Переводы

Николай Ссорин-Чайков

Гоббс в Сибири: социальная жизнь государства
(из книги «Социальная жизнь государства в северной Сибири»)

Каким образом государство существует в повседневной жизни граждан? Каково соотношение институтов государства и его идеологии, дискурса и воображения — всего того, что в данной работе называется «повседневным государственничеством»? Как соотносится традиционное в России желание держаться подальше от «властей» с также традиционной устойчивостью и силой этого повседневного государственничества? В данной работе эти вопросы рассматриваются на примере эвенков — одного из народов Севера, которые были, с одной стороны, предметом патерналистского управления, а, с другой, систематически маркировались государством как «безгосударственные», существующие за его административными пределами. Цель работы — отталкиваясь от данного случая, рассмотреть теоретические и методологические рамки этнографии повседневной социальной жизни государства.

Ключевые слова: Государство, повседневное государственничество, эвенки, Сибирь.

«Я оказался как будто в стане врагов»[1], написал податный инспектор И. И. Покровский о своей поездке 1908 года по торговым факториям Подкаменной Тунгуски, северного притока Енисея. Приняв его сперва за торговца пушниной, эвенки — таежные охотники и оленеводы («тунгусы» — староупотребительное название этой на-

---

Николай Ссорин-Чайков — социальный антрополог, выпускник кафедры этнологии истфака МГУ (1987), PhD (антропология, Стэнфорд, 1998). Научный сотрудник и преподаватель отделения социальной антропологии Университета Кембриджа.

1 ККМ [Архив Красноярского Краеведческого Музея], общий фонд 7886/190, Л. 24.

родности) обрадовались было его визиту, но быстро сменили милость на гнев, точнее, на страх, как только узнали его истинную профессию. Очень быстро весть о налоговом инспекторе стала его опережать, и многие фактории оказывались покинутыми к моменту его приезда. Тем не менее, Покровскому удалось собрать массу доказательств «противозаконной торговли», предотвращавшей сбор ясака — пушной подати, которую местное население платило государству. Торговцы зачастую вносили ясак за своих таежных клиентов, и много доходов от продажи пушнины шло мимо казны.

Отчет Покровского демонстрирует политическую слабость государства на севере Сибири, которая особенно бросалась в глаза в сравнении с очевидной влиятельностью торговцев пушниной. Покровский — совсем не гоголевский ревизор. Ему сложно было заставить местных жителей общаться с собой, а однажды во время посещения особенно людной торговой точки он был арестован и «помещен под стражу как беглый каторжник»[1].

Но, несмотря на это, в отчете присутствует один вполне гоголевский эпизод, который проливает иной свет и на формы присутствия, и на политическую значимость государства в повседневной жизни эвенков. Однажды, когда Покровскому удалось завести разговор, эвенки стали жаловаться ему на некоего «тунгусского князя» — главу рода, назначенного государством ответственным за сбор ясака. И тут их застенчивость уступила место настойчивости, и каждый присутствующий «тунгус» стал настаивать, чтобы Покровский назначил именно его «князем». Покровский пишет: «Они подтверждали свои притязания, гордо показывая мне старые, но аккуратно хранимые квитанции о пожертвованиях в Туруханский [православный] монастырь»[2].

Перенесемся теперь из начала XX века в его конец. После нескольких месяцев в тайге в 1994 году, я вместе с Владимиром, энергичным и легким на подъем охотником лет шестидесяти, вышел в поселок Катонга[3]. Этот поселок был основан на месте одной из факторий, где в 1908 году побывал Покровский. Владимиру и мне надо было закупить продукты к предстоящему сезону пушной охоты. Мы торопились. У Владимира стояли привязанными десяток оленей, на которых мы должны были навьючить купленные продукты. В поселке оленям есть было нечего, они боялись поселковых собак, поэтому закупаться надо было быстро и быстро же отправляться назад в лес.

1 Там же. Л. 25.

2 Там же. Л. 26; см. также Л. 54, 59, 85–87, 75.

3 Согласно Протоколу Правил Исследования Человека (Human Subject Protocol) академической системы США, я использую псевдонимы для обозначения информантов и для названия места действия (поселка).

Но нас задержал директор совхоза, который был русским, из приезжих. Увидев Владимира из окна совхозной конторы, он закричал в форточку, чтобы тот немедленно шел к нему «на ковер». Владимир отправился с виноватым видом. Потом уже он сказал мне: «Когда говоришь с директором, всегда почему-то чувствуешь себя виноватым, независимо от того, есть за что или нет». Вернулся Владимир примерно через час. На мой даже не вопрос, а вопросительный взгляд ответил одним словом: «Комбикорм».

История с комбикормом была притчей во языцех с предыдущей зимы. Комбикорм часто использовался для подкормки оленей, в особенности зимой. Времена были тяжелые, и директор очень гордился тем, что «выбил» существенный запас в районном центре. Он привез машину комбикорма в поселок и отправился назад в райцентр «выбивать» топливо для вездехода, который, в свою очередь, должен был развести комбикорм по зимним стойбищам оленеводческих бригад.

Дальше произошло следующее. Охотники и оленеводы стали забирать свои доли комбикорма и продавать их приезжему поселковому населению, которое держало свиней. Вырученные деньги пошли на выпивку, и поселок охватила пьянка, в которой участвовали все: и эвенки, и приезжие. Пьянка закончилась только после продажи всего комбикорма. Когда директор вернулся с топливом для вездехода, развозить оказалось нечего, а охотники и оленеводы «смылись» в тайгу, в свои зимние стойбища. Директор пришел в ярость и стал искать виноватых, вернее, виноватого — того, кто первым продал свою долю.

Владимир был кандидатом в виноватые, но вину свою отрицал. Досталось от директора в принципе каждому, кто выходил из тайги в поселок (кроме меня, который был этнографом и, по умолчанию, оставался вне подозрений).

У каждого имелась своя версия произошедшего. Владимир утверждал, что он продал свою долю и уехал в тайгу, закупив продукты на вырученные деньги, поскольку, по его мнению, лучше не рассчитывать на комбикорм, а больше времени проводить с оленями. Любопытен комментарий директора, который он сделал на основании двадцатилетнего стажа работы в различных совхозах этого региона: «Проблема в том, что совхоз функционирует нормально, только если ты никуда не отлучаешься. Стоит уехать по делу, в отпуск — все рассыпается. Это как зимники». Он имел в виду дороги, по которым в поселки доставляли грузы зимой. В этих местах дорог собственно нет, но зимой по снегу прокладываются трассы — «зимники». Каждое лето они тают, и каждую зиму их надо пробивать заново.

В этом эпизоде мы видим слабость государства, которая в «лихие 90-е» сравнима со слабостью государственной власти в эпоху податного инспектора Покровского. Но есть здесь и другая интересная

параллель. Вернувшись после разговора «на ковре» с директором, Владимир рассказал, как в пылу спора он даже решил выйти из совхоза. К его (и моему) удивлению директор принял отставку и подписал бумагу, подтверждающую, что 50 оленей из оленеводческой бригады № 4, в которой состоял Владимир с семьей, с того момента переводились в собственность Владимира.

Впрочем, никаких практических последствий ни эта отставка, ни эта бумага не имели ни для Владимира, ни для директора. В начале 1990-х директор вполне успешно сохранил монополию своего совхоза над охотничьей территорией Катонги. Да, и Владимиру, как оказалось, не очень хотелось заниматься частным оленеводством. Через директора и его заместителя по охоте шла торговля пушниной, и Владимиру выгоднее было иметь с ними дело, будучи членом совхозного коллектива, а не «частником». В целом, стремление выйти из состава совхоза, в каком бы он положении ни находился в 1990-е, чаще выражали русские переселенцы в Катонге, а не местные эвенки. Но самое интересное, что в другом разговоре со мной примерно годом позже, Владимир отметил, что он на самом деле и не собирался покидать совхоз, и как «коммунист и патриот» он «вообще против всей этой приватизации»[1].

Подписанное заявление о выходе из совхоза подобно квитанциям о пожертвованиях в Туруханский монастырь, которые фигурируют у Покровского. Они показывают тот факт, что слабостью присутствия государства в сибирской тайге вопрос далеко не исчерпывается. Отчет Покровского показывает, что избегание государства интересным образом сочетается с тяготением к нему, а опасность знаков принадлежности государству — с их престижем. «Тяготение» к государству мы видим также и в нежелании Владимира покинуть совхоз. Но в этом случае тяготение также сочетается с «бегством» от государства. В эпизодах путешествия Покровского многие фактории оказывались покинутыми эвенками к моменту его прибытия. В 1994 году, когда комбикорм оказывается растрачен, эвенки «виновато» убегают в тайгу.

1 Стремление оставаться в колхозе или совхозе насколько это возможно несмотря неолиберальную идеологию хорошо описано антропологами. См.: Hivon M. Local resistance to privatization in Russia // Cambridge Anthropology. 1995. № 2. P. 13–22; Konstantinov Yu. Memory of Lenin Ltd: Reindeer Herding Brigades on the Kola Peninsula // Anthropology Today. 1997. № 3. P. 14–19; Lampland. The Avvantage of being collectivized: Co-operative farm managers in the postsocialist economy // Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia. London: Routledge, 2002. P. 31–56; Post-Socialist Peasants: Rusral and urban construction of identity in Eastern Europe, East Asia and the Former Soviet Union. Houndmills: Pelgrave, 2001.

Российская традиция этнографии Сибири сформирована антиномией «народа» и «государства», в данном случае, «народов Сибири» и «государства». Этнографические знания использовались последним, как это имело место в 1820-х годах во время реформ Сперанского, а также в 1920-х-30-х годах в начале советского строительства на Севере. Но государство в российской этнографической традиции было вне сферы того, что понималось этнографически интересным. Речь не идет, конечно, о традиционной эволюционной проблематике происхождения государства. Но вышеприведенные эпизоды подсказывают другой ракурс: что такое государство для коренных народов севера Сибири? Какие формы государственная власть принимает в этом регионе? Какие взаимоотношения она создает? И что означает методологически изучение государства с точки зрения этнографии? Что является интересным для полевой работы? И каковы теоретические посылки, необходимые для такого исследования?

Моя цель — обозначить этот ракурс и набросать контуры этнографии повседневной жизни государства в Сибири. Начну с упомянутого выше тяготения к государству и той ценности, которые имеют «аккуратно хранимые квитанции о пожертвованиях в Туруханский монастырь», членство в Коммунистической партии и обозначение себя «коммунистом и патриотом». Подобная идентификация с государством преследует конкретные политические цели как во взаимоотношениях эвенков друг с другом, так и в их взаимоотношениях с директорами совхозов, податными инспекторами и этнографами. Однако, эта идентификация гораздо сложнее, чем ее политический аспект. «Государственничество» — давно знакомая черта российской культуры, которая не исчерпывается политической прагматикой, имеет место и у народов Севера.

При этом нельзя сказать, что тяготение к государству доминировало, а народы Севера были его обычными лояльными подданными. Как мы видим из приведенных выше примеров, это тяготение сосуществовало с различными формами избегания. Но зададимся вопросом: что именно представляет собой «государство» в повседневной жизни его граждан? Достаточно ли понимать государство только как некую внешнюю силу, которая со стороны вмешивается в повседневную жизнь общества? Исследуя диффузию символов государства, его понятий и категорий, мы можем приблизиться к другому пониманию государственности, как тесно вплетенной в жизнь общества и обладающей тем, что я называю его особой «социальной жизнью».

Символы и институты государственности погружены в местные социальных взаимоотношения, но заданы также и своеобразной «рамкой», которая состоит в понимании предела государства («се-

верных окраин»). Как тетрадные поля структурируют всю страницу, так и «окраины» являются важной частью структуры государства. «Северные окраины» являются здесь именно полями государства, а не определенной зоной социальной и культурной «традиционности», не затронутой государством.

Впрочем, эти поля имеют прямое отношение к образу традиционности в рамках государственного управления и в его дискурсе. Историк Юрий Слезкин пишет: «С момента „рождения“ иррационального дикаря в начале XIX века и кончая повторным возрождением «человека природы» в конце XX, [обитатели северных окраин России] представляли собой наиболее последовательно сохраняемых антиподов современного значения российскости. Их представляли как крайний случай отсталости-как-животности или отсталости-как-невинности. Таким образом, обитатели северных окраин предоставляли удаленную, но необходимую точку отсчета для общих размышлений об идентичности человека вообще и российского человека в частности»[1]. Таким образом, строится и образ тунгуса. Здесь и пушкинский «тунгус, и ныне дикий», и тунгусы — «идеальные охотники» (Idealiste Jagerfolk) ведущего авторитетного финского этнографа по Сибири XIX века Александра Кастрена, и тунгусы — архетипические шаманы Мирча Элиаде[2].

Инспектор Покровский пишет о районе Подкаменной Тунгуски, что здесь «мы уже не встречаемся с государственностью», и что сюда «коренные жители дикого Севера» были вытеснены из более южных территорий «более культурными племенами»[3]. Наречие «уже» здесь не только указывает на направление мысленного взора инспектора от центра империи к окраинам. Оно также сигнализирует логический переход, в котором отсутствие государственности как категории служит не просто точкой отсчета, но опосредована последней. Язык империи сначала постулирует, чем является государство, цивилизация и культура, а потом находит и описывает места, где

1 Slezkine Yu. Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaka, N.Y.: Cornell University Press, P. ix; Brower D., Lazzerini E. Russia's Orient: Imperial borderlands and peoples, 1700–1900. Bloomington: Indiana University Press, 1997; Diment G., Slezkine Yu. Between Heaven and Hell: The myth of Siberia in Russian culture. New York: St. Martin Press, 1993; Grant B. In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas. Princeton: Princeton University Press, 1995.

2 Alexander M. Castrén's Ethnologische Vorlesungen Über Die Altaischen Völker: Nebst Samojedischen Märchen Und Tatarischen Heldensagen. Berlin: Ulan Press, 2011. S. 23; Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton: Princetin University Press, 2004. P. 4.

3 ККМ [Архив Красноярского Краеведческого Музея], общий фонд 7886/190, Л. 26.

эти понятия «уже» не приложимы. Логический переход здесь имеет и центростремительный, и телеологический характер. Структура слоев прошлого представлена так же, как и в эволюционизме советской этнографии, и в программах «развития» таких совхозов, как Катонга. Она задана тем, как понимается высшая точка исторического процесса[1]. Такое же телеологическое опосредование мы видим и в определении «коренных жителей дикого Севера» по отношению к понятию «более культурных племен».

Меня будет интересовать то, какие формы принимает государство как «обратная сторона медали» этого дискурса империи. Конечно, эвенки и другие народы Сибири после присоединения к России этого региона неоднократно «предоставляли» материал (обычаи, предметы традиционной культуры, примеры поведения), на основании которого государственные чиновники и этнографы помещали их в воображаемый ландшафт за временными и пространственными пределами государства. Но даже этот материал может быть интерпретирован как выражение близких отношений с государством, как способ высказывания лояльности к нему. Мы можем здесь наблюдать отношения обмена, в котором перформативность традиционности обменивалась на символы принадлежности к империи и СССР, таких, как титул князя, или идентификация себя как «коммуниста и патриота».

Формы и значения государственности исторически изменчивы. В ходе ревизии Покровского в 1908 году «государство» представляет из себя податную структуру, воплощенную в практике сбора ясака, в почетных титулах, в символах и документах, подобных «аккуратно хранимых квитанциях о пожертвованиях» в монастырь. В эпизоде с комбикормом 1994 года государство — это форма наемного труда, где охотник, оленевод и чумработница определены как бюджетные работники в государственных коллективах, таких, как совхозы и оленеводческие бригады. Между этими историческими моментами начала и конца XX века объединения имперского периода были заменены раннесоветским государством, проводившим в 1920-е и 1930-е годы этнографические и социально-экономические исследования, а также практиковавшее образцовые наказания «кулаков и шаманов». Кульминацией этих форм государства стали сталинские репрессии, которые в Катонге прошли как единовременная «чистка» 1938 года. Коллективизация 1930-х годов вела к огосударствлению труда, которое ускорилось в ходе кампаний по переводу коренного населения на оседлость и укрупнению в 1960-х

1 Gellner E. The Soviet and the Savage // Current Anthropology. 1975. № 4. P. 595–617; Gellner E. State and Society in Soviet Social Thought. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

и 1970-х. Впрочем, это огосударствление привело к появлению новых идентичностей и нового образа жизни, связанного с охотой и собирательством в рамках совхозного стоя. Этот образ жизни существенно отличался от более старого, но в последние десятилетия существования СССР именно он приобретает для этнографов ореол традиционности.

Я не разделяю историю Катонги на «податный», «социалистический» и «традиционалистский» этапы с «переходными периодами» между ними. Социальная жизнь государства — это непрерывный процесс. Смена конфигураций и их трансформация является постоянным и непременным состоянием государственности и государственничества. В любой отдельно взятый исторический момент формы государственности не представляют собой монолитные институты. Их можно сравнить с непрерывно перемещающимися политическими регистрами. Эпизоды с налоговым инспектором и комбикормом выявляют и избегание государства, и стремление эвенков стать его представителями. Здесь важно не столько по какую сторону от государства находятся эвенки, сколько само перемещение как часть непрерывного процесса, который в свою очередь тесно связан с процессом трансформации самих государственных форм.

Гоббс в Сибири: откладывание, называние, диффузия

Слабое государство — «вечная» тема российской/советской историографии. Она парадоксальным образом сопряжена и с темой его авторитарности, а также с темой устойчивости «государственничества» как культуры и идентичности, а также с особым «полаганием» на силу и вовлеченность государства во все дела. Это характерно и для постсоветской Сибири. Эпизод 1994 года иллюстрирует трудности, с которыми столкнулся совхоз при адаптации к условиям постсоциализма. В бесконечных переездах между областной столицей — Красноярском, столицей Эвенкского округа — Турой и даже Москвой, а также в отчаянных попытках восстановить «порядок» по возвращении в совхоз, директор едва не получил сердечный приступ. Беглого прочтения протоколов совхозных собраний достаточно, чтобы увидеть, что совхоз был на грани развала с момента создания в этой фактории в конце 1920-х годов «простейшего производственные объединения», позже преобразованного в колхоз, а затем в совхоз. Запасы продовольствия и товаров никогда не приходили вовремя, техника все время ломалась, олени терялись, планы не выполнялись. В этом отношении Катонга не является исключением ни для Севера, ни для других частей страны.

Идиома «выбивания» обещанных государством ресурсов (таких, как комбикорм или топливо) ярко отражает те почти физические усилия, требовавшиеся от совхозных чиновников в отношениях с другими ветвями государства. Приходит на ум аналогия с политической теорией Томаса Гоббса, у которого государственный порядок «порождается актом воли и постоянно возобновляемым актом воли же и поддерживается»[1]. Гоббс утверждал, что без постоянного вмешательства сверху со стороны политической силы («Левиафана») «порядок» превращается в «природное состояния» войны всех против всех.

Но общей характеристикой этих «гоббсовских» форм правления является то, что они, с одной стороны, «порождаются актом воли», но, с другой стороны, им всем хронически недоставало именно количества усилия подобной воли. И в государственных документах, и в бытовом дискурсе они обычно представляются в виде неудачного опыта. Если и есть что-то общее между описанным состоянием податной империи в начале XX века и постсоветским совхозом, так это состояние постоянного беспорядка, которое привлекает государственное вмешательство и одновременно не поддается ему. Дискурсы провала государственных начинаний и их неэффективности обладают поразительной устойчивостью на фоне постоянно меняющихся административных проектов.

Это означает, что в этом беспорядке есть свой порядок, который может пониматься по-разному. Согласно Джеймсу Скотту, «благие намерения» колониального и пост-колониального модернизирующего государства, как правило, оборачиваются провалом[2]. Эти намерения основаны на стремлении к упорядочиванию жизни, к приведению ее в размеренное — «измеренное» и тем самым предсказуемое состояние, в котором она прозрачна и открыта для наблюдения. Именно это и обречено на неудачу. Улучшение жизни происходит (если оно вообще происходит) не благодаря, а вопреки этим благим намерениям. Государство успешно лишь в создании островков такой упорядоченности, которые, подобно потемкинским деревням, могут радовать глаз правителя или инспектора, но которых недостаточно для какого-либо существенного преобразования самой жизни.

Этот подход хорош для того, чтобы вызвать ностальгию по временам, предшествовавшим эпохе Просвещения, с которой эти

1 Согласно знаменитой формулировке Эмиля Дюркгейма: Durkheim E. Montesquieu and Rousseau: forernners of sociology. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 136.

2 Скотт Дж. Благими намерениями государства. М.: Университетская книга, 2005.

проблемы и начинаются. Это ностальгия по времени или по тому типу общества, в котором знание не претендует на упорядочивание и преобразование жизни согласно универсальному плану и универсальному понятию прогресса. Это ностальгия по знанию, которое Скотт называет греческим словом «метис», хитроумию и практическая смекалке, а не отчужденной рациональности.

Но этот подход не отвечает на вопрос, который меня интересует здесь: что создается самим провалом? Что такое неуспех как социальный факт? Каким образом он внутренне устроен? Каковы его последствия? Ведет ли неуспех просто к отступлению государства? Если Скотт подробно останавливается на государственных начинаниях, то есть — на планах, идеях реформ и на начале преобразований, то в момент появления трудностей претворения планов в жизнь его нарратив заканчивается и переходит от одного контекста к другому — от примеров колониальной ситуации к советской коллективизации и постколониальной модернизации.

В качестве альтернативного подхода рассмотрим анатомию проектов развития сельских районов Лесото, которые исследует Джеймс Фергюсон[1]. Такого рода проекты практически никогда не осуществляют своих поставленных целей по трансформации местной экономики и устранению нищеты. Но нищета и трансформация сельского хозяйства становится удобным поводом к расширению присутствия государства в этих районах. Неудача воспроизводит необходимость развития. Но она и преобразует его структуру. На начальном этапе в программе развития всегда есть нечто мессианское и утопическое. Представим себе африканскую глубинку, где появляются функционеры в костюмах и говорят, что здесь будет проложена дорога, и что она приведет к оживлению торговли и другим нововведениям, которые ликвидируют нищету. Произойдет «развитие». Десять лет спустя воз и ныне там — по крайней мере в том, что касается нищеты. Да и дороги по-прежнему нет. Но ее необходимость из утопического плана развития превращается почти в предмет первой необходимости. Развитие оказывается «под прикрытием нейтральной, технической миссии, которой сложно возразить». В таких проектах, неудача — это не вечная судьба «благих намерений государства», а инструмент «искусства государственного управления», если использовать термин Мишеля Фуко[2], которое

1 Ferguson J. The Anti-Politics Machine: «development», depolitization and bureaucratic power in rural Lesotho. Minneapolis: University of Minnesota Press, P. 252, 255–256.

2 Фуко М. Искусство государственного управления// Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2005.

в данном случае сводится не к тому, чтоб решить проблемы, а сделать свое присутствие «естественно необходимым». Государство тем самым, как формулирует Фергюсон, «деполитизируется», то есть, переводится из политических отношений в сферу отношений «чисто технических»: пробить дорогу, выбить топливо, привезти комбикорм (если перенести тезис Фергюсона из Лесото в Сибирь).

Отсюда следует, что неудача и даже провал не столько указывает на короткую жизнь «благих намерений государства», сколько на их потенциал экспансии, на принципы их роста, а также внутренней организации и динамики. Этот подход показывает не столько, что эти «благие намерения» обречены на неуспех, сколько то, каким образом именно их неуспех обрекает Сибирь, страны третьего мира и т. п., на «благие намерения» государства.

Исследуем эту тему подробнее. Во-первых, следует помнить, неудачи постколониального «развития», о которых пишет Фергюсон — это только один из слоев куда более длительной истории административных проектов. В Сибири, так же как и в Лесото, неудачам современных программ развития предшествуют также хронически рыхлая колониальная система, полная своих неудач. Мы можем наблюдать как минимум «столетие перестроек», никогда так и не достигших завершения[1]. В этой череде неуспех — это отсрочка или откладывание, которое, согласно Жаку Деррида, имеет эффект независимо от того, «может ли быть отсроченное присутствие восполнено»[2]. Это не просто долгосрочный процесс, это — процесс без конца. Порядок государственности здесь — порядок бесконечно откладываемого порядка, а задержка и неуспех — не провал экспансии государства, а сама форма этой экспансии, «социальный империализм»[3].

Во-вторых, неуспех можно рассматривать и как инструмент идентификации. Если гоббсовское усилие воли неуспешно, то этот провал идентифицирует (называет) происходящее как «состояние природы». В случае Катонги, это «состояние природы» — не война всех против всех, а область непредсказуемости и «иррациональ-

1 Grant, Op. cit.

2 Derrida J. Speech and phenomena, and other essays on Husserl's theory of signs. Evanson, Ill: Northwestern University Press. P. 152.

3 Данное понятие было предложено географом Марком Бассэном в отношении экспансии Российской империи на Дальнем Востоке в 1840–60-е годы. Оно описывает «связь между движущими силами социальных и политических реформ, с одной стороны, и политическо-территориальной экспансией» — с другой (Bassin M. Imperial visions: national imagination and geographical expansion in the Russian Far East, 1840–1865. Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

ности». Совхозный порядок может погружаться в нее в случае отсутствия «постоянно возобновляемого акта воли», в данном случае в лице директора. В идеале этот порядок должен автоматически действовать сам по себе. В своем недостижимом идеале «порядок по Гоббсу» превращается в «порядок по Дюркгейму». И все бы хорошо, но провалы в «установлении порядка по Дюркгейму» наглядно обозначают истинную сущность работников совхоза — всю непредсказуемость, иррациональность и неспособность к реформам этих «детей природы». Последний термин так же, как и «состояния природы», следует отнести к «избытку означания», о котором говорит Славой Жижек[1]. Если порядок Гоббса — это означание, называние государства (Левиафана), то неуспех в установлении этого порядка — означание, называние «состояния природы», которое является избытком по отношению к означанию государства.

Похожее означание «состояния природы» мы находим и в заметках середины XIX века известного миссионера Нила, архиепископа Иркутского, а потом Ярославского. Он писал, что тунгусы, монголы и другие народы Сибири к истинной вере тянутся и быстро принимают крещение «со времен Крестителя Иннокентия», т. е. с начала XVIII века. Но миссионеру, наставляет он, необходимо держать ухо востро. «Никто не может ручаться, что у крещеных родителей и дети крещены, а сами крещеные будут хоть сколько-нибудь следовать предписаниям православной веры. Таким образом, истинная вера в этих местах требует постоянных волевых усилий миссионеров не столько по ее распространению, сколько по ее поддержанию. Да и то, зачастую тунгусы и монголы «при бродячем и рассеянном образе жизни, терялись из виду и тонули, можно сказать, в океане лесов». Не делает ли это, заключает архиепископ, бескрайние просторы тайги схожими с первичным хаосом, в котором, согласно Овидию Назону:

Природа вид одна имела —
Вид массы, грубой и нестройной,
Да смена веществ
Бессвязныя, недружныя[2].

Миссионерская практика, которая «порождается актом воли и постоянно возобновляемым актом воли же поддерживается», здесь противопоставлена хаосу как исторической константе. Это проти-

1 Zizek S. The Spectre of Ideology // Mapping ideology. London: Verso 1994. P. 21.

2 Нил, Архиепископ Ярославский. Путевые записки. Ярославль: Типография Губернской земской управы, 1874. С. 120–121, 194 (Unus erat toto Naturae vultus in orbe — rudis indigestaque moles; Non bene junctarum semia rerum).

вопоставление и есть суть идентификации.

Здесь еще раз хорошо виден контраст с видением Скоттом «благих намерений государства». Для него производимый беспорядок — не более, чем свидетельство неудачи государственных преобразований. Для меня — это то, что Фуко называет «подстреканием к дискурсу»[1]. При упоминании провала и неудачи государству требуются новые отчеты, архивы растут вместе с представлением о том, что «проблемы» следует решать, администрацию улучшать, общество реформировать или «рационализировать», как часто говорилось в первые годы советской власти.

Кроме того, неудачи и провалы помогают весьма точно определять разницу между различными типами беспорядка. «Хаос как до сотворения мира» архиепископа Нила очевидно отличается от хаоса «дикого рынка» пушной торговли, который просматривается в отчете Покровского. В свою очередь, эти формы инаковости отличаются от грустного понимания нереформируемости эвенков Катонги, которое сквозило у директора совхоза, когда он описывал мне случай с комбикормом. Это совершенно разные «извечные» состояния природы, несмотря на то, что каждое из этих состояний постулирует себя как нечто универсальное и неизменное. По аналогии с известным высказыванием Толстого о том, что все счастливые семьи похожи друг на друга, а каждая несчастная семья несчастлива по-своему, можно сказать, что «Другой», который означен — назван и подтвержден — каждым неуспехом («несчастьем») тех или иных административных начинаний, обладает собственными индивидуальными качествами. Эта инаковость выявляет культурную специфику государственного порядка и его историческую подвижность.

И если для Скотта создаваемый беспорядок подрывает и обрекает на неудачу благие намерения по мыслительному упорядочиванию и рациональной классификации той жизни, которая становиться предметом внимания государства, то с моей точки зрения, «хаос», «беспорядок», «иррациональность» — это категории все той же самой рационалистической классификации.

В-третьих, в дискурсах о неудаче «государство» начинает жить особым образом; оно перемещается далеко за пределы своих институтов, а также за пределы политического контекста, обозначаемого официальными титулами, подобными «князю податного округа» или директору совхоза. О государстве начинают говорить все. То есть, государство начинает жить не как институт, а как тема для разговора, шуток или обличений. Происходит диффузия госу-

1 Foucault M. History of Sexuality. Vol. I: An introduction. New York: Vintage Books. P. 17.

дарства в текстуре повседневности. Эти бытовые разговоры могут происходить в силу разочарования. Но даже если говорят о тщетности государственных реформ, они часто проходят в виде фантазии об их возможной функциональности. В этом смысле, социальные эффекты дискурса провала аналогичны эффектам «дискурса страдания» и дискурсам о коррупции[1].

И именно в этих разговорах государство начинает жить как «оно», обобщенная фигура, которая как будто имеет свою собственную плоть, лицо и силу. Государство конечно не когда не является абстрактным действующим лицом. Перефразируя Людовика XIV, можно сказать, что «государство — это не „я“, не «он» и не «оно». Это — не персона и не предмет. Но в этих разговорах государство превращается в них; и в таком обобщенном виде оно становится фоновой декорацией, задним планом социальных практик. Тимоти Митчелл справедливо отмечает, что «сети» установившихся институтов и политических практик, формирующих материальное выражение государства, размыты и неоднозначно ограничены. За пределами бюрократических институтов, в повседневных разговорах и слухах государство красноречиво своим отсутствием. В дискурсах о неуспехе и провалах его благих намерений государство как объективированное «нечто» обретает социальную жизнь в условиях, определенных негосударственностью домашнего быта, повседневного общения и далекой тайги, где, как отмечал Покровский, мы «уже не встречаемся с государственностью».

Полевая работа

Антиномия государства и народных культурных традиций лежала в основе моего собственного интереса к эвенкам, когда я впервые посетил север Красноярского края в 1988 году в качестве аспиранта Московского института этнографии. В этой поездке я искал место для полевого исследования, которое было бы менее всего затронуто советской властью. Географически изолированные верховья Подкаменной Тунгуски, казалось, подходили идеально. По эвенкийски эта река называется «Катонга» — «открытая вода», но для русского названия важно то, что она не столько «открытая», сколько «под камнем». Многочисленные пороги делают ее несудоходной, за исключением короткого периода весеннего паводка.

1 Ries N. Russian talk: culture and conversation during perestroika. Ithaca: Cornell University Press; Gupta A. Blurred boundaries: the discourses of corruption, the culture of politics and the imagined state // American Ethnologist. 1995, №2. P. 375–402.

Другое слово в названии реки — «тунгус» — дореволюционное наименование сибирского охотничье-оленеводческого народа, именующего себя эвенкил, илел или орочил, что означает «люди» или «оленные». Термин «тунгус» распространился на северную ветвь Тунгусско-Манчжурской семьи языков и относительно целостный культурный комплекс, основанный на таежном оленеводстве. Из русских источников XVII–XIX веков мы узнаем, что большинство сообществ, говорящих на тунгусских языках, ведут кочевой образ жизни, что их общественный строй состоит из небольших семейных групп, поддерживающих при этом родственные связи на большом расстоянии, и что тунгусы расселены по таежной зоне Сибири от северных районов Китая на востоке до междуречья Оби и Енисея на западе и до Камчатки и Таймыра на севере[1].

В поселке Катонга мне повезло быть принятым в семье Владимира, которая казалась мне наиболее «аутентичной» и с точки зрения наследия этого культурного комплекса, и с точки зрения отношений с советским государством. Владимир потерял отца во время сталинских репрессий в 1938 г. Но именно находясь в тайге с Владимиром мне стало трудно поддержать этнографически антиномию государства и традиционной культуры. В августе-сентябре 1988 года я принял участие в строительстве 25-километровой изгороди для содержания оленей в совхозной оленеводческой бригаде № 4. В этот период я убедился, что «традиционно ориентированные» бригадиры-оленеводы вполне способны применять типичные для социалистического хозяйства «кнуты» и «пряники» для того, чтобы заставить своих подчиненных работать. Владимир, глава строительной команды, часто жаловался мне, что при Сталине рабочая дисциплина была значительно лучше; что оленеводы младшего поколения (включая его собственных сыновей) не всегда воспринимали строительство изгороди как «дело государственной важности» и что ему приходилось прибегать к угрозам обратиться с жалобой на них к директору совхоза, что повлияло бы на выдачу им плана по зимней пушной охоте (еще один элемент бюрократической организации таежной жизни, но который также приносил хороший доход), а также на доступ к талонам на водку и консервы.

Владимир, потерявший в репрессиях 1938 г. родственников, предстал в этих разговорах практически сталинистом, хотя часто выступал как критик сталинской коллективизации, а также госу-

1 Shirokogoroff S. M. The Social Organization of the Northern Tungus. Shanghai, 1929. P. 140–164; Василевич Г. М. Эвенки: историко-этнографические очерки. Л.: Наука, С. 9–14; Карлов В. В. Эвенки в XVII — начале XX века (хозяйство и этническая история). М.: МГУб 1982, С. 7–23; Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) средней и западной Сибири. М.: Наука, 1980.

дарственной политики укрупнения 1960-х годов и массового строительства оленных изгородей в 1980-х, целью которых было приблизить таежное хозяйство к индустриально-фермерскому. Но при этом Владимир также пользовался репутацией «последнего бастиона» трудовых традиций оленеводов-кулаков, являвшихся главной мишенью репрессий 1930-х годов.

Вернувшись в Катонгу в 1993–95 годы для дальнейшей полевой работы (на этот раз как аспирант Стэнфордского университета), я обнаружил, что «государственничество» стариков Катонги только укрепилось с падением Советского Союза. Экономический кризис и инфляция начала 1990-х отняли государственные субсидии у державшегося на них госсектора, включая совхозы. Новая риторика приватизации преобладала в региональных и местных административных учреждениях, а советский совхозный лексикон («бригада», «план», «чумработница») сохранился в лесных оленеводческих стойбищах, хотя те формально перестали быть совхозными бригадами.

Этот лексикон соединяет и разделяет группы эвенков, с которыми я провел большую часть своей полевой работы в 1988–89 и 1993–95 гг. Многие из них состояли охотниками и оленеводами в совхозе и были официально прописаны в Катонге. Летом 1989 г. и большую часть 1994–95 гг. я жил с семьей Николая, пенсионера и бывшего оленевода, усыновившего одного из детей Владимира. Усыновленный, тоже Владимир («Васька», как его называет большинство родственников и соседей) был женат, имел трех дочерей. Его жена Алена работала воспитательницей в детском саду и проводила большую часть времени в поселке. Ваське и Алене было под 30 лет в 1994 году, а Николай был одним из старейших эвенков в Катонге. По паспорту его дата рождения — 1908 год, но это приблизительная дата, т. к. паспорт Николай получил только когда ушел добровольцем на фронт в 1941 году, а до этого времени не испытывал потребности в выражении своего возраста в точных датах. Николая родственники называют просто «старик», «сагды» по-эвенкийски. В его семье также проживают несколько молодых эвенков, которые помогают Николаю с домохозяйством и оленями с тех пор, как в 1991 г. умерла его жена. В соответствии с данными совхозной регистрации, они — «помощники оленевода», и состоят в коллективе оленеводческой бригады № 4.

В этой бригаде живет еще одна из моих старейших информантов, кого я зову по принятому в тайге ее прозвищу «Военная Бабушка». Это прозвище она получила из-за ранения на охоте во время Великой Отечественной войны. Она — бабушка жены Васьки Алены. Бригада № 4 — хозяйственный центр тяготения для близлежащих лагерей охотников, например Николая и Владимира. Они при-

соединяются к центральному лагерю бригады как минимум два раза в год, чтобы помочь с оленеводством, и получают из бригадного стада оленей на еду и в качестве средства передвижения. Они также проводят вплоть до двух месяцев в году в поселке. До конца 1980-х они нанимались там на подработку, например грузчиками или кочегарами на отопительной станции. Во время кризисных 1990-х большинство возможностей подработать исчезли, а то, что осталось, заняли оседлые жители поселка. Поэтому в 1990-х поселок был для таежных охотников в большей степени местом траты денег на охотничьи припасы и выпивку, чем их заработка. Впрочем, в Катонге 1990-х все еще сохранялась инфраструктура распределения государственных средств социального обеспечения в виде пенсий и субсидий многодетным семьям, подобным семьям Васьки и Алены.

У всех этих людей в поселке есть родственники, некоторые из которых состоят в браке с приезжими. Категория «приезжие» распространяется на мигрантов на север Сибири с «материка». Это прежде всего административные работники совхоза, механики и прочие специалисты, переехавших сюда начиная с 1950 г. Но среди приезжих много и занятых в пушной охоте, причем как и кадровых охотников, так и тех, кто сезонно сочетает административную и другую работу «в конторе» и охоту. К 1980-ым приезжие составляли примерно половину от приблизительно 300 жителей Катонги. Большинство приезжих — этнические русские, а также белорусы, украинцы, немцы. Категория «русский» часто применяется в Катонге ко всем приезжим и ко всем, в чьем паспорте в советское время не была проставлена национальность из списка «коренных народов севера». Эвенки — одна из таких паспортных национальностей, но в Катонге также проживают кеты и саха (якуты), переселившиеся в поселок недавно, но не причисляемые к «приезжим», т. к. они также являются коренными народами Сибири. Итак, в случае Катонги общее разделение по происхождению проходит между «русскими»/«приезжими» и «коренными». «Коренные народы» — российская юридическая категория, в эвенкском языке аналога ей нет. Эта категория — результат российской колонизации и советского освоения севера Сибири, пришедшая в двадцатом веке на смену историческим категориям «ясачных», «иноверцев», «инородцев» и «малочисленных народов», применявшимся в разное время.

Эти категории отражают различные формы существования государства на севере. Задолго до того, как центральная Сибирь была присоединена к Московскому государству в XVII веке, этот регион был включен в даннические конгломераты, где единицей обложения, а также и торговой валюты, был соболь. Водные и санные пути

этих податных связей вели на юг и юго-восток, в сторону верхнего течения реки Енисей и озера Байкал. В XVII веке казаки переориентировали эти связи на запад, вдоль тонкой цепочки острогов и зимних блокпостов, соединявших Енисейск, Туруханск и другие точки по реке Енисей с Москвой и европейским рынком пушнины. В советское время присутствие государства заметно расширилось, когда оно (в виде государственных кооперативов) стало основным работодателем в Катонге. Эвенки стали одной из советских национальностей, а восточная часть нижнего течения Енисея была объединена в Эвенкийский Автономный Округ (1931 г.). Превращение небольшого торгового поста начала двадцатого века, по сути склада («лабаза») без постоянного проживания в поселок с 300 жителями произошел путем организации населения в «простейшее производственное объединение» (1930–38 гг.), колхоз (1938–67 гг.) и, наконец, совхоз (с 1967 г. по настоящее время).

Тесная связь с российским/советским государством важна для идентичности эвенков, это особенно заметно в сравнении с отношением к собственной идентичности приезжих русских и переселенцев. Присутствие последних в бассейне реки Енисей росло с семнадцатого и восемнадцатого веков. Вместо ясака они платили подушную подать (часто более высокую, чем ясак). Большинство из них бежали от гонений на староверов или от бремени феодальной системы землепользования. У приезжих двадцатого века тоже были веские причины селиться в этих местах. Некоторые из них оказались в Катонге после нескольких тюремных сроков, некоторые — в результате сталинского насильного переселения людей «нежелательных» национальностей. К последним можно отнести этнических немцев, многие из которых были сосланы в эти края после нападения Германии на СССР. Но большинство приезжих в Катонгу и подобные поселки в 1960-80х гг. были в поиске работы и «северных надбавок», зачастую удваивавших зарплату желающих переехать в «суровые северные условия». И хотя «романтика северных окраин» сыграла роль в мотивации приезжих, все же преобладала идеология экономического оппортунизма, а также идеология жертв по отношению к действиям государства.

Неудивительно, что официальные и почетные советские государственные звания такие, как «кадровый оленевод» «победитель социалистического соревнования» обладали большей притягательностью для эвенков, чем для приезжих. В 1990-х этнические русские выражали гораздо меньше ностальгии по Советскому Союзу, чем они. Но эвенкам эти звания давались за успех в борьбе с собственной «отсталостью», инаковостью, которые фиксировались не только юридическими категориями, но и фотографиями верхом на оленях. Идентичность эвенков в двадцатом веке определялась пропа-

стью между современностью и традицией, которую им полагалось перешагнуть, но в которую они помещались заново в ходе очередной волны государственных реформ.

Эта интересная и сложная ситуация привела меня к поиску этнографических параллелей. Пример эвенков Катонги похож на пример мератус (даяков) о. Калимантан, Индонезия, описанный антропологом Анной Тсинг: «Отношение к государственной власти редко обходилось стороной в их разговорах о культуре и сообществе. Большинство описаний понятий о сообществе [community] с точки зрения этнографии предполагают фундаментальную солидарность. Мератус же говорили о создании сообществ как о задаче государства, которой они могли способствовать или помешать. Местные лидеры устанавливали собственный авторитет не с точки зрения иерархии сообщества, но через свое отношение к связям с государственными институтами. Для их энтузиазма характерно противоречие: вместо того, чтобы интегрировать мератус в индонезийский политический процесс как граждан, национальный политический дискурс отделил их от него как дикарей»[1].

Отталкиваясь от данного парадокса, Тсинг преобразует традиционный этнографический проект изучения изолированной культуры как этнографию социальной маргинальности. Она замечает: «Маргиналы стоят вне государства. Привязывая себя к нему, они представляют государство в местном контексте, при этом отдаляясь от него. Как подданные из „другой культуры“ они не могут быть гражданами; будучи «подданными» другой культуры, им не избежать гражданства»[2].

Этот перемещение акцента с изолированной культуры на маргинальность в этнографии представляется мне полезным. Оно позволяет понять, как царский податный режим воспроизводил кочевой образ жизни, как советская «модернизация» воспроизводила охотничье-собирательскую периферию в экономике совхозной Сибири. Если «русские» в Катонге — «естественные» подданные, хоть и бежавшие из советского государства в «безгосударственность», то для эвенков именно их туземная безгосударственность неизбежно делает их государственными подданными определенного типа. Можно сказать, что чем больше государство формировала идентичности эвенков, тем больше оно вписывало их воображаемый ландшафт за рамками своей территории в природу и структуру безгосударственных общественных формаций.

---

1 Tsing A. In the Realm of the Diamond Queen: Marginality and Out-of-the-Way Place. Princeton: Princeton University Press, 1993. P. 8.

2 Op. cit. P. 26.

Власть: время и «Другой»

Две связанных между собой линии развития антропологической теории лежат в основе позиции, которую я обрисовал выше. Первая — критика эволюционного различия государственных и безгосударственных форм общества в этнографической реальности нового и новейшего времени. Здесь традиционная проблема «генезиса государства» как бы выворачивается наизнанку. Интерес к происхождению государства сменяется интересом к функционированию колониальных империй и национальных государств, а дискурс о «простейших» и первобытных обществах понимается как часть аппарата современной государственности. Вторая линия идет от понимания государства как системы институтов к более широкой системе практик управления, контроля, самоконтроля, а также практик воображения, которые циркулируют в обществе, а не только сконцентрированы или «локализированы» в государственных офисах и институтах1.

«Номадология» Жиля Делеза и Феликса Гваттари дает возможность представить себе точку пересечения этих двух линий аргументации. В полемике относительно «эволюционного сценария» развития государственности из безгосударственного общества («от кланов к империям» и «от банд к королевствам») они предлагают «обратную гипотезу». Государства не «развиваются» из безгосударственности, а расцветают на почве последней: «Государство всегда существовало как отношение к чему-то находящемуся за его пределами, и его невозможно представить вне этого отношения». Это отношение и есть тот предел, о котором я говорил выше. Подобный предел представляется Делезу и Гваттари одновременно в двух «направлениях». Мировые финансовые структуры, а также религиозные формации, такие, как христианство и ислам, являются примером первого предела, который принимает форму «гигантских всемирных аппаратов, разветвляющихся по всей ойкумене в определенный исторический момент». Другим пределом являются «местные механизмы банд, маргиналов, меньшинств, продолжающих следовать сегментарным принципам»[2]. Сегментарность — это классический принцип негосударственной политической организации, сформулированный антропологами структурно-функциональной школы. Он описывает ситуационное дробление политических единиц на более мелкие или, наоборот, их соединение в более крупные, в зависимости от того, с кем

1 Gupta, Op. cit. P. 375–376.

2 Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. P. 360.

данное сообщество находится в конфликте. Сегментарность представляет собой также и «классическую» проблему колониального управления, которое не может даже нащупать стабильную почву для установления господства. Некого, да, и незачем назначать «вождем-носителем леопардовой шкуры», эквивалентом тунгусского князя в колониальной Африке[1]. Именно эта проблема и составляет основу экспансии колониальной государственности, которая использует необходимость ее решения как повод для вмешательства. И необходимо отметить, что решение описанной проблемы, конечно же, никогда не достигается.

«Номадология» Делеза и Гваттари — это описание не «исконных» безгосударственных номадов, а хищнической военной и административной машины государства, которая переживает едва ли не кочевническую экспансию с целью приведения в порядок хаос сегментарных обществ. В моем сибирском случае сегментарность касается на просто социальной организации коренных народов севера, но в большей степени самого предела государства. Эвенки Катонги в одних ситуациях стремятся избежать государства, в других — идентифицируют себя с ним. Государственная структура сама оказывается ситуационной и сегментарной (и именно это представляется и проблемой, и источником роста государственности как бесконечного и заведомо неуспешного поиска решения этой проблемы). Кроме того, именно в точке сегментации (распада и слияния) государственная структура становиться дискурсом, тем самым бытовым разговором, техникой воображения, разочарования и «очарования заново», о котором речь шла выше.

Перейдем теперь от государства к отношениям власти, которые тесно связаны с государством, но шире этого контекста. В подобных отношениях сочетается власть в российском понимании этого слова в значении «властей», то есть государственных институтов и лиц, обличенные этой властью, и власть как сила тяготения, которая разлита по всему обществу. Последнее ближе антропологическому пониманию власти, предполагающему еще более тонкую ее энергетику, в рамках которой власть как сила не сводима к власти как собственности, то есть к власти как предмету или атрибуту насилия, например, к полицейской дубинке[2].

Для понимания ситуационности государственной структуры полезна, к примеру, теория практик Пьера Бурдье, которая позволяет осмыслить «частичную, никогда не полную связность, ассоциирую-

1 Эванс-Притчард Э. Нуэры. М.: Наука, 1985.

2 Ssorin-Chaikov N. Writing power: an anarchist anthropologist in the looking glass of critical theory // Critique of Anthropology. 2012, Vol. 32. № 2.

щуюся с практическими конструкциями»[1]. Но эта теория включает в себя понимание власти, которое возвращает нас к гоббсовской онтологии порядка. Бурдье вводит понятие «степень объективации» для различения конкретных форм практики. Например, в общественных формациях одного рода отношения власти, подобно «саморегулирующемуся рынку», действуют через стабильные механизмы и «наделены вещной непрозрачностью и постоянством, лежащем вне зоны воздействия индивидуального сознания или воли». В других случаях властные отношения «строятся, разрушаются и переделываются посредством межличностного взаимодействия». Такие формации, отмечает Бурдье, «прямым образом отражены в истории социальной теории», например, в гоббсовском сведении порядка к воле его членов. Они представляют собой «сферы социальных отношений, не содержащих в себе принципов собственного воспроизведения, и нуждающихся в постоянном процессе создания». В этом случае господствующие слои общества «должны работать напрямую, ежедневно, персонально, над производством и воспроизведением условий господства»[2].

То, что Бурдье называет объективированной формой господства, Грамши описывает как «гегемонию». Грамши представляет этот тип отношений власти по аналогии с методом ведения позиционной войны в траншеях: «Иногда кажется, что ярая атака артиллерии уничтожила все защитные укрепления врага, а на самом деле разрушен был только наружний периметр, и в момент атаки нападающие оказываются перед полностью функционирующей линией защиты». Когда эта линия защиты взята, появляется следующая, и так далее до бесконечности. «Конечно», — утверждает Грамши, — «не все остается так же, как было. Но с уверенностью можно сказать, что теперь мы не видим проявлений быстроты, ускорения времени, решающего марша вперед», какого ожидали от политических движений прошлого, четко видевших центр власти. Логика этих политических движений сравнимы с «войнами маневра» эпохи Наполеона и с классовой борьбой девятнадцатого века»[3] — в противоположность наиболее современным для Грамжи «позиционным войнам».

Дело в том, что, если господствующие слои общества «должны работать напрямую, ежедневно, персонально над производством и воспроизведением условий господства», то через эту работу от-

1 Bourdieu P. In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 10.

2 Bourdieu P. The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 130, 129.

3 Gramsci A. Selections from the Prison Notebooks. New York: International Publishers, 1971. P. 235, 120, 179.

четливо видно и само господство. В самом деле, гоббсовский Левиафан — это хорошо видимый субъект. По отношению к этому видимому господству возможен «марш вперед», «штурм Зимнего» и другие формы «войн маневра». Если же господство «наделено вещной непрозрачностью и постоянством, лежащем вне зоны воздействия индивидуального сознания или воли», то отсутствует объект для штурма. Локализованного центра, который можно подвергнуть красногвардейской атаке, как будто нет. Он, как говорит Мишель Фуко, и везде, и нигде.

Таким образом, различие типов отношений власти выражено в степени ее визуальности. Фуко, к примеру, также противопоставляет «старый режим» Европы, где власть исходила от видимого центра абсолютистского государства, более поздним модальностям «биовласти», где власть распределяется микротехнологиями дисциплины и самодисциплины, и «отношениями знания-власти», где она — не то, что ты видишь, а то, что ты знаешь»[1].

К какому же типу отношений власти относится «мой случай» — избегание государства и тяготением к нему среди народов Сибири? Рассмотрим популярный анекдот, который бытовал в Катонге в конце 1980-х годов, но описывал коллективизацию 1930-х. Районный инспектор приезжает в поселок, очень похожий на Катонгу. Он прибывает по реке, вылезает из лодки и спрашивает старика, который рыбачит поблизости: «Ну, как тут у вас коллективизация?» «Коллективизация? Хорошо, — отвечает старик, — но он ушел на охоту». «Коллективизация» — это прозвище директора колхоза, и в данном анекдоте институт колхоза шутливо воплощен в персоне его директора. Шутка в том, что когда директора нет, то и колхоза тоже нет. Это, конечно, шутка 1980-х годов, а не 1930-х. Но в этом анекдоте есть двойное дно. На первый взгляд, он демонстрирует принцип видимости центра власти. Эта видимость сопряжена с тем типом господства, в котором оно, как говорит Бурдье, «должно работать напрямую, ежедневно, персонально, над производством и воспроизведением условий господства». Но дело в том, что этот анекдот проговаривает видимость центра власти там, где его нет, вернее тогда, когда его нет. Ведь рассказать этот анекдот можно только за спиной директора, когда он ушел на охоту или уехал за комбикормом. И если суть шутки в том, что когда директора нет, то нет и колхоза, то получается, что этот принцип высвечивает также и другое присутствие, которое как раз опосредованно отсутствием. Этот анекдот — форма присутствия колхоза там, где его нет. И здесь ответ на вопрос, где именно центр отношений власти, становится гораздо менее очевид-

1 Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Vintage Books, 1979. P. 128.

ным, а сама власть оказывается гораздо более приближена ко второму типу, в котором она везде и нигде, и существует в форме знания и дискурса (например, шуток), а не воплощена в наблюдаемой фигуре. Но при этом то, что распределено везде и нигде, является предметом «войны маневра» Грамши и близко к тому, что Фуко описывает как «старорежимная» система власти абсолютизма, построенная на эстетике очевидности ее центра, воплощенного в фигуре сюзерена, а в моих сибирских материалах — в фигурах налогового инспектора или директора совхоза. Эта эстетика объединяет классический абсолютизм, советский тоталитаризм и современную российскую «вертикаль власти» с видом на Кремль.

Повторюсь: эта эстетика не означает, что сама власть просто централизована. Как отмечает Кэролайн Хамфри, было бы неправильно представить ее модель в виде государственного «ядра» в окружении массы безвластных управляемых субъектов: «Даже в самом низу государственной иерархии, в далеком стойбище скотоводческого совхоза, бригадир властвует над своими рабочими, основываясь на тех же принципах какие просматриваются на высших уровнях иерархии». Общая структура властных отношений представляется не как единое «ядро» в окружении безвластной массы, а как «череда аналогичных позиций в системе гнездящихся иерархий, где тот же тип господства может проявляться на каждом уровне»[1].

Катрин Вердери согласна с данными рассуждениями, но добавляет принципиально важный момент. Она обращает внимание на децентрализованный характер власти советского типа, где «даже представляющийся всемогущим сталинский режим» не командовал всеми сторонами жизни из единого центра, но функционировал благодаря диффузии и «приватизации» инструментов принуждения», которые «вместо концентрации где-то наверху стали доступны всем [например] благодаря механизму обличения»[2]. В самом деле, многочисленные исторические исследования доносов, обличений и жалоб показывают мастерство рядовых граждан в использовании инструментов власти[3]. Но это использование не просто позво-

1 Humphrey. Remembering an 'enemy': the Bogd Khan in twentieth-century Mongolia// Memory, History and Opposition under State Socialism. Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 1994. P. 24.

2 Verdery K. National Ideology under Socialism. Berkeley: University of California Press. P. 83. В этом утверждении она опирается на Campeanu P. The Genesis of Stalinist Social Order. Armonk, N. Y.: M. E. Sharp. 1988.

3 Kozlov. Denunciations and its functions in Soviet governance: from the archives of the Soviet Ministry of Internal Affairs, 1944–53 // Stalinism: new directions. London: Routledge 2000. P. 117–41; Kharkhordin. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of

ляет достичь своих «частных» целей. Дискурс этих инструментов, к примеру, массовых обличительных писем в редакцию местных и центральных газет, также делает государство личным делом. Обличение указывает, что государство — это тоже «я», а не только директор колхоза или бригадир. Вспомним отчет Покровского, где жалобы на «тунгусского князя» были прелюдией перед соревнованием за этот титул. В дискурсе о неуспехе реформ и развития также много стремления примерить на себе податную или советскую государственную идентичность, быть бдительным от имени государства и подходить к бытовым практикам как к «делам государственной важности».

Рассмотренные таким образом отношения приобретают черты гегемонии по Грамши или модерна по Фуко. Это отношения в своей совокупности очень далеки от того, что Бурдье иллюстрирует при помощи отсылки к Гоббсу, т. е. к тому типу господства, который функционирует путем постоянной работы «напрямую, ежедневно, персонально, над производством и воспроизведением условий господства»[1], и который рушится, если усилие воли сверху ослабевает. Определение Бурдье этой формы господства как «сферы социальных отношений, едва ли содержащей в себе принципы собственного воспроизведения»[2] для меня является более общим пост-структуралистским допущением, а не сущностной чертой отдельно взятого «досовременного» типа властных отношений. В самом деле, если «условия возможности» определенной эпистемы аксиоматичны внутри ее, то из их аксиоматичного характера следует, что они сами по себе не поддаются проверке внутри данной эпистемологии. Аксиоматические основания системы, таким образом, постоянно выводят эту систему вовне, они постоянно создают инаковость, неравенство системы самой себе. В этих формулировках инаковости аксиоматики я опираюсь на Владимира Библера[3], и считаю, что его «диалогика» смыкается с пост-структурализмом Фуко и Деррида.

California Press; Siegelbaum L. Narratives of appeal and the appeal of narratives: labour discipline and its contestation in the early Soviet period // Russian History/Histoir Russe. 1997, № 1–2. P. 548–572; Alexopolous G. The ritual lament: a narratve of appeal in the 1920s and 1930s // Russian History/Histoir Russe. 1997, № 1–2. P. 117–130; Accusatory Practices: denunciations in modern European history, 1789–1989. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

1 Bourdieu P. The Logic of Practice. P. 130.

2 Ibidem.

3 Библер В. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Издательство политической литературы, 1991.

Я ограничусь здесь указанием этого философского направления, в рамках которого я позиционирую данное исследование, но вновь обращусь к вопросу о противопоставлении двух вышеупомянутых типов отношений власти. Показательно, что российские и советские материалы чаще всего используются в качестве примера «старого режима». Для Грамши штурм Зимнего дворца в 1917 году представляет собой «последнее проявление» той организации власти, которая позволяет «войну маневра» и, таким образом, предшествует гегемонии[1]. Фуко в широко известном эссе об искусстве управления позиционирует Российскую империю по ту сторону эпохи модерна как пример «хрупких» и чисто «внешних» связей сюзерена с его подданными и территориями. В заключении этого эссе, Фуко пишет, что становление модерна «необходимо понимать отнюдь не как замещение общества суверенитета дисциплинарным обществом, а затем замещение общества дисциплинарного, скажем, обществом управления. В действительности, возникает треугольник: «суверенитет-дисциплинарные практики-говерменталитет»[2]. Но, как замечает историк Лора Энгельштейн, работы Фуко в целом сохраняют линейный вектор исторического отличия между «старым режимом», где власть исходит от государства, и либерально-буржуазным обществом, где власть оперирует при помощи «нормализующих» механизмов, основанных на «научном знании», и при помощи дисциплинарных практик, рассеянных по всему «телу» общества: «хронологический вектор никогда не исчезает [в работах Фуко]: несмотря на совмещения и исторические совпадения, исторический путь западных обществ представляется как переход от абсолютной монархии, через полицейское государство (Polizeistaat, просвещенный деспотизм), к либеральным государствам, распределяющим власть путем социальной саморегуляции и контролирующим граждан посредством фикции свободы индивидуума»[3].

Энгельштейн предостерегает против использования подхода Фуко в качестве универсальной модели, как варианта теории модернизации, «наряженного» в дискурс. Подобная опасность видится и антропологам. Как отмечает Лиза Рофель, использование теорий Фуко слишком часто сопровождается допущением по умолчанию в отношении «модерна как гомогенного набора практик». Эта допу-

1 Gramsci. Op. cit.

2 Фуко М. Искусство государственного управления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2005.

3 Engelstein L. Combined underdevelopment: discipline and law in Imperial and Soviet Russia // American Historical Review. 1993, April. P. 342.

щение заметно в связях, которые устанавливаются антропологами «между эпистемологией, властью и субъективностью» в различных социальных контекстах и которые объясняют создание «эффективных», «продуктивных» и «функциональных» структур «из пересеченной местности транснациональных потоков». Но такое допущение по умолчанию не позволяет рассмотреть множественность дисциплинарных практик, которые имеют место в данных процессах управления. например, в фабричной дисциплине в Китае, являющейся предметом исследования Рофель[1].

Добавлю, что здесь дело не только в том, что по умолчанию не рассматривается эта множественность отношений власти, а в том, что эта множественность слишком легко и также по умолчанию переводится в разницу во времени. Слишком легко разница между этими практиками выстраивается в эволюционный ряд между «старым режимом» и модерном. Слишком просто представить вектор времени в рамках диалектики «суверенитет-дисциплина-говерменталитет». Налицо еще один «эволюционный сценарий».

И здесь полезно еще одно различие, которое обсуждает в своем классическом эссе о колониализме антропологии Талал Асад. Он рассматривает различия между востоковедением и структурно-функциональной антропологией. Историки-ориенталисты представляли строение общества как основанное на принуждении, видя в «восточном деспотизме» неэффективный способ управления. Структурные функционалисты, напротив, подчеркивали «врожденную действенность традиционного управления» даже в иерархических и «сложных» политических системах[2]. Согласно Асаду, это различие выражает не существенную разницу между предметами описания данных западных дискурсов («Восток» или «Африка»), а скорее разницу в аксиомах и допущениях этих описаний, в которых принимаемое как данность господство западно-европейских империй эпохи модерна формирует представление о различии между «мусульманскими» и «традиционными» доколониальными обществами. Именно при помощи этого противопоставления принуждение, коррупция и неэффективность, «выявляемые» в «мусульманском» обществе, позволяли стать господству Британской империи над «традиционном» обществом незаметным и как бы «естественным», а саму Британскую империю более «современной», чем восточный деспотизм.

---

1 Rofel L. Rethinking modernity: space and factory discipline in China// Cultural Anthropology. 1992, №1. P. 94–95.

2 Asad T. Two European images of non-European rule // Anthropology and the colonial enconter. London: Ithaca Press, 1973. P. 105–107.

Гнездящиеся иерархии, ориентализм и капитализм в положении «Другого»

Итак, в результате экскурса в социальную теорию мы видим еще одну цепочку «гнездящихся иерархий». В этом случае «череда аналогичных позиций» (Хамфри) характеризует сами подходы к власти. Оппозиция Гоббс-Дюркгейм подобна оппозиции восточных и западных империй, а также многочисленным компонентам оппозиции «старого режима» и «модерна»: «войны маневра» и гегемонии Грамши, абсолютизма и модерна Фуко, личностного и объективированного типа господства Бурдье. В эти оппозиции легко вписывается противопоставление России и Запада, и все они легко встают в эволюционный ряд. Именно в этом мы можем наблюдать еще один случай «Времени и Другого»[1]. Отличие в способах организации власти понимается как разница во времени.

Критика инаковости Сибири и России как «живой старины», таким образом, позволяет переосмыслить не только старый «эволюционный сценарий» развития государственности из безгосударственного общества («от кланов к империям» и «от банд к королевствам»), но и более новый, который касается интерпретации различий между модальностями отношений власти. Если первый «эволюционный сценарий» — это способ представить историю всего человечества, то фокус второго — более узкий. Он касается истории нового и новейшего времени и различных форм современной государственности.

Но именно «череда аналогичных позиций» в «гнездящихся иерархиях», характеризующих подходы к власти, дает возможность двигаться дальше. Представляется необходимым разделить (1) теоретическую позицию этого эволюционного сценария от (2) тех культурных категорий, которые объясняют легкость, с которой этот сценарий появляется вновь и вновь. С первым можно не согласиться (или согласиться), а второе исследовать этнографически. Это разделение, конечно же, очень условно: можно спорить и с категориями культуры (этим и занимается «антропология как культурная критика»[2]), а этнографически исследовать, напротив, теоретический дискурс. Кроме того, пара «теоретическая позиция — категории культуры» несомненно является частью «череды аналогичных позиций» в «гнездящихся иерархиях знания/власти», о которых речь шла выше. Но допустим, что именно категории культуры становятся предметом исследования. Итак, Россия встроена в эволюционную

1 Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

2 Marcus G., Fischer M. Anthropology as Cultural Critique. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

дистанцию как «иной/другой» в культурной категорию модерна, где точка современности (точка «я») представлена Западом. Вместе с тем, Россия создает свое собственное западное «лицо» при помощи представления своих восточных регионов как отсталых[1]. Иными словами, внутри российского общества воспроизводится та же логика идентификаций, которая используется при его описании извне. «Отсталость-как-животность и отсталость-как-невинность» коренных народов как «Арктических зеркал» России, по Юрию Слезкину, так же легко подходит к эвенкам в сравнении с русскими сибиряками, как и к русским сибирякам в сравнении с москвичами и петербуржцами. По отношению к своим подчиненным директор катонгского совхоза воплощает микротехнологию (и идеологию) современной самодисциплины по Фуко — тогда как по отношению к неолиберальным моделям экономики и общества, принятым в качестве целей постсоветских реформ 1990х, директора совхозов постоянно определяются как неэффективные и коррумпированные, укорененные в традициях тоталитарного принуждения и «неофеодального» государственного патернализма.

Здесь важно, что «категории культуры» относятся к структуре этих разграничений, а не к «культурной начинке тех единиц, очерчивающих эти границы»[2]. Иерархии, которые являются результатом этого разграничения, выражены здесь не просто в культурных категориях ориентализма[3], но в ситуационной форме, которую можно назвать «гнездящимся ориентализмом». Милика Бакич-Хайдн и Роберт Хайдн предложили этот термин, анализируя идентичность в Югославии. Они обратили внимание на культурный образ границы между «прогрессивной», «современной», «рациональной» Европой и «стагнирующим», «традиционным» и «иррациональным» Востоком. Суть в том, что эта граница «не стоит на месте». Бакич-Хайдн и Хайдн указывают на «тенденцию любого региона [Югославии] к репрезентации культур и регионов к юго-востоку от него как более консервативных и традиционных», тогда как сам регион воспринимается как аванпост современности и «европейской» цивилизации: «Всю эту иерархию можно представить с точки зрения географии символов как „убывание ценности“ (западности), или же другими словами «систему гнездящегося ориентализма»[4].

---

1 Wolff L. Inventing Eastern Europe: the map of civilization and the mond of the Enlightenment: Stanford: Stanford University Press, 1994.

2 Barth, F. Introduction // Ethnic Goups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Boston: Little Brown, 1969. P. 15.

3 Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский мир, 2006.

4 Bakic-Hayden M., Hayden R. Orientalist variations on the theme of the ‘Balkans’: symbolic geography of the recent Yugoslav cultural politics // Slavic

Это наблюдение применимо и к географии символов российской государственной идентичности. Но в моем понимании, «гнездящийся ориентализм» представляет собой оптику инаковости в «гнездящихся иерархиях», где традиционность, отсталость, иррациональность так же ситуационны, как и сами эти иерархии. Те, кто в определенных ситуациях предстает традиционными, отсталыми, иррациональными, в других идентифицируются (или идентифицируют себя) как прогрессивные, современные и рациональные. Структурная амбивалентность таких политических позиций объединяет ежедневные процессы данного политического ландшафта с исторически устойчивыми дискурсивными формациями. В то же время такое положение идентичностей позволяет избежать генерализации, свойственной не только ориенталистскому дискурсу, но и его дискурсивной критике[1].

Кроме того, вопрос персонализации этого «Другого», представляется более сложным и интересным в российском и особенно советском контексте, в котором товарные капиталистические отношения часто идентифицируются как «Другой». Это имеет место быть не только в советском представлении о Западе, дополняя таким образом ориентализм «оксидентализмом» (стереотипизированным представлением о нем). Образ капитализма как «Другого» определял раннесоветские представления о «враге внутри», а в Сибири этот образ легко сочетался с «отеческой» заботой государства о коренных народах и их защитой от «пагубного влияния капитализма». Это хорошо заметно в отчетах имперских чиновников таких, как Покровский. «Вражеский лагерь», где он оказался, был совсем не стойбищем лесных кочевников, а торговой факторией. Советское государство номинировало капитализм как своего наиболее важного «Другого». Именно инаковость капитализма опосредовала понимание инаковости народов Севера особенно в период реформ 1920х и 1930х годов[2], отодвигая «отсталость-как-животность и отсталость-как-невинность» на второй план. Предметом советских реформ были не просто «традиционные» подданные Российской империи, но и сама логика товарного производства и обмена, которая в Сибири, согласно советским исследователям 1920-х и 1930-х годов, принимала особые формы с присутствием традиционных

Review. 1992, №1. P. 4.

1 Как отмечает Джеймс Кериер, критика ориентализма часто строится на подобной же генерализации Запада (Carrier J. Occidentalism: images of the West. Oxford: Clarndon Press, 1995).

2 Ссорин-Чайков Н. От изобретения традиции к этнографии государства: Подкаменная Тунгуска, 1920-е годы // Журнал исследований социальной политики. 2011. Т. 9, №1. С. 7–44.

родственных, дарообменных и ритуальных отношений. Советское государство расширялось путем политического и этнографического разбора этих социальных связей по отношению к товарному обороту, и превращало товар и торг во «внутреннего врага» советского общественного порядка. Здесь мы вновь видим пример «номадологии» Делеза и Гваттари, в которой государство переживает экспансию через оппозицию к гигантскому всемирному капиталу, и в данном случае за счет борьбы с капитализмом на «внутреннем фронте».

Перевод А. Григорьевой

Библиография

1. *Accusatory Practices: denunciations in modern European history, 1789–1989. Chicago: University of Chicago Press, 1997.*
2. *Alexander M. Castrén's Ethnologische Vorlesungen Über Die Altaischen Völker: Nebst Samojedischen Märchen Und Tatarischen Heldensagen. Berlin: Ulan Press, 2011.*
3. *Alexopolous G. The ritual lament: a narratve of appeal in the 1920s and 1930s // Russian History // Histoir Russe. 1997, № 1–2. P. 117–130*
4. *Asad T. Two European images of non-European rule // Anthropology and the colonial enconter. London: Ithaca Press, 1973.*
5. *Bakic-Hayden M., Hayden R. Orientalist variations on the theme of the 'Balkans': symbolic geography of the recent Yugoslav cultural politics // Slavic Review. 1992, № 1.*
6. *Barth F. Introduction // Ethnic Goups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Boston: Little Brown, 1969.*
7. *Bassin M. Imperial visions: national imagination and geographical expansion in the Russian Far East, 1840–1865. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.*
8. *Bourdieu P. In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology. Stanford: Stanford University Press, 1991.*
9. *Bourdieu P. The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press, 1991.*
10. *Brower D., Lazzerini E. Russia's Orient: Imperial borderlands and peoples, 1700–1900. Bloomington: Indiana University Press, 1997.*
11. *Campeanu P. The Genesis of Stalinist Social Order. Armonk, N. Y.: M. E. Sharp. 1988.*
12. *Carrier J. Occidentalism: images of the West. Oxford: Clarndon Press, 1995.*
13. *Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.*
14. *Derrida J. Speech and phenomena, and other essays on Husserl's theory of signs. Evanson, Ill: Northwestern University Press.*
15. *Diment G., Slezkine Yu. Between Heaven and Hell: The myth of Siberia in Russian culture. New York: St. Martin Press, 1993.*
16. *Durkheim E. Montesquieu and Rousseau: forernners of sociology. AnnArbor: University of Michigan Press, 1960.*
17. *Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton: Princetin University Press, 2004.*

18. *Engelstein L. Combined underdevelopment: discipline and law in Imperial and Soviet Russia // American Historical Review. 1993, April.*
19. *Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.*
20. *Ferguson J. The Anti-Politics Machine: «development», depolitization and bureaucratic power in rural Lesotho. Minneapolis: University of Minnesota Press.*
21. *Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Vintage Books, 1979.*
22. *Foucault M. History of Sexuality. Vol. : An introduction. New York: Vintage Books.*
23. *Gellner E. State and Society in Soviet Social Thought. Oxford: Basil Blackwell, 1988.*
24. *Gellner E. The Soviet and the Savage // Current Anthropology. 1975. № 4. P. 595–617.*
25. *Gramsci A. Selections from the Prison Notebooks. New York: International Publishers, 1971.*
26. *Grant B. In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas. Princeton: Princeton University Press, 1995.*
27. *Gupta A. Blurred boundaries: the discourses of corruption, the culture of politics and the imagined state // American Ethnologist. 1995, № 2. P. 375–402.*
28. *Hivon M. Local resistance to privatization in Russia // Cambridge Anthropology. 1995. № 2. P. 13–22.*
29. *Humphrey. Remembering an 'enemy': the Bogd Khan in twentieth-century Mongolia// Memory, History and Opposition under State Socialism. Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 1994.*
30. *Kharkhordin. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of California Press.*
31. *Konstantinov Yu. Memory of Lenin Ltd: Reindeer Herding Brigades on the Kola Peninsula // Anthropology Today. 1997. № 3. P. 14–19.*
32. *Kozlov. Denunciations and its functions in Soviet governance: from the archives of the Soviet Ministry of Internal Affairs, 1944–53 // Stalinism: new directions. London: Routledge 2000.*
33. *Lampland. The Avvantage of being collectivized: Co-operative farm managers in the postsocialist economy // Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia. London: Routledge, 2002. P. 31–56.*
34. *Marcus G., Fischer M. Anthropology as Cultural Critique. Chicago: University of Chicago Press, 1986.*
35. *Post-Socialist Peasants: Rusral and urban construction of identity in Eastern Europe, East Asia and the Former Soviet Union. Houndmills: Pelgrave, 2001.*
36. *Ries N. Russian talk: culture and conversation during perestroika. Ithaca: Cornell University Press*
37. *Rofel L. Rethinking modernity: space and factory discipline in China// Cultural Anthropology. 1992, № 1.*
38. *Shirokogoroff S. M. The Social Organization of the Northern Tungus. Shanghai, 1929.*
39. *Siegelbaum L. Narratives of appeal and the appeal of narratives: labour discipline and its contestation in the early Soviet period // Russian History/Histoir Russe. 1997, № 1–2. P. 548–572*
40. *Slezkine Yu. Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaka, N. Y.: Cornell University Press.*

41. *Ssorin-Chaikov N. Writing power: an anarchist anthropologist in the looking glass of critical theory // Critique of Anthropology. 2012, Vol. 32. № 2.*
42. *Tsing A. In the Realm of the Diamond Queen: Marginality and Out-of-the-Way Place. Princeton: Princeton University Press, 1993.*
43. *Verdery K. National Ideology under Socialism. Berkeley: University of California Press.*
44. *Wolff L. Inventing Eastern Europe: the map of civilization and the mond of the Enlightenment: Stanford: Stanford University Press, 1994.*
45. *Zizek S. The Spectre of Ideology // Mapping ideology. London: Verso 1994.*
46. *Библер В. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Издательство политической литературы, 1991.*
47. *Василевич Г. М. Эвенки: историко-этнографические очерки. Л.: Наука.*
48. *Карлов В. В. Эвенки в XVII — начале XX века (хозяйство и этническая история). М.: б 1982.*
49. *Нил, Архиепископ Ярославский. Путевые записки. Ярославль: Типография Губернской земской управы, 1874.*
50. *Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский мир, 2006.*
51. *Скотт Дж. Благими намерениями государства. М.: Университетская книга, 2005.*
52. *Ссорин-Чайков Н. От изобретения традиции к этнографии государства: Подкаменная Тунгуска, 1920-е годы // Журнал исследований социальной политики. 2011. Т. 9, № 1. С. 7–44.*
53. *Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) средней и западной Сибири. М.: Наука, 1980.*
54. *Фуко М. Искусство государственного управления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2005.*
55. *Фуко М. Искусство государственного управления// Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2005.*
56. *Эванс-Притчард Э. Нуэры. М.: Наука, 1985.*