirnova. Moscow; 2013 (In Russ.).
- [11] Kerimov T.Kh. *Sotsial'naya geterologiya* [Social Heterology]. Ekaterinburg; 1999 (In Russ.).
- [12] Kovalevsky M.M. *Rodovoy byt v nastoyashchem, nedavnem i otdalennom proshlom (otryvki)* [Tribal life in the present, recent and distant past (excerpts)]. *Antologiya russkoy klassicheskoy sotsiologii*. Sost. i komment. D.S. Klementieva, L.N. Pankovoy. Moscow; 1995 (In Russ.).
- [13] Kradin N.N. *Kochevniki Evrazii* [Nomads of Eurasia]. Almaty; 2007 (In Russ.).
- [14] Kuropyatnik M.S. *Korennye narody v kontekste kulturnoy nepreryvnosti* [Indigenous peoples in the context of cultural continuity]. *RUDN Journal of Sociology*. 2016; 16 (4) (In Russ.).
- [15] Lamazhaa Ch.K. "Klan" — ponyatie v sotsialnykh naukakh ["Clan" — a concept in social sciences]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2008; 2 (In Russ.).
- [16] Lushnikova O.L. *Sotsiokulturny kapital roda v sovremennykh usloviyakh: sotsiologicheskyy analiz* [Social-Cultural Capital of the Genus in Contemporary Society: A Sociological Analysis]. PhD thesis. Ekaterinburg; 2015 (In Russ.).
- [17] Mumford L. *Mif mashiny. Tekhnika i razvitie chelovechestva* [Myth of the Machine. Technics and Human Development]. Per. s angl. T. Azarkovicha, B. Skuratova; red. E. Puchkova, N. Khotinskogo. Moscow; 2001 (In Russ.).
- [18] Moss M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost: Trudy po sotsialnoy antropologii* [Society. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology]. Per. s fr. Moscow; 1996 (In Russ.).
- [19] Nancy J.-L. *Bytie edinichnoye mnozhestvennoye* [Being Singular Plural]. Per. s fr. V.V. Fursa; pod red. T.V. Shchittsovoy. Minsk; 2004 (In Russ.).
- [20] Nietzsche F. *Genealogiya morali* [On the Genealogy of Morality]. Per. s nem. V.A. Weinstoka; pod red. V.V. Bitnera. Saint Petersburg; 2016 (In Russ.).

- [21] Nurulla-Khojaeva N.T. Obshchina i gosudarstvo v Tsentralnoy Azii [Community and State in Central Asia]. *Vestnik MGUKI*. 2011; 2 (In Russ.).
- [22] Nurulla-Khojaeva N.T. Srednyaya Aziya, evropotsentrizm, kolonialnost [Central Asia, eurocentricism, colonialism]. *Vestnik MGIMO*. 2015; 6 (In Russ.).
- [23] Radkevich K.V., Shabaga A.V. Oppozitsiya “Zapad—Nezapad” v sotsialnoy mysli: pro et contra [The opposition “West/Non-West” in social thought: Pro et contra]. *RUDN Journal of Sociology*. 2018; 18 (1) (In Russ.).
- [24] Radcliffe-Brown A.R. *Struktura i funktsiya v primitivnom obshchestve. Ocherki i leksii* [Structure and Function in Primitive Society. Essays and Lectures]. Per. s angl. Moscow; 2001 (In Russ.).
- [25] Scott J. Zomia: uspehnye strategii begstva ot gosudarstva [Zomia: Successful strategies of flight from the state] / Per. s angl. I.V. Trotsuk. *RUDN Journal of Sociology*. 2012; 12 (4) (In Russ.).
- [26] Trotsuk I.V. Begstvo ot gosudarstva: soznatelny otkaz ot “dostizheniy tsivilizatsii” i strategii podderzhaniya “varvorskogo sostoyaniya” [Flight from the state: A conscious rejection of the ‘achievements of civilization’ and a strategy to maintain the ‘barbarity’]. *Sotsiologiya Vlasti*. 2012; 4 (In Russ.).