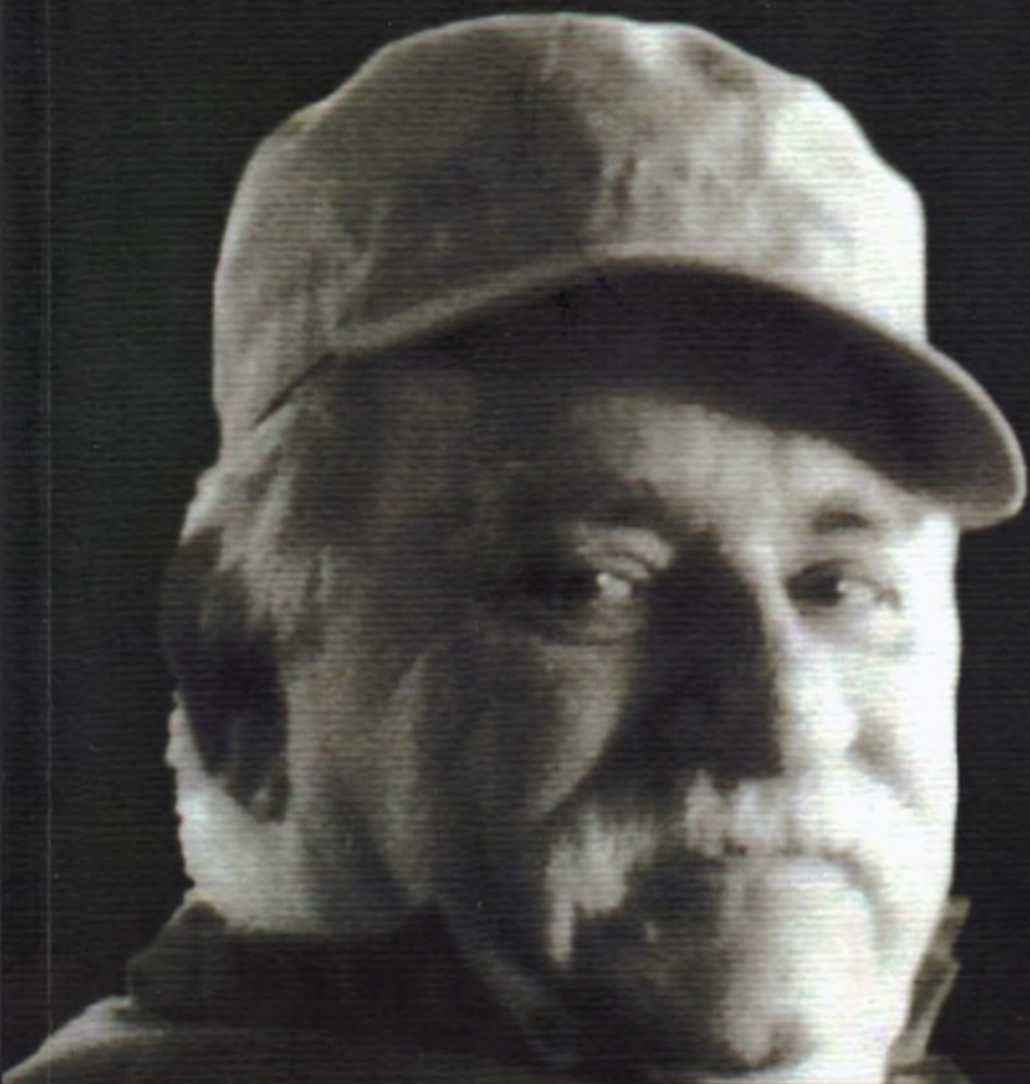


МЮРРЕЙ БУКЧИН



Социальный анархизм
или анархизм образа
жизни?

Мюррей Букчин

Социальный анархизм
или
анархизм образа жизни?

Перевод с английского

Печатается с разрешения Дебби Букчин

Издательство Самоопределение

2013

УДК 304.9

ББК 60

Перевод с английского Ирина Н. и Gjel

Murray Bookchin

Social Anarchism or Lifestyle Anarchism:

An Unbridgeable Chasm

AK Press

2001

Букчин М.

Социальный анархизм или анархизм образа жизни. /Мюррей Букчин; [перевод с английского Ирина Н. и Gjel] - Самоопределение, 2013. - 95 стр.

Мюррей Букчин (годы жизни 14 января 1921 — 30 июля 2006) является одним из крупнейших теоретиков анархизма современности. Данная работа представляет собой анализ и противопоставление двух анархических течений: социального анархизма и анархо-индивидуализма, с конструктивной критикой последнего явления. На основе этого автором представлена модель анархизма будущего, который учтет ошибки и проблемы прошлого и даст возможность решить многие проблемы современного общества.

УДК 304.9

ББК 60

(с) Murray Bookchin 1997

(с) Перевод, редакция Ирина Н., Gjel 2013

(с) Корректор Лиза О. 2013

(с) Вёрстка, Матвис 2013

(с) Иллюстрации, Amily 2013

(с) Дизайн обложки, Clank 2013

(с) Издательство Самоопределение 2013

Содержание

Предисловие от издательства «Самоопределение».....	2
От переводчиков.....	5
Биография Мюррея Букчина.....	9
Вступление.....	16
Анархо-индивидуализм и реакция.....	21
Автономия или свобода?.....	27
Анархизм как Хаос.....	36
Против технологии и цивилизации.....	49
Мистифицирование примитивизма.....	59
Оценка анархизма образа жизни.....	74
Ссылки.....	88

Вступление

В течение примерно двух столетий анархизм как основа для объединения всех антиавторитарных воззрений напряженно развивался между двумя противоречащими друг другу идеями: стремлению каждого человека к личной автономии и стремлению общества в целом к обретению социальных свобод. Обе идеи отнюдь не были согласованы в истории либертарной мысли. Более того, на протяжении прошлого века они просто сосуществовали в рамках идеи анархизма больше как убеждения меньшей части настроенного против государства общества, чем как идеи, объединяющей большинство и подразумевающей создание общества нового типа.

Тем не менее это не значит, что различные школы анархизма не поддерживали идеи достаточно специфических форм социальной организации, пусть и часто значительно расходились друг с другом во взглядах. В сущности же, как говорил Исая Берлин, анархизм можно рассматривать как усовершенствованный вариант «негативной свободы» или «свободы от», но не «свободы для». И в самом деле, анархизм часто подтверждает свою склонность к негативной свободе, имея целью доказать возможность существования настоящего плюрализма, идеологической толерантности и свободы творчества – более того, как недавно утверждал один постмодернистский священник, анархизму также свойственна склонность к непоследовательности.

Неспособность анархизма разрешить это противоречие (как выразить отношение индивида к коллективу и изложить исторические обстоятельства, при которых станет возможным безгосударственное анархическое общество?) заводит анархическую мысль в тупик, из которого на данный момент нет выхода. Пьер Жозеф Прудон был более удачен, чем многие анархисты своего времени, в своей попытке сформулировать достаточно конкретный образ либертарного общества. Основанное на договорах, особенно между мелкими производителями, кооперативами и коммунами, видение Прудона сильно напоминало провинциальный ремесленный мир, в котором он сам вырос. Но его попытки объединить сообщество предпринимателей и довольно патриархальное понятие свободы с социальными механизмами на осно-

вании договора были лишены необходимой глубины. Он представлял себе систему ремесленников, кооперативов и коммун, которые бы гарантировали друг другу равенство и справедливость посредством принятия определённых договорных условий. Однако подобное видение больше напоминает буржуазную модель общества, нежели чем коммунистическую, основанную на принципе «от каждого по возможностям, каждому по потребностям», что отражает предвзятость ремесленника в угоду личной автономии и не связывает моральную преданность коллективу с благими намерениями его участников.

Действительно, знаменитое изречение Прудона: «Любой, кто вздумает мной руководить – узурпатор, тиран и мой личный враг» отчётливо показывает его склонность к личной, негативной свободе, которая затмевает его несогласие с угнетающими социальными институтами и отодвигает на задний план его же собственное видение анархического общества. Его утверждение с лёгкостью вписывается в явно индивидуалистическое заявление Уильяма Годвина: «Существует лишь одна сила, которой я могу поддаться с искренней покорностью, и это – моё личное понимание, веление моей собственной совести». Воззвание Годвина к «авторитету» личного понимания и велению собственной совести также как и осуждение Прудоном всякого, кто будет угрожать ограничению его свободы, дало анархизму чрезвычайно индивидуалистическое направление.

Подобные заявления, завоевавшие в США большое одобрение вкупе с так называемым либертарианским (а точнее, проприетарным) правом на «свободное» предпринимательство, демонстрировали накопление противоречий в анархизме. В отличие от них, Михаил Бакунин и Пётр Кропоткин придерживались преимущественно коллективистских взглядов – а воззрения Кропоткина были ближе всего к коммунистическим. Бакунин подчёркивал приоритет общества над личностью. Он писал:

«Общество, противопоставляя себя личности, одновременно оберегает каждого отдельно взятого индивидуума и поступает в этом отношении как сама природа. И этот принцип вечен, как и законы природы, или, вернее, зародившись на Земле, он будет существовать до тех пор, пока жива наша планета. По этой причине радикальное восстание человека против общества так же невозможно, как и восстание против природы, а человеческое

общество есть не более чем последнее великое проявление природы или результат её творения на Земле. И человек, который вздумает восстать против общества... лишь окажется за рамками реальной жизни» [1].

Бакунин часто в дискуссиях акцентировал внимание на своём резком несогласии с индивидуалистическими направлениями в либерализме и анархизме. Пусть общество всем и обязано каждому входящему в него индивидууму, но, как он относительно мягко заявлял, формированием личности занимается именно оно:

«Даже самый убогий человек из нашего общества не мог бы существовать и развиваться без накопленного опыта предыдущих поколений. Следовательно, свобода и мотивы каждой личности являются результатом деятельности общества, но не наоборот: общество не является результатом деятельности каждой отдельно взятой личности, входящей в его состав. И далее, чем более развит человек, тем больше у него свободы – и тем более он является результатом деятельности общества; чем больше человек получает от общества, тем большим он ему обязан» [2].

Кропоткин, в свою очередь, на удивление последовательно придерживался подчёркнуто коллективистских взглядов. В своей, пожалуй, наиболее известной работе «Анархизм», опубликованной в Британской Энциклопедии, Кропоткин отчётливо определил экономическое устройство анархизма как «левое» во всех социалистических смыслах, которое призывало к решительной отмене как частной собственности в духе личной инициативы, так и государства. Взамен существующей иерархии с центром и периферией он предлагал переход к образованию свободных федераций, простых и сложных. Более того, в своих работах по вопросам нравственности Кропоткин последовательно критикует либеральные попытки противопоставления личности обществу, объясняя, что подобные противопоставления, на самом деле, подразумевают подчинение общества отдельному лицу или его эго. Кропоткин твёрдо придерживался социалистического течения мысли. Его анархо-коммунизм, основанный на достижениях в области технологии и увеличивающейся продуктивности был преобладающей идеологией в девяностых годах XIX века и активно распространял основанные на справедливости коллективистские принципы распределения. «Анархисты и большинство социалистов, – как

подчёркивал Кропоткин, – признавали необходимость существования периодов ускоренной эволюции, называемых революциями, которые в конечном счёте приводят к обществу, основанному на федерациях, объединяющих локальных производителей и потребителей в каждом посёлке или коммуне» [3].

В конце XIX – начале XX века в связи с появлением анархо-синдикализма и анархо-коммунизма исчезла необходимость разрешения противоречия между индивидуалистскими и коллективистскими направлениями. На фоне массового социалистического рабочего движения, в котором большинство анархистов причисляло себя к левым, анархо-индивидуализм превратился лишь в сомнительное прибежище для маргиналов. В эпоху бурных социальных потрясений, известных ростом массового рабочего движения, кульминация которого пришлась на тридцатые годы XX века и Испанскую Революцию, анархо-синдикалисты и анархо-коммунисты, также как и марксисты, считали анархо-индивидуализм не более чем мелкобуржуазной экзотикой. Они часто критиковали его за снисхождение к среднему классу, считая, что это больше свойственно либерализму, а не анархизму.

В то время нельзя было не обращать внимания на необходимость появления революционной формы организации с последовательной и убедительной программой, поэтому индивидуалисты со своей «уникальностью» были ни к чему. Анархо-активисты были далеки от метафизики Макса Штирнера и его учения об «уникальности» эго, им была нужна литература, содержащая в себе теоретические и практические основы анархизма. И с подобной задачей успешно справились такие работы как «Хлеб и Воля» Кропоткина (Лондон, 1913 г.), «Экономический организм революции» Диего Абад де Сантильяна (Барселона, 1936 г.), «Политическая философия Бакунина» Максимова (публикация на английском вышла в 1953 году, три года спустя после смерти автора; дата выхода оригинального издания не приводится в английском переводе, возможно, работа была впервые издана за годы или даже десятилетия до её выхода в переводе). Но, насколько мне известно, «Союз эгоистов» Штирнера никогда не был признан – даже если предположить, что такой союз возможно было бы организовать и сохранить благодаря «уникальности» его эгоцентричных участников.



I

ГЛАВА

Анархо-индивидуализм и реакция

Разумеется, даже в эпоху радикальных социальных волнений индивидуализм как идеология полностью не исчез. Особенно успешно он продолжил развитие в англо-американских странах, где большое количество анархо-индивидуалистов впитывали в себя не только идеи Штирнера, но и принципы Джона Локка и Стюарта Милля. Горизонт анархистов оказался завален доморощенными индивидуалистами с разной степенью склонности к либертарным идеям. Однако на самом деле анархо-индивидуализм привлекал именно личностей: от сторонника своеобразных взглядов на свободную конкуренцию Бенджамина Такера из США до Федерики Монтсени из Испании, которая часто поступалась своими штирнеровскими принципами. В то же время, несмотря на открытое признание идеологии анархо-коммунизма, ницшеанцы вроде Эммы Голдман оставались в душе убеждёнными индивидуалистами.

Вряд ли анархо-индивидуалисты оказали сколь-либо существенное влияние на развивающийся рабочий класс. Они выражали своё несогласие в собственных уникальных формах: в разгоряченных трактатах, в эпатажном поведении и в беспорядочном образе жизни, который был особенно заметен в культурных гетто конца прошлого века в Нью-Йорке, Париже и Лондоне. От убеждений анархо-индивидуализма остался лишь богемный образ жизни, нестандартное поведение, служение новаторскому искусству, интерес к модным одеждам и требование сексуальной свободы (так называемой «свободной любви»).

Во времена тяжёлых социальных репрессий и глубокого социального затишья заметней всего среди либертарных активистов выступили анархо-индивидуалисты – и в первую очередь как террористы. Во Франции, Испании, США анархо-индивидуалисты часто совершали террористические акты, за что анархизм стал ассоциироваться с сообществом заговорщиков, склонных к насилию. Но те, кто встал на путь террора, являлись зачастую не либертарными социалистами или коммунистами, а просто отчаявшимися людьми, которые протестовали против несправедливости и мещанства своего времени (предположительно, во имя «пропаганды действием») с помощью оружия и взрывчатки. Чаще всего,

однако, анархо-индивидуализм выражался в культурно вызывающем поведении. Это стало заметно примерно в той же мере, в какой анархисты потеряли связь с простым народом.

Сложившаяся ныне социально-реакционная ситуация отлично объясняет возникновение феномена распространения анархо-индивидуализма в евро-американском анархизме. В то время, когда даже уважаемые формы социализма отходят от принципов, которые могли бы так или иначе рассматриваться как радикальные, вопросы образа жизни снова вытесняют социальные действия и революционную политику в анархизме. В 1990-е годы в Штатах и Британии, которые всегда отличались своей традиционной склонностью к индивидуализму и либерализму, появилось множество самозванных анархистов, яркая радикальная риторика которых способствовала возникновению современной формы анархо-индивидуализма, которую я буду называть «анархизмом образа жизни». Их зацикленность на эго, собственной уникальности и полиморфной концепции сопротивления неизменно подрывает социалистический характер либертарной традиции. Анархизму, как марксизму и другим разновидностям социализма, свойственно испытывать сильное влияние буржуазной среды, которой они, наоборот, должны противостоять; в результате чего внутренняя сущность и нарциссизм поколения яппи оставили свой след даже на многих общепризнанных радикалах. Ситуативный авантюризм, личная бравада, отвращение к теории вместе с подозрительно похожим антирационалистическим уклоном в постмодернизм, торжество теоретической непоследовательности (называемое плюрализмом), идеализация воображения, желаний и экстаза, отсутствие каких-либо организационных и политических форм сопротивления, а также сильная ориентация на наслаждение повседневной жизнью показывает, что социальная реакция за последние пару десятилетий взяла верх в евро-американском анархизме.

«В 1970 годах, — пишет автор сборника по технике психологического развития Катинка Мэтсон, — у нас произошли поразительные перемены в восприятии самих себя по отношению к внешнему миру. В шестидесятые годы, — продолжает она, — все были увлечены политическим активизмом, Вьетнамом, экологией, сборищами хиппи, коммунами, наркотиками и т.д. Сегодня мы разворачиваемся назад — мы ищем индивидуальной определен-

ности, индивидуального совершенствования, индивидуальных достижений и индивидуального просвещения» [4]. Небольшой, но пагубный бестиарий Мэтсон, составленный для журнала «Psychology Today», рассказывает о различных техниках: от иглоукалывания до Книги Перемен, от ЭСТ-тренингов до рефлекторной терапии. В ретроспективе, она вполне могла бы включить анархизм образа жизни в свой сборник эгоцентричных снотворных, большинство которых поощряют идеи личной автономии, а не социальной свободы. Во всех своих разновидностях психотерапия культивировала направленное внутрь себя «эго», которое стремилось не к свободе, определяющейся социальным включением личности, а к автономности, характеризующейся неподвижным психологическим состоянием эмоциональной самодостаточности. Как в анархизме образа жизни, так и в психотерапии эго противопоставляется коллективу, личность – обществу, индивидуальное – коммунальному.

Эго, а точнее, его воплощение в различных субкультурах после 1960-х стало идеей фикс для большинства анархистов, которые забыли о необходимости организованного коллективного и систематического сопротивления существующему социальному порядку. Рассматривая бесхребетные «протесты», бесцельные выходы, самоутверждение и очень личное явление «реколонизации», проявляемые в повседневной жизни, можно провести параллели между психотерапией, нью-эйджем и эгоцентричным образом жизни бэби-бумеров и детей поколения Икс. Сегодня то, что представляется анархизмом в Америке (а в последнее время всё больше и в Европе) является не более чем интроспективным индивидуализмом, порочащим ответственные социальные обязательства – к примеру, собрание случайных людей теперь называется либо «коллективом», либо «аффинити-группой», а «особое состояние души» высокомерно высмеивает структуру, организацию и привлечение общественности к социальным проблемам и на деле является всего лишь площадкой для подросткового дурачества.

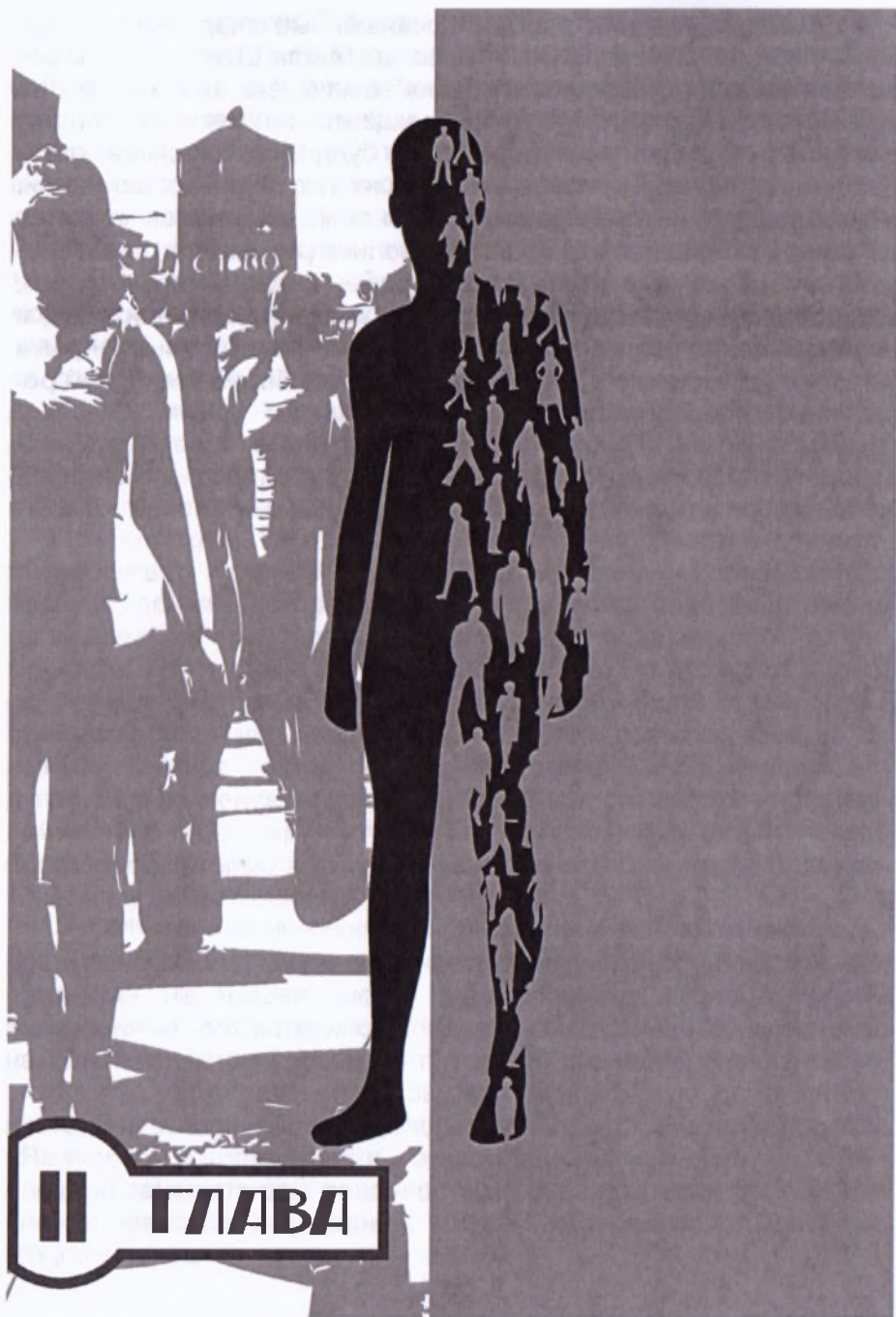
Осознанно или нет, но многие анархисты образа жизни излагали подход Мишеля Фуко, заключающийся не в социальной революции, а в «личном восстании», основанном больше на неоднозначной и вездесущей критике власти, чем на требованиях институционального расширения прав на народные собрания, со-

веты и конфедерации. В той же мере, в которой эта тенденция отрицает возможность социальной революции, считая её невозможной или мнимой, в той же мере она и извращает фундаментальную суть социалистического и коммунистического анархизма. Более того, Фуко пишет: «Соппротивление никогда не находится во внешнем положении по отношению к власти... Стало быть, по отношению к власти не существует одного какого-то места великого Отказа – души восстания, очага всех и всяких мятежей, чистого закона революционера». Оказавшись, как и все мы, в объёмах мощной и вездесущей власти, сопротивление Фуко, учитывая его склонность к преувеличению и уход от прямых ответов, становится совершенно полиморфным, и мы, по его мнению, напрасно дрейфуем между «одиночным» и «безумным». Его извилистые идеи сводятся к мысли, что сопротивление обязательно должно представлять собой партизанскую войну, которая, по его мнению, и без того постоянно ведётся и неизбежно приводит к поражению.

Анархизм образа жизни, как и анархо-индивидуализм, пренебрегает теорией в угоду мистическим и примитивным предубеждениям, которые с трудом поддаются непосредственному анализу по причине наличия в них неопределённости, интуитивности и отсутствия рационального зерна. Но это, строго говоря, больше симптомы, нежели чем причины общей склонности к обожествлению эго, предпринимаемые как попытка убежать от нынешнего мира – мира, поражённого страшным социальным недугом. Тем не менее, некоторые разновидности анархо-индивидуализма всё ещё сохраняют в себе определённые теоретические положения, которые хоть и запутаны, но всё-таки поддаются критическому осмыслению.

Их идеологическое происхождение в основном либеральное и основано на мифе о полностью автономных личностях, чьи претензии на независимость подкрепляются аксиоматичными концепциями «естественного права», «внутренней сущности» и, на более сложном уровне, интуитивной трансцендентальностью эго Канта, порождающей якобы всю познаваемую действительность. Эти традиционные взгляды проявляются в штирнеровском «Я» или эго, которое вместе с экзистенциализмом следует за тенденцией замыкать всю реальность на себе, как если бы вся вселенная зависела от решений, которые принимают те или иные эгоцентричные личности.

Более поздние работы, посвящённые анархизму образа жизни, хоть обычно и уступают работам Макса Штирнера в плане возвеличивания суверенного и всеобъемлющего «Я», но, тем не менее, сохраняют эгоцентричные акценты и имеют тенденцию склоняться в сторону ситуационизма, буддизма, даосизма, антирационализма, примитивизма или же их тех или иных вариаций, отживших свой век. Их общие черты, как мы видим, заключаются не только в первобытном и часто довольно расплывчатом возвращении к истокам, но также и к раздраженно инфантильному эго, которое, по-видимому, предшествует и истории, и цивилизации, и сложным технологиям, и, даже возможно, самому языку. Кроме того, эти черты также объединяет поддержка более чем одной реакционной идеологии прошедшего столетия.



II

ГЛАВА

Автономия или свобода?

Не впадая в ловушку социального конструктивизма, который видит в каждой категории продукт существующего социального порядка, мы должны обратиться к понятию "свободная личность". Как рождается личность и при каких обстоятельствах она свободна?

Когда анархисты образа жизни призывают к автономии вместо свободы, они тем самым лишаются богатства различных социальных смыслов свободы. Действительно, то, что нынешние анархисты трубят о преобладании автономии, а не социальной свободы, не может быть случайным явлением, особенно в англо-американских вариациях либертарной мысли, где понятие автономии более близко стоит к понятию персональной свободы. Корни этого лежат в римском имперском культе почитания Свободы, где избавленное от всех ограничений эго «свободно» в распоряжении личной собственностью и в удовлетворении личных страстей. Сегодня наделение личности «суверенными правами», на взгляд многих анархистов образа жизни противоречит не только интересам государства, но и самого общества. Строго говоря, греческое слово «автономия» означает «независимость», что подразумевает самоуправляемое эго, которое в поддержании собственного существования не зависит ни от отношений между патронами и плебеями, ни от услуг других. Насколько я знаю, это определение не было в широком обиходе у греческих философов; более того, оно даже не упоминается в историческом словаре Фрэнсиса Эдварда Питерса «Греческие философские термины». Автономию как разновидность свободы можно понимать так - «состояние человека, когда худший принцип души контролируется лучшим». Платон подобное состояние иронически называл «преодолением самого себя». Даже для Платона попытка достичь автономии через овладение самим собой составляет парадокс, «выходит, что человек преодолевает того, кто совершенно очевидно сам себе уступает, так что тот, кто уступает, и будет тем, кто преодолевает: ведь при всем этом речь идет об одном и том же человеке» (Государство, книга 4, стр. 431). Что характерно, Пол Гудман, принципиальный анархо-индивидуалист, утверждал: «Для меня главный принцип анархизма это не свобода, а автоно-

мия, возможность ставить задачи и решать их по-своему». А эта фраза выглядит достойным мнением для эстета, но не для социального революционера [6].

В то время как автономия ассоциируется с предположительной самостоятельностью суверенного индивида, свобода диалектически сплетает личность с коллективом. Слово свобода имеет аналогию с греческим словом «eleutheria» и происходит от немецкого слова «Freiheit» – термина, по-прежнему обозначающего "общинные корни" («gemeinschaftliche») устройства общества и закона тевтонцев. Применительно к личности, свобода таким образом сохраняет интерпретацию происхождения человека и его развития с социальных или коллективных позиций. В «свободе» индивидуальная сущность не противостоит и не противоречит коллективной, но в значительной степени формируется — и в разумном обществе будет реализована — в его или её собственном социальном бытии. Свобода в широком смысле, следовательно, включает в себя и свободу личности, но не тождественна ей.

Путаница между автономией и свободой становится ещё более очевидной в работе Сьюзен Л.Браун «Политика индивидуализма» (ПИ), последней попытке сформулировать и разработать основы анархо-индивидуализма, ещё сохраняющего родство с анархо-коммунизмом. Если анархизму образа жизни нужна академическая родословная, то её можно найти в попытке Браун смешать Бакунина и Кропоткина с Джоном Стюартом Миллем. К сожалению, проблема заключается не только в академичности. Работа Браун показывает, насколько концепции личной автономии противоречат представлениям о социальной свободе. В сущности она, как и Гудман, представляет анархизм не как философию социальной свободы, а как философию личной автономии. Затем она выдвигает понятие «экзистенциальный анархизм», которое, по её мнению, резко контрастирует с «инструментальным индивидуализмом» (или с «собственническим (буржуазным) индивидуализмом» К.Б. Макферсона), а также с «коллективизмом» - понятием, замешанным на обширном цитировании Эммы Гольдман, которая была не самым способным мыслителем в либертарном пантеоне.

«Экзистенциальный индивидуализм» Браун разделяет либералистическую «приверженность к индивидуальной автоно-

мии и самоопределению». Она пишет: «Хотя большая часть анархических теорий рассматривается как коммунистическая анархистами и не анархистами», - и в то же время отмечает, - «что отличает анархизм от других коммунистических философий, так это бескомпромиссное и неуклонное подчёркивание личного самоопределения и автономии (ПИ, стр. 2). Быть анархистом — независимо от того, коммунист ты, индивидуалист, мутуалист, синдикалист или феминист — это значит провозглашать свою приверженность к преобладанию индивидуальной свободы» (ПИ, стр. 2) — но здесь она использует слово «свобода» подразумевая автономию. Хотя «анархистская критика частной собственности и защита свободных коммунальных экономических отношений» (ПИ, стр. 2) выводит анархизм Браун за рамки либерализма, тем не менее, она превозносит права индивида, противопоставляя их правам коллектива.

«Что отличает [экзистенциальной индивидуализм] от точки зрения коллективистов», - продолжает Браун, - «это то, что индивидуалисты — анархисты не меньше либералов — верят в существование внутренне мотивированной и подлинной свободы воли, в то время как большинство коллективистов понимают человеческую индивидуальность как внешне сформированную другими — индивидуальность для них «выстраивается» коллективом» (ПИ, стр. 12). Принимая за истину либеральную выдумку о том, что коллективистское общество влечёт за собой подчинение индивида группе, Браун, по сути, отвергает коллективизм — и не только в качестве государственного социализма, но и коллективизм как таковой. Как пример, её весьма странное предположение, что «большинство коллективистов» воспринимают отдельных людей как «обломки кораблекрушения, плывущие по течению истории». Сталин, конечно, придерживался этой точки зрения, как и многие большевики, с их идеей овеществления социальных сил через личные желания и намерения. Но коллективисты как таковые? Должны ли мы игнорировать добрые традиции коллективизма, такие, как стремление к разумному, демократичному и гармоничному обществу — каким видели его Уильям Моррис или, скажем, Густав Ландауэр? А Роберт Оуэн, фурьеристы, демократические и либертарные социалисты, социал-демократы более раннего времени, даже Карл Маркс и Пётр Кропоткин? Я не уверен, что «большинство коллективистов», даже являющихся анар-

хистами примут детерминизм, который Браун приписывает социальным интерпретациям Маркса. Создавая сомнительный образ «коллективистов», которые якобы являются жёсткими механистами, Браун риторически противопоставляет мистическую и "самородную" составляющие личности с одной стороны повсеместным, по видимости угнетающим и даже тоталитарным коллективам. Браун, по сути, преувеличивает контраст между «экзистенциальным анархизмом» и верой в «большинство коллективистов» тогда, когда её аргументы выглядят ошибочными в лучшем случае и неискренними в худшем.

Совершенно ясно что, вопреки провозглашённому Жаном Жаком Руссо в "Общественном договоре", люди по определению не рождаются свободными, тем более автономными. В действительности же, совсем наоборот, они с рождения очень несвободны, весьма зависимы от других и явно гетерономны. То, что в данный исторический период люди обладают свободой, независимостью и некоторой автономией является продуктом долгих социальных традиций и коллективного развития, но это не отрицает того факта, что многие отдельные личности играют важную роль в этом развитии. Более того, они обязаны это делать, если хотят быть свободными.

Аргументы Браун приводят к сильно упрощенному выводу: «не коллектив формирует личность», как нам говорят, а скорее наоборот, личности придают форму и содержание коллективу. Группа представляет собой совокупность личностей, ни больше и ни меньше, у неё нет жизни и собственного сознания" (ПИ, стр.12). Подобная формулировка не только напоминает известное заявление Маргарет Тэтчер о том, что никакого общества нет, есть только личности - это свидетельствует о позитивистской, вернее сказать, наивной социальной близорукости, в которой всеобщее полностью отделено от конкретного. Аристотель, казалось бы, решил эту проблему, когда упрекнул Платона в создании мира идеальных «форм», которые существовали отдельно от их материальных и несовершенных «копий».

На первый взгляд, кажется правдоподобным, что индивидуумы никогда не организуют «собраний» - нигде, кроме, возможно, киберпространства; но в действительности, совсем наоборот, даже если они выглядят атомизированными и обособленными, они весьма конкретны в отношениях, которые устанавливают или

обязаны установить друг с другом в силу своего реального существования как социальных созданий. Идея, что коллектив — и, в экстраполяции, общество — это всего лишь «собрание индивидов, не больше и не меньше», представляет собой вовсе не либеральное «понимание» сущности человеческих объединений, а скорее, особенно сегодня — потенциально реакционное.

Настойчиво отождествляя коллективизм с безжалостным социальным детерминизмом, Браун сама создаёт абстрактную «индивидуальность», которая в строго традиционном смысле этого слова даже не существует. Как минимум, человеческое существование предполагает социальные и материальные условия, необходимые для поддержания жизни, рассудка, ума и речи; Браун считает существенно важными для её волюнтаристской формы коммунизма такие эмоциональные качества, как забота, внимание и умение делиться. Лишённое богатства оттенков общественных отношений, поддерживающихся людьми от рождения до старости, «собрание индивидуальностей», которое кладёт в основу своих доводов Браун, прямо говоря, вообще не может быть обществом. Буквально, это было бы «собранием» в Тэтчерском понимании — как грабежа, корыстных и эгоистических монад. Якобы самодостаточные, их действия диалектически инверсируются и утрачивают индивидуальный характер, когда они ставят любые цели, выходящие за пределы удовлетворения своих собственных потребностей и желаний, так как, во всяком случае сегодня, подобные потребности и желания бывают навязаны извне методами социальной инженерии.

Признание, что личности являются самомотивированными и обладают свободной волей не принуждает нас к отказу от коллективизма, особенно если мы учитываем, что они также способны улучшать понимание социальных условий, при которых проявляются высшие человеческие способности. Достижение свободы частично основывается на биологических фактах, об этом знают те, кто воспитал ребенка; частично на социальных факторах, как известно тем, кто живет в обществе; и, вопреки социальным конструктивистам, достижение свободы частично зависит от врожденных личных склонностей и взаимодействия с окружающей средой, что осознает каждый мыслящий человек. Индивидуальность не возникает из ниоткуда. Как и идея свободы, она имеет долгую социальную и психологическую историю.

Оставшись наедине со своим собственным эго, индивид теряет те незаменимые социальные связи, которые составляют то, что анархист может ценить в индивидуальности: мыслительные способности, которые в значительной степени зависят от общения с другими, эмоциональная составляющая, которая питает яростное сопротивление несвободе, социальность, которая движет стремлением к радикальным изменениям и чувство ответственности, которое порождает социальное действие.

Действительно, тезис Браун мешает вовлечению индивида в социальные действия. Если личная автономия отвергает любую приверженность к коллективности, то она также лишается основы для социальной институализации, принятия решений или любой административной координации. Каждая личность, самодостаточная в своей «автономии» свободна делать всё, что захочет — по-видимому, следуя старой либеральной формуле «если это не мешает «автономии» других». Даже демократическое принятие решений отвергается как авторитарное. «Демократическое правление остаётся правлением», - предупреждает Браун. «Хотя это позволяет большему количеству личностей участвовать в управлении, чем при монархии или тоталитарной диктатуре, тем не менее, это всё также включает в себя подавление воли некоторых людей. Это явно не соотносится с экзистенциальной личностью, которая должна сохранять неприкосновенность воли, чтобы быть экзистенциально свободной (ПИ, стр.53). Более того, по мнению Браун, автономия человеческой воли является настолько трансцендентальной и священной, что она позволяет себе с одобрением цитировать заявление Питера Маршалла, который говорит, что «в согласии с анархистскими принципами, у большинства не больше прав диктовать свои условия меньшинству, даже если это меньшинство одного, чем у меньшинства диктовать свои условия большинству» (ПИ, стр.140).

Основанные на принципах прямой демократии, разумные и логичные процедуры коллективного принятия решений очерняются как «диктаторские» и «повелевающие», при этом меньшинство суверенной личности наделяется правом отменить решение большинства. Но по факту свободное общество или будет демократическим, или вообще не будет достигнуто. В анархическом обществе — прямой либертарной демократии - решения наверняка будут приниматься только после открытого обсуждения.

После этого побеждённое меньшинство — даже если это один человек — будет способно использовать любую возможность для уравнивания аргументов контраргументами с целью изменить решение. Принятие решений на основе консенсуса, с другой стороны, исключает постоянный диссенсус — существенный процесс непрекращающегося диалога, разногласия, вызова, контрвызова, без которого социальное, а тем более индивидуальное творчество не было бы возможным.

В любом случае, функционирование на основе консенсуса гарантирует, что этот важный процесс принятия решений будет либо подвергаться манипуляциям со стороны меньшинства, либо полностью нарушится. И принятые решения будут выражать наименьший общий знаменатель мнений и составлять низший творческий уровень согласия. Я говорю, исходя из болезненного опыта долгих лет применения консенсуса в деятельности Clamshell Alliance 1970-х годов. Как раз в тот момент, когда данное якобы анархическое антиядерное движение, включавшее тысячи активистов, было на пике своей борьбы, оно было уничтожено меньшинством посредством манипуляции процессом достижения консенсуса. Тирания бесструктурности, породившая процесс принятия консенсуса, позволила хорошо организованному меньшинству контролировать громоздкое, де-институционализированное и подавляюще дезорганизованное большинство внутри движения.

Среди криков и лозунгов “за” консенсус, для диссенсуса не было возможности существовать и творчески стимулировать дискуссию, способствующую творческой разработке идей, которые могли бы привести к новым и все растущим перспективам. Диссенсус и индивидуумы-диссиденты в любом сообществе препятствуют его стагнации. Такие уничижительные слова, как диктат или господство в большей степени относятся к процессу “глушения” инакомыслящих, чем к осуществлению демократии; по иронии, это согласованное “общее желание” вполне могло, согласно достопамятной фразе Руссо из его работы «Об общественном договоре», “вынудить человека быть свободным”.

Далекий от того, чтобы быть экзистенциальным в любом существующем смысле, “экзистенциальный индивидуализм” Браун рассматривает личность в отрыве от истории. Браун рассматривает индивидуума как трансцендентальную категорию, почти как Роберт К. Вульф, который в 1970-х демонстрировал кан-

тианские концепции о человеке в своей сомнительной работе “Защита анархизма”. Социальные факторы, которые взаимодействуют с человеком, делая его по-настоящему сознательным и творческим существом, включены в категорию трансцендентальных моральных абстракций, которые при наличии исключительно собственной интеллектуальной жизни “существуют” за пределами истории и практики.

Чередующиеся моральный трансцендентализм и упрощённый позитивизм в подходе Браун к описанию отношений индивидуума с коллективом совмещаются примерно также нескладно, как креационизм с эволюцией. Богатая диалектика и история, показывающая, насколько сильно человек был сформирован социальным развитием и взаимодействовал с ним, практически отсутствуют в ее работе. Выражаемая установка Браун, являясь атомистической и узкоаналитической во многих её представлениях и вместе с тем абстрактно моральной и трансцендентальной в ее интерпретациях, прекрасна для формулирования понятия автономии, которое диаметрально противоположно понятию социальной свободы. С «экзистенциальной личностью» с одной стороны и обществом, являющимся не более чем «собранием индивидуальностей» с другой, пропасть между автономией и свободой становится всё более непреодолимой.

Anarcho-
individualism.

?



ГЛАВА

Анархизм как Хаос

Какими бы ни были предпочтения Браун, её книга одновременно и отражает, и создаёт предпосылки для перехода европейских и американских анархистов от социального анархизма к анархо-индивидуализму или анархизму образа жизни. И это действительно так – анархизм образа жизни сегодня, в основном, находит своё выражение в граффити, пост-модернистском нигилизме, антирационализме, неопримитивизме, антитехнологизме, неоситуационизме, «культурном терроризме», мистицизме, а также в практике провозглашенных Фуко «личных восстаний».

Подобное позёрство, которое почти целиком следует за текущей модой яппи, является индивидуалистическим в том смысле, что оно прямо противоположно развитию таких форм как: серьёзная организация, радикальная политика, теоретическая согласованность, актуальность провозглашаемых программ и построение социалистического движения, которое было бы преданно революционной идеи. Те, которые практикуют анархизм образа жизни, больше ориентируются на самореализацию, чем на достижение коренных социальных преобразований, и эта тенденция среди анархистов образа жизни особенно вредна тем, что свой «уход в себя», как это называет Катинка Мэнсон, они требуют считать политическим действием – впрочем, и это не ново, тут можно вспомнить Р. Д. Лэйнга и его «политику переживания». Даже чёрный флаг, который революционные социальные анархисты поднимали во времена повстанческих движений на Украине и в Испании, сейчас превратился в модный саронг и служит теперь лишь для удовлетворения причуд мелкой буржуазии.

Одним из самых неприятных примеров анархизма образа жизни является работа Хаким Бея (Питера Ламборна Уилсона) под названием «В.А.З.: Временная Автономная Зона, Онтологический Анархизм, Поэтический Терроризм, жемчужина в Новой Автономной Серии» (это не случайный набор слов), опубликованная крайне постмодернистской группой «Semiotext(e)/Autonomea» в Бруклине. Названия глав в этой книге говорят сами за себя: «Хаос», «Amour Fou», «Дикие дети», «Язычество», «Искусство-Саботаж», "Пиратские Утопии», «Черная магия как революционное действие», «Преступление», «Кол-

довство» и т.д. Восхваляя вышеперечисленные явления и рассыпаясь в словах благодарности в адрес «марксизма-штирнеризма», призыв к автономии воспринимается как крайне абсурдная пародия на идеологию самоуглубления и эгоцентричности.

В.А.З представляет собой состояние души, глубоко антирациональное и антицивилизационное настроение, где дезорганизация понимается как форма искусства, а граффити важнее всякой внятной программы. Бей (его псевдоним с турецкого значит «вождь» или «принц») открыто выражает своё презрение к социальной революции. «Зачем утруждать себя противостоянием «власти», если сейчас она полностью лишилась своего смысла и представляет собой только Имитацию? Такие противостояния могут привести только к уродливым и опасным взрывам насилия» (В.А.З., с. 128). Власть в кавычках? Обычная симуляция? Да, если происходящее в Боснии с применением огнестрельного оружия на самом деле всего лишь обычная симуляция, то мы действительно живём в очень безопасном и уютном мире! От беспокойства, порождённого постоянно увеличивающимися социальными патологиями современной жизни, читателя может избавить Олимпийская мысль Бея, гласящая, что «требования реализма таковы, что ожидание революции подобно поражению, но поражению также подобно и её желание» (В.А.З., с. 101). Но разве подобные пассажи могут помочь нам насладиться спокойствием Нирваны? Или новой Бодрийерской «Симуляцией»? Или, может, новой «воображаемостью» Касториадиса?

Бей не только лишает революцию её главного смысла — изменения общества, но и высокомерно высмеивает тех, кто однажды уже рисковал своей жизнью во имя революции. «Демократы, социалисты, всякая разумная идеология... все они глухи к музыке и совсем не имеют чувства ритма (В.А.З., с. 66). Неужели? Наверное, это Бей и его приспешники сочинили слова и музыку к Марсельезе и в восторженном экстазе танцевали под ритмы «Танца советских моряков» Глиэра? Бей с мучительным высокомерием игнорирует ту богатую культуру, которая за последние столетия была создана обычными рабочими и революционерами задолго до эры рок-н-ролла и Вудстока.

Воистину, пусть каждый, кто попадет в сказочную страну Бея, сбросит с себя весь вздор о социальных обязательствах. «Мечты о демократии? О социализме? Всё это невозможно»,

твёрдо и уверенно провозглашает Бей. «В мечтах нами нельзя управлять, если только дело не касается любви или колдовства» (В.А.З., с.64). Тем самым, мечты о новом мире, побуждённые поколениями идеалистов во времена великих революций, были авторитетно превращены Беем в мудрость его лихорадочного мира грёз.

«Что касается анархизма, то это просто «паутина из Этического Гуманизма, Свободомыслия, Крепкого Атеизма и грубой Фундаменталистской Картезианской Логики» (В.А.З., с. 52) – поэтому, забудьте о нём. Не один Бей пытается одним махом избавиться от традиции Просвещения, где анархизм, социализм и революционное движения имеют общие корни, он смешивает яблоки вроде «Фундаменталистской Картезианской Логики» с апельсинами типа «Свободомыслия» и «Крепкого Гуманизма», как если бы они были взаимозаменяемы или обязательно бы вытекали друг из друга.

Бей, не колеблясь, делал Олимпийские заявления и провоцировал раздражительные споры, однако, сам он терпеть не мог «вздорные идеологии анархизма и либертарианизма» (В.А.З., с. 46). Заявляя, что «Анархия не знает догм» (В.А.З., с. 52), Бей, тем не менее, погружал своих читателей в жёсткую догму, гласящую: «Анархизм, в конце концов, значит всего лишь анархию, а анархия это хаос». Как сказал Бог «Я есть тот, кто я есть» – и Моисей затрясся перед таким откровением!

И правда, в соответствии со своим маниакальным нарциссизмом, Бей заявляет, что наша собственная сущность, возвышающееся Эго, Я с большой буквы – всё это суверенно: «Каждый из нас является властелином своей плоти, своих собственных творений. И так же, как и все остальные, мы можем захватить и удержать то, что принадлежит другому». Для Бея, анархисты и короли (а также беи) становятся неразличимыми, поскольку все они являются автократами:

«Наши действия оправдываются приказами, а наши отношения сформированы соглашениями с другими автократами. В пределах своего пространства мы сами создаём законы и сами же ломаем цепи этих законов. Сейчас, возможно, мы выживаем просто как Притворщики – но даже в этом случае мы можем поймать парочку мгновений, парочку квадратных метров реальности, через которые мы можем завладеть своей абсолютной волей,

своим королевством. Государство – это я... («L'etat, c'est moi...») Если бы мы не были связаны оковами этики и морали, то всё было бы так, как того бы пожелало бы наше воображение» (В.А.З., с. 67).

«Государство это я»? Кроме беев, я могу припомнить, по крайней мере, только двух людей из нынешнего столетия, которые наслаждались такими широкими прерогативами – речь, разумеется, об Иосифе Сталине и Адольфе Гитлере. Как однажды сказал Анатолий Франс, «большинство нас, как бедных, так и богатых, объединяет запрет спать под мостами на Сене». Если Фридрих Энгельс в своей статье «Об авторитете», защищая иерархию, представляет буржуазные формы социализма, то В.А.З, несомненно, представляет буржуазные формы анархизма. «Нет никакого становления», как говорит нам Бей, «нет никакой революции, никакой борьбы и никакого пути; [если] ты уже монарх собственной кожи – твоя неприкосновенная свобода достигнет полноты только через любовь других монархов: политика грёз необходима, так же как и синева неба» – подобные слова могли быть расценены нью-йоркской фондовой биржей как кредо эгоизма и социального равнодушия (В.А.З., с.4).

Естественно, такие взгляды больше не отталкивают бутики капиталистической культуры, как раньше длинные волосы, бороды и джинсы отталкивали предпринимательский мир дорогой моды. К сожалению, слишком много людей в этом мире – безо всяких «Симуляций» или «Грёз» – не владеют даже своей собственной кожей, и они, как скованные цепью заключенные, могут подтвердить это самым недвусмысленным образом. Никто еще не выплывал из земного царства страданий на «политике грёз», кроме, возможно, некоторой привилегированной мелкой буржуазии, которая может найти манифесты Бея приемлемыми – особенно в моменты скуки.

Для Бея, действительно, даже классические революционные восстания значат лишь немногим больше, чем достижение личных максимумов, что сильно напоминает «границы опыта» Фуко. «Любой бунт – это пик опыта», убеждает нас Бей (В.А.З., с. 100). «Исторически, некоторые анархисты... принимали участие во всех бунтах и революциях, даже в коммунистических и социалистических», но это случалось «потому что в моменты подобных восстаний они находили ту свободу, которую так долго искали.

Поэтому, пока утопизм терпит поражение, будут побеждать анархо-индивидуалисты и экзистенциальные анархисты, т.к. они достигли (пусть, и частично) реализации своей воли к власти через войну». (В.А.З., с. 88). Восстание австрийских рабочих в феврале 1934 года и Испанская Гражданская Война 1936 года, и я могу это подтвердить, были чем-то гораздо большим, чем оргиастические «моменты восстаний», это была горькая борьба, которая велась с отчаянной искренностью и поразительной храбростью, вопреки всем эстетическим озарениям.

Восстание, тем не менее, остаётся для Бей чем-то немного большим, чем психоделический «трип», в то время как Ницшеанский Сверхчеловек, как утверждает Бей, является всего лишь «свободным духом», который должен «с презрением относиться к трате времени на агитацию, призывы к переменам, протест и осуществление реальных мечтаний, и уж тем более, он должен презирать все виды «революционных мук». По-видимому, мечты – это не так уж плохо, пока они не «реальны» (т.е. социально ориентированны); Бей предпочёл бы «пить вино» и испытывать «личные озарения» (В.А.З., с.88), что в переводе на человеческий язык значит не более чем психическую мастурбацию, но зато он был бы уверен, что свободен от оков Картезианской логики.

Нас не должно удивлять, что Бей приветствует идеи Макса Штирнера, который «занимается не метафизикой, но дарует Уникальному [т.е. Эго] определенный абсолют» (В.А.З., с. 68). Конечно, Бей считает, что «Штирнер потерял один компонент», а именно «действительную концепцию неординарного сознания» (В.А.З., с.68). Очевидно, Штирнер чересчур рационалистичный для Бей. «Восточные, оккультные, племенные культуры обладают методами, который может присвоить себе настоящий анархистский стиль... Нам нужно практиковаться в «мистическом анархизме»... в демократизации шаманизма, интоксикации и невозмутимости» (В.А.З., с. 63). Таким образом, Бей предлагает своим ученикам стать «колдунами» и предполагает, что для этого им будет необходимо освоить «Проклятие Чёрного Малазийского Джина».

А что вообще собой представляет эта «временная автономная зона»? «В.А.З. чем-то похожа на восстание, но она не связана напрямую с государством, она занимается партизанскими операциями по освобождению некоторых территорий (земли,

времени, воображения), а затем самостоятельно распускается, чтобы сформироваться в другом месте, прежде чем государство смогло бы её уничтожить» (В.А.З., с. 101). В В.А.З. мы можем, «пусть и не на продолжительное время, но осознать множество наших настоящих Желаний, это такая небольшая Пиратская Утопия, свободная зона, которая, однако, получена деформированием старого пространственно-временного континуума» (В.А.З., с. 62). «Потенциальной В.А.З можно назвать «племенные сборы» в стиле шестидесятых, лесные конклавы эко-саботажников, идиллический неоязыческий Праздник Костров, анархические конференции и гейские танцы фей», не говоря уже о «ночных клубах, банкетах» и «старомодных либертарных пикниках» – вот так откровение (В.А.З, с. 100) Будучи в шестидесятых членом Лиги Либертариев, я бы с удовольствием посмотрел на Бея и его приспешников на одном из «старомодных либертарных пикников»!

Такая недолговечная, хрупкая и неописуемая – В.А.З. сильно контрастирует со страшно стабильным Государством и буржуазией, поэтому «как только В.А.З. получает имя... она должна исчезнуть, и она исчезает... но только для того, чтобы появиться где-нибудь еще» (В.А.З., с. 101). В.А.З, по сути, не является протестом, скорее, это просто симуляция, восстание, как если бы оно происходило в детском воображении, просто безопасный уход из реальности. Бей не без пафоса так и заявляет: «Мы рекомендуем [В.А.З], потому что она может обеспечить личное самосовершенствование и необязательно [!] ведёт к насилию и мученичеству» (В.А.З., с. 101). Если быть более честным, то, как и «хэппенинги» Энди Уорхола, В.А.З. – это просто пассивное событие, кратковременный оргазм, мимолетное выражение «воли к власти», которое на самом деле очевидно неспособно оставить какой-либо след не только на личности индивида, но и даже на его становлении, и, тем более, на формирование событий реальности.

Признавая В.А.З. явлением недолговечным, приспешники Бея наслаждаются мимолётной привилегией жить «кочевой жизнью», чтобы почувствовать, что «бродяжничество в каком-то смысле может быть добродетелью, приключением» (В.А.З, с. 130). Но, к сожалению, бродяжничество может быть приключением, только если имеется уютный дом, в который можно потом

вернуться, а жизнь вечного путешественника – это явная роскошь, и его могут позволить себе только те, кому не требуется своим тяжёлым трудом зарабатывать себе на кусок хлеба. Большинство «кочующих» бродяг, которых я могу отчётливо припомнить со времен Великой Депрессии, отчаянно страдали от голода, болезней, унижения и умирали преждевременной смертью – так было тогда, так это происходит и сейчас на улицах современной Америки. Бродяги, которым нравится такая жизнь, являются, в лучшем случае, униками, а в худшем – страдают серьёзными нервными расстройствами. Я так же не могу проигнорировать другой тип «восстания», который предлагает Бей – «добровольное невежество» (В.А.З., с. 129). Хотя он и предлагает использовать это как протест против системы образования, было бы более желательно, если это бы привело в итоге к тому, что приказы Бея и его различных соратников стали бы недоступными для его читателей.

Пожалуй, лучше всего суть В.А.З удалось передать авторам «Whole Earth Review», которые заметили, что инструкции Бея «быстро стали контркультурной Библией девяностых годов XX века»... «Whole Earth Review» убеждает свою яппи-аудиторию, что хоть большая часть идей Бея имеет сходство с принципами анархизма, тем не менее, очевидно, что Бей всячески отклоняется от характерной для анархизма риторики о свержении государства. Вместо этого он отдаёт предпочтение хаотичной сущности «восстаний», которые, как он верит, предоставляют «моменты обретения особой глубины, которые могут придать форму и смысл всей жизни». Подобные моменты или временные автономные зоны позволяют личностям спастись от электрических сетей Большого Правительства и иногда даже дают шанс пожить в особых условиях, где можно ощутить полную свободу [9].

Для всего этого есть хорошее, но не поддающееся переводу с идиша слово: nebbich! В шестидесятых годах XX века аффинити-группа под названием «Up Against the Wall Motherfuckers» тоже занималась распространением хаоса, дезорганизацией и «культурным терроризмом» и делала всё это лишь для того, чтобы вскоре исчезнуть с политической сцены. Разумеется, некоторые её участники, вступив в профессиональный коммерческий мир, сами стали частью среднего класса, который они раньше открыто презирали. И такое поведение характерно не только для

американцев. Как цинично заметил один из французских ветеранов мая-июня 1968-го года: «мы славно повеселились в 68-м, теперь пришла пора повзростеть». Такой же беспросветный цикл с участием «А-в-круге» повторился в Цюрихе в 1984-м году во времена крайне индивидуалистических молодёжных восстаний, которые привели лишь к созданию Нидл Парка – известного пристанища для любителей кокаина и крэка, учреждённого местными властями только для того, чтобы молодёжь могла заниматься саморазрушением законным путём.

Подобные декламации образа жизни ничем не угрожают буржуазии. Со своим отвращением к институтам и серьёзным организациям, ориентацией на субкультуру и моральную вседозволенность, воспеванием скоротечности и отвержением программ, такой тип нарциссического анархизма является социально безобидным, а часто и вовсе представляет собой просто безопасный клапан для выпуска пара и выражения отношения к господствующему социальному порядку. Вместе с Беем анархизм образа жизни совершает переход от всех осмысленных форм социальной активности к твёрдому обещанию продолжать творческие проекты, которые сами будут растворять себя во всех формах получения удовольствия, постмодернистском нигилизме и глупом ницшеанском чувстве элитаризма и превосходства.

Анархизму придётся заплатить невообразимо высокую цену, если он позволит этой грязи вытеснить собой ранние либертарные идеалы. Эгоцентричный анархизм Бея и его постмодернистское передёргивание в сторону индивидуалисткой «автономии», «пределов опыта» Фуко и неоситуанистского «экстаза» угрожает превратить «анархизм» в социально и политически безвредную прихоть, служащую лишь для развлечения мелкой буржуазии всех возрастов.

Мистический и Иррациональный Анархизм

Тем не менее, Бей не единственный, кто обращается к колдовству и мистицизму. Большинство анархистов образа жизни, обладая менталитетом, близком к первобытному, также с лёгкостью принимают антирационализм в его самых атавистических формах. К примеру, можно взглянуть на статью «Призыв Анархии», которой последний выпуск «Fifth Estate» (лето 1989-го года) посвятил целую страницу. «Анархия», как мы читаем, признаёт «неизбежность полного освобождения [ни больше, ни меньше!] и знаком такого освобождения должно быть ритуальное обнажение». Все мы любим принимать участие в «пиршествах, играх, песнях и плясках» — и кто кроме мумифицированных педантов может выступать против подобных раблезианских удовольствий?

К сожалению, не всё так просто. В «Аббатстве Телема» Рабле, на которое, судя по всему, и ссылаются авторы «Fifth Estate», работало большое количество слуг, поваров, конюхов и ремесленников, и в противном случае, без их тяжёлого труда сибаритствующие аристократы — главные герои утопии Рабле, явно ориентированной только на высший класс общества, бродили бы по холодным залам Аббатства голые и голодные. Несомненно, «Призыв Анархии» из «Fifth Estate» может иметь в виду значительно упрощённую версию «Аббатства Телема», и под указанными там «пиршествами» стоит подразумевать не фаршированные куропатки и аппетитные трюфели, а скорее, скромные блюда из риса и тофу. Но, тем не менее, без существенного технологического прогресса, освобождающего людей от тяжёлого труда хотя бы для того, чтобы они могли получать рис и тофу на стол, как может общество, основанное на этой анархической модели, надеяться «упразднить всякую власть», «коллективно управлять собственностью», вечно пировать, бегать голышом, петь и танцевать?

Этот вопрос особенно актуален для авторов «Fifth Estate». И больше всего в этом журнале поражает именно культ всего примитивного, дорационального и антитехнологичного, положенный в основу всех его статей. Таким образом, «Призыв» «Fifth Estate» приглашает анархистов «войти в магический круг, ощутить состояние транса и экстаза и насладиться колдовством,

которому по силу разогнать всякую власть» – тут надо заметить, что шаманы в племенных обществах (которых прославляет, по крайней мере, один из авторов), не говоря уже о священниках в более развитых странах, веками использовали магические техники только для того, чтобы поднять свой статус архиереев, а благоразумию уже долго приходится сражаться против них, чтобы освободить человеческий разум от им же самим созданных иллюзий. «Разогнать всякую власть»? И опять, здесь слышатся отголоски идей Фуко, отрицающие, в любом случае, необходимость создания уполномоченных самоуправляемых институтов, которые были бы реальной силой и выступали бы против капиталистов и иерархических институтов – и причём, именно для того, чтобы построить общество, в котором было бы возможно полное удовлетворение всех желаний при действительно либертарном коммунизме.

Обманчиво восторженные оды «анархии» от «Fifth Estate», значительно утратившие свою социальную суть и заменившие её художественной демагогией, сейчас могут с лёгкостью предстать в виде плаката на стене какого-нибудь модного бутика или на обратной стороне открытки. Мои друзья, недавно посетившие Нью-Йорк, посоветовали мне один ресторанчик, где столы покрыты белоснежными скатертями, меню сказочно дорогие, а клиентуру составляют в основном всякие яппи. Это местечко находится на улице Св. Марка в Нижнем Ист-Сайде, в шестидесятых здесь было главное поле боя, а сейчас носит название «Анархия». Этот загон для откорма мелкой городской буржуазии легкомысленно отсылает нас к известной итальянской фреске «The Fourth Estate» («Четвёртая Власть»), на которой изображены восставшие рабочие конца прошлого века, решительно протестующие против своих боссов или, возможно, местного полицейского участка. Возникает впечатление, что анархизм образа жизни превратился в лучшее из возможных лакомств, служащих для удовлетворения appetitов общества потребления. Мне также рассказали, что в этом ресторане есть свои охранники, которые там, вероятно, для того, чтобы не подпустить к этому месту местный сброд, который, как раз таки, и играет главную роль на фреске.

Безопасный, гедонистичный и даже удобный анархизм образа жизни, выступающий за частное предпринимательство, может с лёгкостью предоставить готовые рецепты и маршруты, чтобы оживить жизненные пути робкой пешеходной буржуазии. Как и «Ситуанистское искусство», которое по мнению МТИ, высказываемом несколько лет назад, является не иначе как авангардом, ориентированным лишь на удовлетворения надуманных потребностей мелкой буржуазии, анархизм образа жизни несёт не просто жутко несерьёзный образ анархиста, здесь, скорее, речь идёт о некоем симулякре, вроде постоянной демагогии об азиатско-тихоокеанском регионе Америки и стремлении на восток. В свою очередь, Индустрия Экстаза, может столь успешно функционировать только при современном капитализме, и она с лёгкостью может вобрать в себя все методы анархистов образа жизни, чтобы улучшить сомнительный в маркетинговом смысле образ. Контркультура, однажды уже шокировавшая мелкую буржуазию своими длинными волосами, бородами, вычурными нарядами, сексуальной свободой и провокационным искусством, сейчас отодвигается на задний план буржуазными предпринимателями, чьи бутики, кафе, клубы и даже нудистские лагеря занимаются процветающим бизнесом. Об этом свидетельствует большинство эротических реклам, предлагающих получение новых «экстазов», к примеру, в газете «Голос Гринвич-Виллидж» и подобных еженедельниках.

На самом деле откровенно антирационалистичные настроения «Fifth Estate» имеют весьма тревожные последствия. Её грубое восхваление воображения, экстаза и «простоты» явно оспаривает не только эффективность рационалистичного подхода, но и разум как таковой. На обложке выпуска Осень/Зима 1993 года была изображена работа Гойи – широко известный, но мало кем понятый капричос №43 'Il sueno de la razon produce monstros' («Сон разума рождает чудовищ»). Там был изображён сам Гойя, заснувший за столом с компьютером Эппл. На заголовке этого выпуска было написано «Мечты о разуме рождают чудовищ», что подразумевает, что монстры являются продуктом разума. Но на самом деле Гойя, как и подтверждают его заметки, явно имел в виду другое, а именно, что монстры на гравюре производятся сном, а не мечтами о разуме. Давая комментарии к своему творчеству, он писал: «Воображение, лишённое разума, порождает

страшных монстров, в то время как соединённое с ним, оно является прародителем всех искусств и источником их чудес». По странной причине, эти внезапно то появляющиеся, то исчезающие анархистские еженедельники удивительно согласуются с некоторыми мрачными аспектами неохайдеггериянской реакции, которая весьма характерна для нашего времени.



IV ГЛАВА

Против технологии и цивилизации

Большую тревогу вызывают сочинения одного из главных теоретиков «Fifth Estate» Джорджа Брэдфорда (настоящее имя – Дэвид Ватсон), пропитанные боязнью технологий и, по-видимому, самого явления технологии. Казалось бы, социальные отношения определяются технологиями, а не наоборот, но подобные заявления скорее ближе к грубому марксизму, а не к социальной экологии. «Технологии это не какой-то обособленный проект и даже не просто результат накопленных технических знаний – говорит нам Брэдфорд в работе «Останавливая Индустриальную Гидру» (ОИГ), – технологии определяются некоторой отдельной и более фундаментальной сферой социальных отношений. Массовые технологии стали, говоря словами Лэнгдона Виннера, «структурами, чьё рабочее состояние требует изменения среды» и, следовательно, причиной этого являются именно социальные отношения. Массовые технологии как продукт ранних форм архаичной иерархии уже переросли условия, которые их породили и сейчас развиваются автономно. Они либо формируют, либо сами становятся чем-то вроде абсолютной среды и социальной системы, причём, оба как в своих общих, так и в индивидуальных, субъективных аспектах... В такой механизированной пирамиде... инструментальные и социальные отношения являются одним и тем же» [11].

Подобные поверхностные заявления с лёгкостью пренебрегают капиталистическими отношениями, которые в действительности как раз и определяют, что из себя будут представлять технологии и для чего они будут использоваться. Вместо того, чтобы акцентировать внимание на крайне важных производственных процессах, где используются технологии, Брэдфорд низводит социальные отношения в область чего-то менее фундаментального, наделяя машины и «массовые технологии» мистической автономией, которая, как сталинистская материализация, приводит, в итоге, к крайней степени реакции. Идея, что технологии обладают собственной жизнью, уходит глубокими корнями в консервативный немецкий романтизм последнего столетия, кроме того, подобные идеи встречаются в сочинениях Мартина Хайдеггера и Фридриха Георга Юнгера – авторов, внёсших свой вклад в идеологию национал-социализма. Однако большинство нацистов ско-

рее нарушало, чем соблюдало этот антитехнологичный принцип.

Если рассматривать эту совокупность знаний в контексте нынешнего времени, то мы увидим, что оно олицетворяет довольно типичное для наших дней утверждение о том, что разработка новых инструментов автоматизированного производства так или иначе приводит к потере людьми их работы или же способствует их более интенсивной эксплуатации. Оба случая – неоспоримые факты, но они являются следствием не технологического прогресса самого по себе, а именно тех социальных отношений, которые возникают при капиталистической эксплуатации. Скажем прямо: сегодняшнее сокращение рабочих мест осуществляется не машинами, а ненасытной буржуазией, которая использует машины, чтобы заменить рабочую силу или эксплуатировать её более интенсивно. В действительности же машины, которые использует буржуазия, чтобы сократить зарплаты рабочим, в разумном обществе могли бы освободить людей от рутинного тяжёлого труда, чтобы они могли посвятить себя более развивающей и творческой деятельности.

В принципе, нет доказательств, что Брэдфорд был знаком с трудами Хайдеггера или Юнгера, скорее, он черпал своё вдохновение из работ Лэнгдона Виннера и Жака Эллюля, последнего, кроме того, он часто цитировал и одобрял: «Сейчас технологические отношения порождают отношения социальные... Технология это не просто средство, это великая совокупность всех средств, которую следует понимать в первоначальном своём смысле, как Универсум, т.к. и то и другое по своей сути едино и абсолютно» (цитата из ОИГ, с. 10).

В своей наиболее известной книге «Технологическое общество» Эллюль выдвинул жёсткий тезис, суть которого в том, что мир и наши представления о нём конструируются по образцу машин и инструментов («la technique»). Эллюль даже не объясняет, как произошло «технологическое общество», но в итоге приходит к заключению, что нет никакой надежды, и, тем более, возможности спасения человечества от всепоглощающей техники. Он заявляет, что даже гуманизм, который искал в оковах технологий удовлетворение человеческих потребностей, был превращен, по его мнению, в «надежду религиозного характера при отсутствии шансов на какую бы то ни было влиятельную технологическую эволюцию» [12]. В принципе, подобные суждения спра-

ведливы, если детерминированное мировоззрение Эллюля довести до логического завершения.

К счастью, у Брэдфорда есть для нас решение. Он предлагает нам «всем дружно немедленно начать разрушение всякого вида техники» (ОИГ, с. 10). Он не допускает компромиссов с цивилизацией и, по сути, просто повторяет квазимистические, антицивилизационные и антитехнологичные клише, свойственные экологическому культу эпохи Нью-Эйдж. Современная цивилизация, как он нам говорит, представлена «матрицей сил», включающей в себя «коммерческие отношения, массовые коммуникации, урбанизацию и массовую технику... а также централизацию и конкуренцию кибернетических и ядерных держав, которые объединяются в одну «глобальную мегамашину» (ОИГ, с. 20). «Коммерческие отношения», как он замечает в своём эссе «Цивилизация на продажу» (ЦНП), являются всего лишь частью «матрицы сил», где сама цивилизация – «машина», изначально являлась «исправительно-трудовым лагерем», «жёстко определенной пирамидой иерархий» и «расширяющейся сетью всего неорганического и технократического», но из-за «линейного прогресса она прошла путь от кражи огня Прометеем до учреждения Международного Валютного Фонда» [13]. Естественно, Брэдфорд осуждает книгу Моники Сджу и Барбары Мор «Великая Мать Космоса: Переоткрытие религии на Земле» – но не за атавистический и регрессивный теизм, а из-за того, что авторы помещают цивилизацию в кавычки – приём, который «отражает тенденцию этой увлекательной [!] книги постулировать противоположную или альтернативную перспективу цивилизации вместо того, чтобы полностью изменить смысл этого термина» (ЦНП, сноска 23). Повидимому, винить надо Прометея, а не двух Матерей Земли, чьи трактаты о хтонических божествах при всех своих компромиссах с цивилизацией являются достаточно увлекательными для Брэдфорда.

Разумеется, нельзя сослаться на мегамашину и не процитировать замечания Мамфорда об её социальных последствиях. Необходимо заметить, что подобные комментарии обычно неверно истолковывали взгляды Мамфорда. Мамфорд не был антитехнологом, как Брэдфорд и другие пытаются нас в этом убедить, он не был ни в каком смысле слова мистиком, которому пришёлся бы по вкусу антицивилизационный примитивизм Брэдфорда.

Говоря об этом, я исхожу из непосредственного знакомства с Мамфордом и его взглядами, которые мы обсуждали довольно подробно на конференции Университета Пенсильвании где-то в 1972 году.

Стоит только обратиться к таким работам Мамфорда как «Техника и цивилизация» (ТИЦ), откуда Брэдфорд как раз и берёт цитаты, чтобы понять, что усилия Мамфорда направлены на то, чтобы адекватно представить «механические инструменты» в качестве «возможных проводников к тому, к чему сознательно стремится человечество» [14]. Мамфорд напоминает своему читателю, что машины создают обычные люди и подчёркивает, что машина - «это проекция какой-то определенной части человеческого существа» (ТИЦ, с. 317). Безусловно, одна из самых важных её функций состоит в том, чтобы устранить влияние суеверий на человеческий разум. Таким образом:

«В прошлом иррациональные и демонические аспекты жизни посягали на сферы, к которым они не имели никакого отношения. Позже был сделан шаг вперёд, который открыл нам, что бактерии, а не домовые, являются причиной свёртывания молока, и что двигатель с воздушным охлаждением более эффективен для быстрых перемещений на большие дистанции, чем метлы ведьм... Наука и техника укрепляли наш боевой дух: с помощью строгих понятий и отрицаний они... делали бессмысленными детские страхи, детские подозрения, равно как и детские суждения» (ТИЦ, с. 324).

Основные темы сочинений Мамфорда, в частности, его убеждение в том, что машины внесли «основной вклад» в стимулирование «техники совместных мыслей и действий людей», были явно проигнорированы нашими примитивистами. Мамфорд без колебаний восхвалял «эстетическую исключительность машинных форм... в первую очередь, возможно, представленную как более объективную личность, вступившую в этот мир посредством более прочувствованного и разумного взаимодействия с новыми социальными инструментами, а также через осмысленную культурную ассимиляцию» (ТИЦ, с. 324). Более того, он заявлял, что «методика конструирования мира, состоящего из нейтральных фактов, созданная, чтобы отличать их от обычных впечатлений, полученных из непосредственного опыта, внесла основной вклад в развитие современной аналитической науки»

(ТИЦ, с. 361).

Очевидно, что Мамфорд ни в коей мере не разделяет воинствующий примитивизм Брэдфорда, более того, он подвергает резкой критике тех, кто полностью отрицает технику, и их «возвращение к абсолютному примитивизму» называет «невротичной адаптацией к самой мегамашине» (ТИЦ, с. 302), что в свою очередь действительно может иметь катастрофические последствия. Мамфорд замечал, что «угроза ликвидировать или изменить сущность движущих сил человечества намного опаснее, чем физическое уничтожение машин варварами, т.к. это может препятствовать процессам коллективного мышления и бескорыстного исследования, благодаря которым всегда совершались главные открытия в области науки и техники» (ТИЦ, с. 319). Он предостерегал нас: «мы должны отказаться от наших бессмысленных и бесполезных попыток противодействия технике, которые есть не больше, чем потакание глупой жестокости» (ТИЦ, с. 319).

Более поздние его работы также свидетельствуют о том, что он не отступил от своих ранних взглядов. В этом есть некоторая доля иронии, но выступления и представления банд мотоциклистов из «Территории изгоев» в «Живом театре» он презрительно называл «варварством», кроме того, он выступал против Вудстока, видя в нём «массовую мобилизацию молодёжи», из-за которой «современной, сверхорганизованной, деперсонализированной культуре, рассчитанной на массовое сознание, нечего бояться».

Мамфорд, в свою очередь, не отдаёт предпочтения ни мегамашине, ни (пусть и «органичному») примитивизму, его больше интересует сложность технологий и то, в какой согласии они находятся с демократией и самим человечеством. Он заявляет в «Технике и цивилизации»: «Наши способности в плане умения приходить к новому синтезу выше, чем у машин, но наших сил недостаточно, чтобы прийти к ассимиляции машин. Пока мы не научимся объективности, беспристрастности и нейтральности, пока мы не усвоим правил поведения в механическом мире, мы не сможем пойти дальше в своём развитии, не сможем прийти к чему-то более органичному, более человеческому» (ТИЦ, с. 363).

Обвинять технологии и цивилизацию как средство, по определению угнетающее человека – значит скрывать конкретные социальные отношения, которые ставят эксплуататоров над

эксплуатируемыми и правителей над подчинёнными. Ни одному обществу из прошлого не сравниться по угнетению с нынешним капитализмом, который, как говорил Маркс в «Капитале», скрывает характерную ему эксплуатацию, маскируясь «фетишами», а в особенности, «товарным фетишизмом», который, в свою очередь, был по-разному и, кстати говоря, довольно поверхностно, переосмыслен – ситуационисты представили его в качестве «спектакля», а Бодияр назвал его «симулякром». Так же как и присвоение буржуазией «прибавочной стоимости» замаскировано под основанный на договоре обмен якобы эквивалентной заработной платы на рабочую силу, так и фетишизация предметов потребления и её разновидности скрывают суверенитет экономических и социальных отношений капитализма.

Здесь нужно сделать важное критическое замечание. Подобное умалчивание скрывает от широкой публики информацию о роли капиталистической конкуренции, которая в наше время является причиной кризисов. К этим мистификациям антитехнологисты и антицивилизационисты добавляют миф о том, что технологии и цивилизация сами по себе очень угнетающие явления, таким образом, скрывая сущность характерных для капитализма социальных отношений, в частности, использование вещей (товаров, меновой стоимости) в роли посредников социальных отношений и создателей современного технико-городского пейзажа. Подобно тому, как замена термина «капитализм» на «индустриальное общество» скрывает основную и вполне конкретную роль капитала и товарных отношений в формировании современного общества, так и замена «социальных отношений» на «технико-городскую культуру», к которой открыто прибегает Брэдфорд, скрывает главенствующую роль рынка и конкуренции в формировании современной культуры.

Из-за того, что анархизм образа жизни больше связан с «образом», а не с обществом, он не придаёт значения явлению капиталистического накопления, которое уходит корнями в конкурентный рынок и является главной причиной экологических катастроф. Анархизм образа жизни считает, будто человечество обречено на предполагаемый разрыв со «священным, экстатическим» единством с «Природой» и поэтому разочаровывается «в мире науки, материализма и «логоцентричности».

Таким образом, вместо того, чтобы обнародовать источ-

ник современных социальных и индивидуальных патологий, анти-технологизм допускает ложную подмену капитализма технологиями, которые всего лишь обеспечивают накопление капитала и эксплуатацию труда, и называет их главной причиной развития разрушения экологии. Цивилизация, воплощённая в городе в виде культурного центра, лишена своих разумных масштабов, поэтому возникает впечатление, что город больше похож не на социальную сферу для возможного универсального взаимодействия между людьми, а скорее, на раковую опухоль, что, в свою очередь, резко контрастирует с традиционными ограничениями племенной и деревенской жизни. Социальные отношения, характерные для капиталистической эксплуатации и доминирования, отодвигаются на задний план метафизическими обобщениями об эго и технологиях, что препятствует общественному пониманию причин социальных и экологических кризисов, которыми являются именно товарные отношения, порождающие корпоративных агентов, индустрии и материальные богатства.

Это, в свою очередь, не отрицает того факта, что многие технологии по своей сути являются угнетающими и экологически опасными, и это также не утверждает, что цивилизация есть абсолютное благо. Ядерные реакторы, огромные плотины, промышленные комплексы с высокой степенью централизации, фабричное производство, военная промышленность – всё это вместе с бюрократией, трущобами и средствами массовой информации было пагубным почти с самого начала. Но в восемнадцатые и девятнадцатые века не требовалось ни паровых машин, ни массового производства, ни гигантских мегаполисов, ни вездесущей бюрократии, чтобы уничтожить огромные лесные массивы Северной Америки, вырезать практически все её коренное население и разрушить почву во всех её регионах. Напротив, еще до того, как рельсы и шпалы железных дорог раскинулись по всему свету, большая часть всех разрушений уже была совершена с помощью обычных топоров, порохового оружия, плугов и телег, управляемых лошадьми.

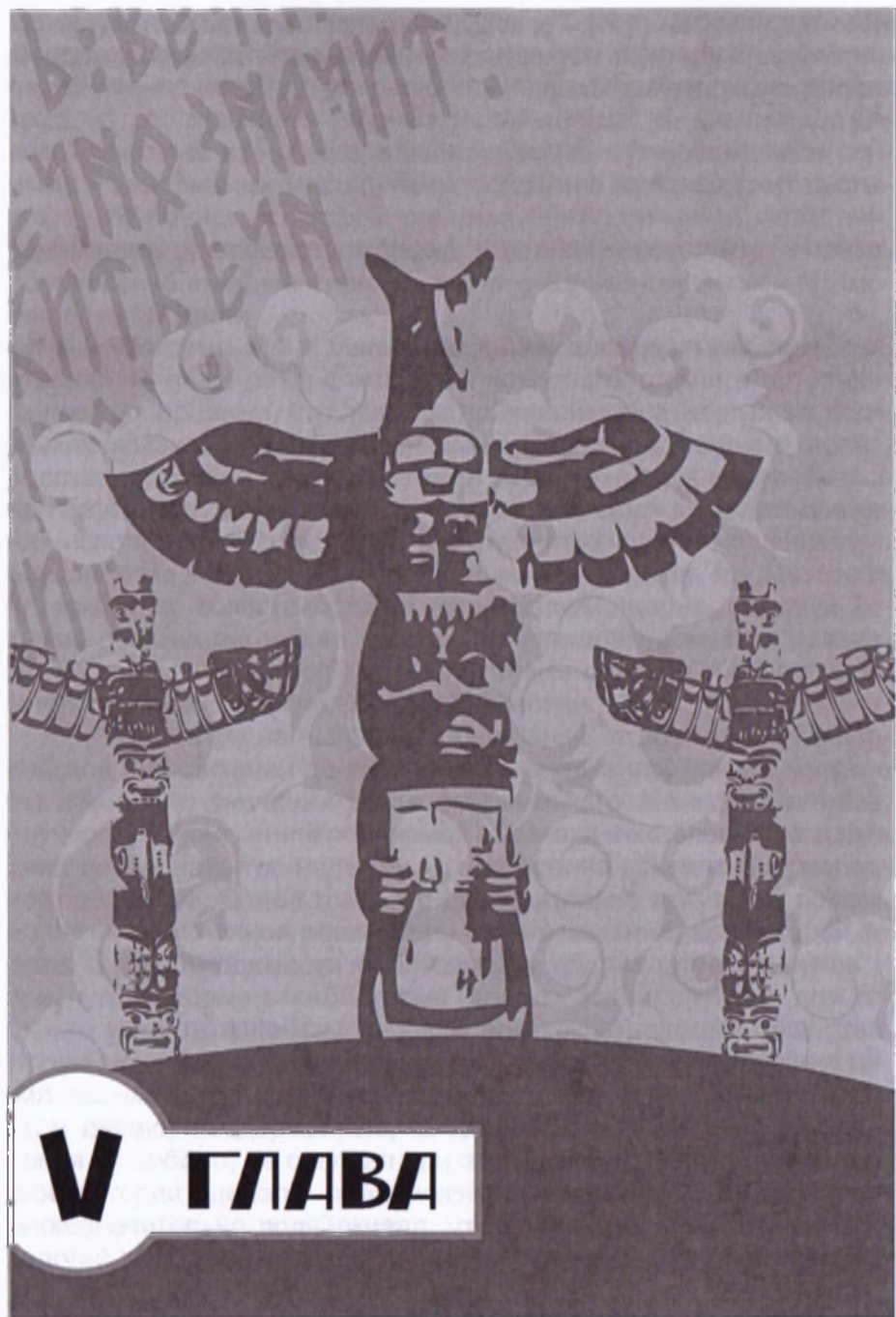
Именно эти примитивные технологии буржуазных организаций, имевшие в прошлом веке довольно варварские масштабы, виновны в превращении большей части территории вдоль реки Огайо в спекулятивные земельные участки. На Юге владельцы плантаций нуждались в руках рабов, потому что машин для посе-

ва и сбора хлопка не существовало – более того, арендаторы американских хозяйств в течении двух последних поколений исчезли именно потому, что появились новые машины, заменяющие труд «освобождённых» чёрных исполщиков. В девятнадцатом веке крестьяне из полуфеодальной Европы путешествовали речными и канальными маршрутами, оседали в американских пустынях и, пользуясь в высшей степени неэкологичными методами, занимались производством зерна, что, в конечном счете, и привело движение американского капитализма к экономической гегемонии во всём мире.

По сути, это и был капитализм, впоследствии товарные отношения лишь разрослись в полном соответствии с историческими пропорциями, что явилось причиной современных экологических кризисов. Начиналось всё с мелкого домашнего производства, продукты которого затем в торговых целях перевозились на парусных судах по всему миру, причём, сами суда для движения использовали силу ветра, а не тепловые двигатели. Наряду с британскими текстильными деревнями и городами, где массовое производство совершило свой исторический прорыв, машины, которые сегодня встречают с большим негодованием, были созданы гораздо позднее того, как капитализм получил господство во многих частях Европы и Северной Америки.

Несмотря на нынешние колебания от восхваления европейской цивилизации до её огульного очернения, нам не мешало бы помнить о значении роста современного антиклерикализма, научного знания, универсализма, разума и технологий, которые дают потенциальную надежду на построение разумного и свободного общества. Более того, они действительно могут нам помочь в достижении полной реализации наших желаний, при которой не было бы необходимости пользоваться трудом ремесленников и прислуги, которые в «Аббатстве Телема» Рабле служили для того, что утолять аппетиты высшего аристократического общества. Иронично, что антицивилизационные анархисты, отрицающие цивилизацию, в то же время наслаждаются её культурными плодами и делают несдержанные, высокоиндивидуалистические заявления о свободе, не ощущая при этом, какие события в Европейской истории сделали их возможным. К примеру, сам Кропоткин многозначительно подчёркивал, что «современное развитие технологий чудесным образом упрощает производство всего необхо-

димого для жизни» [15]. Те, кому не хватает чувства исторической контекстуальности, с лёгкостью компенсируют её высокомерной непредусмотрительностью.



V

ГЛАВА

Мистифицирование примитивизма

Следствием антитехнологизма и антицивилизационизма является примитивизм, восхваление предыстории как некоего "рая" и желание каким-либо образом вернуться к мнимой первозданной невинности. Анархисты образа жизни, такие как Брэдфорд, черпают свое вдохновение в коренных народах и «эдемских» мифах о предыстории. Первобытные люди, говорит он, «отказались от технологий», они минимизировали влияние практических технологий и методов, основанных на воздействии различных инструментов, увеличив значение экстатических методов. Это случилось, потому что коренные народы, обладая анимистическими верованиями, были наполнены «любовью» к жизни животных и дикой природе. Для них «животные, растения и природные объекты» были «личностями, даже родственниками» (ЦНП, стр.11) .

Соответственно, Брэдфорд возражает против «официальной» точки зрения, которая представляет жизненный путь доисторической культуры собирателей как «основанный на кровавой борьбе - страшный, жестокий и кочевой». Более того, он обоже- ствляет «первобытный мир» как то, что Маршалл Салинс называет «изначальным обществом изобилия», которое являлось изобильным потому, что оно нуждалось в немногом и все его желания было достаточно просто удовлетворить. Его набор инструментов элегантен и легок, его мировоззрение лингвистически сложно и концептуально глубоко, но просто и доступно для всех. Его культура является экспансивной и экстатической, что предполагает отсутствие имущества и коммунальный образ жизни, эгалитарность и кооперацию...анархичность...отсутствие работы...Это танцующее общество, поющее общество, празднующее общество, мечтающее общество (ЦНП, стр.10).

Обитатели "первобытного мира", согласно Брэдфорду, жили в гармонии с природой и наслаждались всеми преимуществами изобилия, в том числе большим количеством времени для отдыха. Брэдфорд подчеркивает, что первобытное общество было "свободно от работы", так как охота и собирательство требовали намного меньших усилий, чем люди затрачивают в восьмичасовой рабочий день сегодня. Он признает, что первобытное обще-

ство было “способно преодолевать возникающий время от времени голод”. “Однако такой “голод”, на самом деле, был символическим, и использовался народами, чтобы усилить взаимосвязь, играть или испытывать видения” (ЦНП, стр.10).

Потребовалось бы целое исследование, только чтобы сделать понятным, не говоря уж о том, чтобы опровергнуть, эту абсурдную бессмыслицу, в которой незначительное количество истин либо перемешаны, либо покрыты пеленой фантазии. Нам сообщается, что Брэдфорд основывает свое мнение на «большем доступе к взглядам первобытных людей и их потомков» с помощью «более критической... антропологии» (ЦНП, стр.10). В действительности, большая часть данной «критической антропологии» происходит из идей, обсуждавшихся на симпозиуме «Человек — Охотник», который проводился в апреле 1966 года в университете Чикаго. Хотя большинство газет, сотрудничавших с симпозиумом, были весьма конструктивны, некоторые из них все же поддерживали наивную мистификацию примитивизма, которая пронизывала всю контркультуру 1960-х годов и сохраняется по сей день. Культура хиппи, оказавшая влияние на довольно значительное число антропологов того времени, утверждала, что социально-экономические силы трудовой деятельности определенной части мира обошли народы, занимавшиеся охотой и собирательством, и те продолжали жить в своем первоначальном состоянии как изолированные остатки неолитического и палеолитического образцов жизни. В дальнейшем их жизнь в условиях природного изобилия как охотников-собирателей была достаточно мирной и благополучной.

Таким образом, Ричард Б. Ли, один из редакторов сборника докладов с конференции, предполагает, что потребление калорий у «примитивных» народов было довольно высоким и их пропитание было весьма изобильным, что создавало своего рода девственное «изобилие», когда люди нуждались в пище только несколько часов в день. «Жизнь в своем естественном состоянии не обязательно противная, жестокая и короткая, - писал Ли. - Среда обитания бушменов племени Кунг в пустыне Калахари, к примеру, изобилует натуральными продуктами питания». Бушмены области Добе, которые, по словам Ли, по-прежнему находятся в эпохе неолита, неплохо живут и сегодня, питаясь дикими растениями и мясом, несмотря на то, что сейчас они ограничены в вы-

боре территории, а земли, на которых они вынуждены жить, гораздо менее плодородны по сравнению с теми, где племена бушменов селились раньше. Похоже на то, что для этих охотников и собирателей была характерна более питательная продуктовая база в прошлом, когда они имели возможность выбирать место жительства среди африканских земель [17].

Не совсем! - Как мы вскоре увидим.

Это довольно типично для тех, кто впадает в экстаз от «первобытной жизни» - сваливать в одну кучу многие тысячелетия предыстории, представляя, будто различные гоминиды и человеческий вид жили в одном виде социальной организации. Слово «предыстория» очень амбициозно. Так как человеческий вид включает в себя несколько различных особей, мы с трудом можем уравнивать «мировоззрение» охотников-собирателей периода Ориньяка и периода Мадлена (*Homo sapiens sapiens*, человек разумный), живших примерно 30000 лет назад, с неандертальцем (*Homo sapiens neanderthalensis*) или человеком прямоходящим (*Homo erectus*), чьи орудия труда, артистические способности и речевые возможности сильно различались.

Другим вопросом является степень неиерархичности в сообществах, в которых жили доисторические охотники-собиратели разных времен. Если захоронения в Сингире (современная Восточная Европа) около 25000 лет назад обосновывают некоторые теории (и здесь нет людей палеолита вокруг, которые могли бы рассказать нам о своей жизни), то необычайно богатая коллекция ювелирных украшений, копий, дротиков из слоновой кости, одежды, унизанной бусами, найденная в месте захоронения двух подростков, позволяет предположить существование родов с высоким статусом задолго до того, как люди осели для занятия сельским хозяйством. Большинство культур палеолита были, вероятно, относительно эгалитарными, но иерархия, по-видимому, существовала даже в конце палеолита, с выраженными различиями в степени, типе и сфере господства, которое не очень вяжется с напыщенными одами палеолитическому эгалитаризму.

Следующий возникающий вопрос - это изменение, а в начале, отсутствие, коммуникативных способностей в различные эпохи. Так как письменности в доисторические времена не существовало, языки ранних *Homo sapiens sapiens* были едва ли «концептуально глубокими». Пиктограммы, символы, и, главным об-

разом, увековеченные факты, на которые опирались «примитивные» люди как на знания о прошлом, имели очевидные культурные ограничения. Без письменной литературы эти записи накопленной мудрости поколений и исторической памяти, не говоря уже о «концептуально глубоких» мыслях, было сложно сохранить. Скорее, они потерялись с течением времени или были крайне искажены. Критика – меньшее из того, что заслуживают эти устно передаваемые исторические объекты, но, вместо этого, они легко становятся инструментом для элиты «провидцев» и шаманов, которые, далекие от того, чтобы быть «протопоэтами», как их называл Брэдфорд, по-видимому, использовали свои «знания» для служения своим собственным социальным интересам [18].

Это неизбежно приводит нас к Джону Зерзану, в полном смысле этого слова антицивилизационному примитивисту. Для Зерзана, одного из постоянных авторов печатного издания «Анархия: журнал солдата желаний», отсутствие речи, языка и письма является несомненным благом. Другой пример пренебрежения условиями времени, которое демонстрируют участники «Человека-охотника» и выдает за истину Зерзан в своей книге «Примитивный человек будущего» (ПЧБ), заключается в суждениях о том, что «жизнь до приручения животных/сельского хозяйства была, на самом деле, в значительной степени одним из развлечений и характеризовалась близостью с природой, чувственной мудростью, равенством полов и здоровьем» [19] — с той разницей, что зерзановское видение «простоты» больше подходит для четвероногого животного. По факту, в зерзановской палеоантропологии анатомические различия между человеком разумным, с одной стороны, и человеком умелым (*Homo habilis*) вместе с человеком прямоходящим и «многовредным» неандертальцем, с другой, сомнительны. Все ранние человеческие особи, на его взгляд, обладали умственными и физическими способностями человека разумного и, более того, жили в первозданном блаженстве более двух миллионов лет.

Если эти гоминиды были так же умны, как и современные люди, у нас возникает желание задать наивный вопрос: почему они не ввели технологические усовершенствования? «Это кажется мне очень правдоподобным, - осеняет Зерзана догадка, - что умственные способности, уверенность в успехе и удовлетворенность охотников-собираателей своим собственным существовани-

ем — это именно те причины, которые обусловили полное отсутствие прогресса». «Разделение труда, приручение животных, символическая культура — все это несомненно(!) отвергалось до последнего времени». Человеческие особи «долго предпочитали культуре природу», а под культурой Зерзан понимает «манипуляции с основными символическими формами» — чуждое бремя. Действительно, он продолжает: «Языка (письменного, конечно, и, возможно, разговорной речи для всего или большей части этого периода), чисел и искусств, материализующих время, не было, несмотря на возможность использования развитых умственных способностей» (ПЧБ, стр. 23, 24).

Короче говоря, гоминиды были способны к созданию символов, речи и письму, но сознательно отказались от них, поскольку они понимали друг друга и окружающий мир инстинктивно, без их применения. Таким образом, Зерзан охотно соглашается с антропологом, который всерьез считает, что «саны/бушмены в единении с природой достигли такого «уровня опыта», который можно назвать почти мистическим». К примеру, казалось, что «они знают, что в реальности чувствуют слон, лев и антилопа, даже баобаб» (ПЧБ, стр. 33-34).

Сознательное «решение» отказаться от языка, сложных инструментов, понятия времени и разделения труда (предположительно, они попытались и проворчали «Фу!») было сделано, мы должны это сказать, человеком умелым, который, нужно заметить, имел примерно половину размера мозга от размера современного человека и, предположительно, не имел достаточных анатомических возможностей для слоговой речи. Тем не менее, Зерзан непрекаемо утверждает, что человек умелый (и, возможно, даже австралопитек афаренский, который, предположительно, жил около «двух миллионов лет назад») обладал прекрасными умственными способностями, но отказался ими пользоваться! В зерзановской палеоантропологии, ранние гоминиды или люди могли принять или отклонить такой жизненно важный культурный элемент, как речь, с той возвышенной мудростью, какой обладают монахи, давшие обет молчания.

Но однажды обет молчания был нарушен, и все пошло не так! По причинам, известным только Богу и Зерзану.

«Появление символической культуры с присущим ей стремлением к манипулированию и контролю вскоре открыло

дверь для приручения природы. После двух миллионов лет человеческой жизни в пределах природы, в балансе с другими видами, сельское хозяйство изменило в беспрецедентном масштабе наш образ жизни и способ адаптации. Никогда ранее такие радикальные изменения видов не происходили так быстро и в такой крайней степени. Самоприручение посредством языка, ритуала и искусства вдохновило на последующее приручение растений и животных» (ПЧБ, стр. 27-28).

Определенное рациональное зерно в этой бессмыслице действительно приковывает внимание. Значительное различие эпох, гоминидов и/или человеческих особей, экологическая и технологическая ситуация сваливаются в одну кучу — общую жизнь «в пределах природы». Зерзановское упрощение весьма сложного комплекса диалектики между человеческой и нечеловеческой природой демонстрирует точку зрения настолько редукционистскую и упрощенную, что он застывает в благоговейном трепете перед этим.

Конечно, очень многое мы можем узнать из дописьменных культур — органических обществ, как я назвал их в «Экологии свободы», в частности, об изменчивости того, что называется «человеческой природой». Характерный для них дух кооперации внутри групп и, в лучшем случае, эгалитарное мировоззрение не только замечательны и социально необходимы, учитывая, что они живут в довольно неустойчивом мире, но также они свидетельствуют об интригующей гибкости человеческого поведения, контрастируя с мифом о том, что конкуренция и жадность являются врожденными человеческими качествами. Впрочем, их практика узурфрукта и неравенства равных также имеют большое значение для экологического общества.

Но эти «первобытные» или доисторические люди «почитали» нечеловеческую природу в лучшем случае напоказ, а в худшем — совершенно неискренне. В условиях отсутствия «неприродного» окружения, такого, как деревни, городки и города, само понятие «природа» как нечто, отличающееся от среды обитания, еще не было осмыслено — что, на взгляд Зерзана, по сути является реальным опытом отчуждения. Не похоже, что наши далекие предки рассматривали мир природы иначе, чем люди доисторических культур, для которых он служил лишь средством для достижения своих целей. С учетом собственных материальных

интересов — выживания и процветания — доисторические люди, по большей части, рассматривали охоту как игру, и, если их богатое воображение наделяло животный мир антропоморфическими атрибутами, как наверняка и происходило, это осуществлялось с целью коммуникации и дальнейшей манипуляции животными, а не для простого их почитания.

Таким образом, следуя этим инструментальным целям, они заклинали «говорящих» животных, «племена» животных (зачастую имеющих схожую социальную структуру), а также поддающихся влиянию анималистических «духов». Очевидно, что, имея столь ограниченные знания, они верили в реальность своих мечтаний, в которых люди способны летать и животные могут говорить — в необъяснимом, часто пугающем мире фантазий, применяемом ими к реальной действительности. Чтобы контролировать добываемых животных, использовать среду обитания в целях выживания, выдерживать превратности погоды и т.д., доисторические народы были вынуждены персонифицировать перечисленные явления и «общаться» с ними определенным образом - непосредственно, ритуально либо метафорически.

Фактически, доисторические народы вторглись в окружающую среду настолько решительно, насколько они были на то способны. К примеру, с того момента, как человек прямоходящий или более поздние человеческие виды научились использовать огонь, они стали применять его для того, чтобы сжигать леса, вероятно загоняя паникующих животных на крутые обрывы или в огороженные участки, где их легко можно было убить. Следовательно, почитание жизни со стороны доисторических народов проявлялось скорее в их прагматическом стремлении усилить и контролировать процесс обеспечения продовольствия, а не в любви к животным, лесам, горам (коих они могли страшиться как дома божества, одновременно и демонического и милостивого) [20]. «Любовь к природе», которую Брэдфорд приписывает «первобытному обществу», совершенно не характерна для народов, которые самостоятельно добывают продовольствие и в наше время и, зачастую, в этих целях довольно жестоко обращаются с животными, используя их либо в качестве добычи, либо в качестве рабочих животных. К примеру, лесные пигмеи в Итури могут садистски мучать пойманную в ловушку добычу, а эскимосы обычно очень плохо обращаются со своими лайками [21]. Что касается корен-

ных американцев до контакта с европейцами, то они изменили большую часть своего континента, используя огонь с целью очистки земель от лесов для садоводства и лучшей видимости в процессе охоты, до такой степени, что тот «рай», с которым столкнулись европейцы, стал «полностью очеловеченным» [22].

Это неизбежно привело к тому, что многие племена индейцев, по-видимому, исчерпали запасы животных, употребляемых в пищу, и были вынуждены переселиться на новые территории, чтобы получить средства для дальнейшего существования. Действительно, было бы удивительно, если бы они не использовали войну как средство для устранения первоначальных обитателей. Их далекие предки могли бы подтолкнуть некоторых больших североамериканских млекопитающих последнего ледникового периода (в особенности мамонтов, мастодонтов, длинно-рогих бизонов, лошадей и верблюдов) к вымиранию. Большое скопление костей бизонов, наводящих на мысль о массовом убийстве и «конвейере» забоя животных, все еще можно найти на участках около нескольких американских рек [23].

Также, среди тех народов, которые вели сельское хозяйство, использование земли вовсе не было экологически благоприятным. Вокруг озера Пацкуаро в центральном мексиканском высокогорье до испанского завоевания «доисторическое землепользование на практике не являлось защитой для природы, - пишет Карл В. Бутцер, - а стало причиной интенсивной эрозии почвы». В самом деле, метод ведения сельского хозяйства у коренных жителей «мог быть настолько же разрушительным, как и любое доиндустриальное землепользование в Старом Свете» [24]. Другие исследования показывают, что избыточное уничтожение леса и крах сельского хозяйства подорвали общество майя и внесли свой вклад в его разрушение [25].

Мы никогда не узнаем, являются ли стили жизни современных добывающих продовольствие культур зеркальным отражением образа жизни народов нашего наследственного прошлого. Нынешние аборигенские культуры не только развивались в течение тысяч лет, но также значительно изменились под влиянием бесчисленных особенностей других культур до того, как были изучены западными исследователями. Конечно, как довольно едко отмечал Клиффорд Гирц, мало чего-то первобытного осталось у культур аборигенов, которые современные примитивисты ассо-

цируют с ранним человечеством. «Осознание, скупое и запоздавшее, что с "первоначальной первобытностью существующих аборигенов" что-то не так, даже с пигмеями, даже с эскимосами, - обращает внимание Гирц, - и что эти люди на самом деле являются продуктами крупномасштабных процессов социальных изменений, которые создали их и продолжили делать их теми, кем они являются, стало своего рода шоком, который вызвал виртуальный кризис в области этнографии» [26]. Множество «первобытных» людей, как и лес, в котором они обитали, были не более «невинны», чем контакт европейцев с индейцами Лакота во времена Американской Гражданской Войны, вопреки событиям, показанным в фильме "Танцующий с волками". Многие из разрекламированных систем верований, существующих у аборигенов, очевидно, указывают на влияние христианства. Черный Лось, например, был ревностным католиком [27], когда в конце XIX века Танцующий Призрак из Пайютов и племя Лакотов были под сильным влиянием христианского евангельского миллениаризма.

В серьезных антропологических исследованиях понятие «экстатический первобытный охотник» не пережило 30 лет, прошедших со времени конференции «Человек - Охотник». Большинство «охотничьих обществ изобилия», как утверждают сторонники мифа о «первобытном изобилии», произошли, возможно, вопреки своей воле и против своих желаний, от садоводческих социальных систем. Бушмены в Калахари, как сейчас известно, являлись садоводами, до того, как они были изгнаны в пустыню. Несколько столетий назад, согласно Эдвину Уилмсену, носители койсанских языков были пастухами и фермерами, а кроме того, торговали с соседними сельскохозяйственными племенами в рамках области, которая распространялась до Индийского океана. К 1000 году, как показали раскопки, их регион, Добе, населялся людьми, занимавшимися изготовлением керамики, работой с железом и выпаской скота и экспортировавшими все это в Европу в 1840-х годах вместе с огромным количеством слоновой кости, причем на большую часть слонов охотились сами бушмены, которые, несомненно, провели резню своих толстокожих «братьев» с величайшей чуткостью, приписанной им Зерзаном. Маргинальность собирательского образа жизни бушменов, которая привела в большой восторг исследователей в 1960-х, стала фактическим результатом экономических изменений конца XIX столетия,

когда «удаленность от цивилизации, воображаемая сторонними исследователями, оказалась не врожденной, но была создана крахом торгового капитала» [28].

«Таким образом, современное состояние койсанских народов на сельской периферии африканской экономики, - заметил Уилмсен, - может быть объяснено только с точки зрения социальной политики и экономики колониальной эры и ее последствий». Становление этих народов как собирателей - это следствие их выбывания как низшего класса в игре исторических процессов, которые начались еще до нынешнего тысячелетия и завершились в первые десятилетия этого века (XX в.) [29].

Йуку с реки Амазонки тоже могли с легкостью предстать в качестве первобытного собирательского общества, восхваляемого в 1960-е. Незнученные европейцами до 1950-х годов, эти люди имели набор инструментов, содержащий немногим больше, чем кабаньи когти и лук со стрелами. «В дополнении к неспособности добывать огонь, - писал Эллин М. Штерман, который их изучал, - у них не было ни суден, ни домашних животных (даже собак), ни камней, ни специалистов по ритуалам, была только рудиментарная космология. Они жили своей жизнью кочевников, бродя по лесам в низинах Боливии в поисках дичи и другой еды, которую получали с помощью своих навыков добычи пищи» [30]. Они не выращивали зерновых культур и даже не были знакомы с использованием крючка и лески для рыбной ловли.

Далекие от эгалитарности, йуку поддерживали институт наследственного рабства, разделив свое общество на класс привилегированной элиты и группу презираемых рабочих-рабов. Эта особенность сейчас рассматривается как пережиток предшествующего садоводческого пути развития. «Йуку, оказывается, произошли из рабовладельческого доколумбовского общества, и, по прошествии длительного времени, они утратили свою культуру, потеряв большую часть своего культурного наследия, потому что это было необходимо, чтобы оставаться мобильными и жить за счет земли. Но хотя многие элементы их культуры были утеряны, некоторые остались. Рабство, очевидно, было одним из них» [31].

Мало того, что миф о «неиспорченных» собирателях был разрушен, так еще и собственные данные Ричарда Ли о калорийности питания «изобильных» собирателей были серьезно оспорены Уилмсеном и его коллегами [32]! Средняя продолжительность

жизни людей Кун составляла 30 лет. Младенческая смертность была высокой и, согласно Уилмсену (при всем уважении к Брэдфорду), люди были подвержены болезням и голоду во время неурожаев (Ли сам пересмотрел свои взгляды на этот счет со времен 1960-х).

Соответственно, жизнь наших далеких предков можно назвать какой угодно, только не счастливой. В реальности, жизнь для них была довольно жесткой, в основном короткой и очень затратной в материальном плане. Анатомический анализ их долголетия показывает то, что половина из них умирала в детстве или в возрасте до 20 лет и мало кто доживал до 50. Они были скорее падальщиками, чем охотниками-собираателями и, вероятно, охотились на леопардов и гиен [33].

С членами их собственных групп, племен и кланов, доисторические и более поздние собиратели нормально сотрудничали и были миролюбивы; однако по отношению к членам других групп, племен или кланов, они часто были воинственны, даже устраивали геноцид в своем стремлении изгнать их и захватить принадлежащие им земли. То, что большинство неблагоприятных предков людей (если верить примитивистам), *Homo erectus*, оставили позади себя мрачный след междоусобной резни, было выявлено Полом Янссеном исходя из собранных им данных [34]. «Было высказано предположение, что многие люди в Китае и на Яве были убиты в результате вулканических извержений, но позднейшая версия умаляет правдоподобность этого, в свете найденных останков 40 людей, убитых ранением в голову и обезглавленных — вряд ли под действием вулкана», - сухо отмечает Кори Шер Вуд [35]. Что касается современных собирателей, наблюдается слишком большое количество конфликтов между племенами коренных американцев на протяжении любого периода времени, о чем свидетельствуют конфликт анасази и их соседей с юго-запада, племен, которые должны были в конце концов стать частью Конфедерации ирокезов (для самой Конфедерации было важно выжить, чтобы ее члены не уничтожили друг друга), и безжалостный конфликт между могавками и гуронами, который привел к скорейшему уничтожению и бегству остатков сообществ гуранов.

Предположение о том, что желания «доисторических народов можно было легко удовлетворить», как утверждает Брэд-

форд, совершенно верно, так как их материальные условия жизни и, соответственно, их желания, на самом деле были очень просты. Это характерно для любой формы жизни, что она в большей степени приспосабливается, нежели вводит что-то новое, подстраивается под данную ей среду обитания, а не изменяет ее, чтобы заставить эту среду адаптироваться к своим собственным потребностям. Безусловно, ранние народы обладали изумительным пониманием своей среды обитания; все-таки они имели высоко развитый разум и воображение. И все же их экстатическая культура неизбежно была насыщена не только весельем, пением, празднованием и фантазией, но также «суевериями и страхами, которыми было легко манипулировать».

Ни наши дальние предки, ни ныне живущие аборигены не смогли бы выжить в случае, если бы они придерживались восторженных идей Диснейленда, что вменяется им современными примитивистами. Несомненно, никакого прекрасного социального устройства европейцы аборигенским народам не предложили. Даже наоборот: империалисты подвергли исконные народы полнейшей эксплуатации, прямому геноциду, болезням, против которых у них не было иммунитета, бессовестному грабежу. Никакие анимистические заклинания не предотвратили или не смогли бы предотвратить это нападение, как и инцидент в Вундед-Ни в 1890 году, когда миф о призрачных рубашках, которые не могут пробить даже пули, был так жестоко развенчан.

Что имеет ключевое значение, так это регресс анархистов образа жизни к примитивизму, отрицающему основную часть выдающихся атрибутов человечества как вида и большинство потенциально освободительных аспектов евро-американской цивилизации. Люди сильно отличаются от других животных тем, что им проще адаптироваться к миру вокруг них; они меняют и создают новый мир не только для того, чтобы ощутить собственную власть, но и для того, чтобы сделать мир вокруг себя более удобным для собственного развития как отдельных личностей, так и вида в целом. Возможность изменять мир - это природный дар, продукт человеческой биологической эволюции, а не просто продукт технологии, рациональности и цивилизации, и искажению этой способности мы обязаны современному абсурдному обществу. Те люди, которые зовут себя анархистами, движутся в сторо-

ну примитивизма, граничащим с анимизмом, с едва скрываемыми идеями приспособленчества и пассивности, вымарывая века революционной мысли, идеалов и практики, по сути оскорбляя достопамятные усилия человечества на пути к изменению мира и освобождению себя от ограниченности, мистицизма и предрасудков.

Для анархистов образа жизни, антицивилизационного и примитивистского толка в частности, сама история стала разрушающим монолитом, который поглощает все различия, медиации, фазы развития и социальные особенности. Капитализм и его противоречия сводятся ими к побочным действиям всепоглощающей цивилизации и ее технологических обязательств без учета нюансов и различий. История, в той мере, в какой мы ее представляем, является расширением рационального компонента человечества – развития его потенциальных возможностей свободы, самосознания и сотрудничества – собранием рассказов о развитии человеческих чувств, учреждений, умственной силы и знаний – всего того, что было названо образованием человечества. Рассматривая историю как постоянное «отдаление от анимистической аутентичности», Зерзан, Брэдфорд и их соратники делают это в определенном стиле, очень близком к Мартину Хайдеггеру, игнорируя распространение идеалов свободы, индивидуальности и самосознания, которые отмечают эпохи человеческого развития, не говоря уже о расширении рамок революционной борьбы для достижения этих целей.

Антицивилизационный анархизм образа жизни является лишь одним из аспектов социального регресса, который знаменует собой последние десятилетия XX века. Как капитализм угрожает разрушением естественной истории и возвращением ее в более простую, менее разнообразную геологическую и зоологическую эру, так и антицивилизационный анархизм образа жизни замешан вместе с капитализмом на возвращении человеческого духа и его истории назад к менее развитому, менее определенному долапсарианскому миру – якобы невинному дотехнологическому и доцивилизационному обществу, которое существовало до человеческого «бегства от благодати». Как и поедатели лотоса в гомеровской Одиссее, люди были настоящими, когда они жили в вечном настоящем, без прошлого или будущего, не тревожимые памятью или мышлением, свободные от традиций, безропотно

принимающие свое бытие.

По иронии судьбы, идеализирование мира примитивистами могло бы исключить празднование радикального индивидуализма знаменитыми индивидуалистами - потомками Макса Штирнера. Конечно, современные «первобытные» сообщества произвели сильное впечатление на индивидуалов, сила обычаев и высокая степень групповой солидарности создали сложные условия, произведя некоторую задержку для расширения границ индивидуалистического в поведении, чего требовали штирнерские анархисты, празднующие верховенство своего эго. Сегодня заигрывание с примитивизмом определенно является привилегией богатых горожан, которые могут позволить себе капризы, в чем отказано не только голодным, бедным и бродягам, которых нужда заставляет обитать на городских улицах, но и натруженным работягам. Современным работающим женщинам с детьми придется нелегко без стиральных машин, способных освободить их, как минимум, для ежедневных дел – до момента, как они выйдут на работу для заработка того, что зачастую составляет большую часть семейного бюджета. Парадоксально то, что даже коллектив, выпускающего Fifth Estate, нашел невозможным осуществить выпуск без компьютера, и был вынужден купить один – и при выпуске лицемерно отказаться, сказав «Мы ненавидим их!» [36]. Осуждать продвинутые технологии и, в то же время, использовать их для создания антитехнологической литературы это не просто лицемерно, а лицемерно в квадрате: такая ненависть к компьютерам выглядит как отрывка привилегированного, который, разжирев от деликатесов, восхваляет достоинства бедности во время воскресной молитвы.



VI ГЛАВА

Оценка анархизма образа жизни

Наиболее убедительно анархизм образа жизни проявляет себя в стремлении к непосредственности, ему почти чужда рефлексия, ему более близко наивное представление о том, что между разумом и реальностью установлены некоторые довольно определённые взаимосвязи. Но непосредственность не только освобождает либертарную мысль от требования брать во внимание различные нюансы и пользоваться опосредованным мышлением. Она также исключает рациональный анализ, и, если уж на то пошло, и саму рациональность. Считая человечество явлением вне времени, пространства и истории, «первобытное» представление о бренности всего сущего, основанное на «вечных циклах Природы» тем самым лишает разум его уникальных творческих способностей и ограничивает его свободу вмешательства в ход естественных процессов.

С точки зрения примитивистского анархизма образа жизни, люди лучше всего проявляют себя, когда они приспосабливаются к природе, а не вмешиваются в ход её развития. Или тогда, когда они, свободные от оков разума, технологий, цивилизации и даже речевой деятельности, живут в гармонии с окружающей средой, и наделённые «естественными правами», возможно даже пребывают в интуитивном, но, по существу довольно бессмысленном состоянии экстаза. Такие издания, как «В.А.З.», «Fifth Estate», «Анархия: журнал солдат желания», а также различные маргинальные «зины» вроде «Штирнеровского Дерби Разрушения» сфокусированы, во-первых, на непосредственной «простоте», которая стоит за рамками истории и цивилизации и от которой мы якобы «оторвались», а, во-вторых, на состоянии совершенства и «аутентичности», которое раньше нам было свойственно и в котором нашими единственными проводниками были лишь «ограничения, накладываемые природой», «естественные законы» и наше ненасытное эго. По их мнению, история и цивилизация представляют собой не что иное как стремление к разрушению всего настоящего, которое диктует нам «индустриальное общество».

Как я и предполагал, данный миф об «оторванности от всего настоящего» берёт свои корни из реакционного романтиз-

ма, но недавнее своё воплощение он нашёл в философии Мартина Хайдеггера, чей шовинистический «спиритуализм», скрытый в «Бытие и время», позже проявился в его открыто фашистских работах. Подобные взгляды сейчас подпитывают пассивный мистицизм, который можно с лёгкостью встретить как и в антидемократических сочинениях Рудольфа Бахро, где он почти в открытую призывает к «освобождению» «Зелёным Адольфом», так и в аполитических исследованиях «глубинных» экологов, занятых экологическим спиритуализмом и проблемами самореализации.

В итоге индивидуальное эго превращается в некий храм реальности, из которого исключаются история и становление, демократия и ответственность. Более того, контакт с обществом как таковым ослабляется до минимума, его подменяет нарциссизм, причём настолько всеобъемлющий, что он доходит до объединения с инфантильным эго и оказывается не более чем связкой крикливых требований и претензий на личную удовлетворённость. Цивилизация якобы препятствует экстатической самореализации желаний эго, которые отождествляются с окончательным освобождением, однако, при этом игнорируется тот факт, что экстаз и желания были не продуктами развития и исторического прогресса, а обычным внутренним импульсом, которой сейчас заново проявляется в десоциализированном мире.

Примитивистский анархизм образа жизни, как и мелкобуржуазное эго Штирнера, не интересуют ни социальные институты, ни политические организации, ни радикальные программы, не говоря уже об общественной сфере, которую все рассмотренные нами авторы автоматически относят к сфере управления государством. Случайное, несистематичное, непоследовательное, прерывающееся и интуитивное вытесняет постоянное, целенаправленное, организованное и разумное, а тем более любую форму последовательной и сфокусированной деятельности, за исключением публикации «зинов, брошюр или сжигания мусорных баков. Предостережение Гойя, о том, что воображение, лишённое разума, порождает чудовищ, было переиначено так, чтобы создавалось впечатление, будто бы воображение расцветает только через непосредственный опыт с безусловной «уникальностью». Таким образом, социальная природа фактически растворяется в природе биологической, прогрессивное человечество — в приспособлении к животному миру, временность — в доцивилизации.

онном понятии вечности, а история – в архаичной цикличности.

Буржуазная реальность, чьи жёсткие экономические условия становятся суровее и грубее с каждым днём, оказалась сильно видоизменённой анархизмом образа жизни и превращённой лишь в совокупность недисциплинированности, неразвитости, непоследовательности и бездумного потакания своим желаниям. В шестидесятых годах XX века ситуационисты от имени «теории Спектакля», сами представляли собой спектакль теории, однако они по крайней мере предлагали организационные коррективы, вроде рабочих советов, что немного компенсировало их эстетизм. Анархизм образа жизни, критикуя организации, программные обязательства и серьёзный социальный анализ, подражает в худших аспектах ситуационистскому эстетизму, но в отличие от него даже не пытается построить серьёзное движение. Как обломки шестидесятых он бесцельно блуждает в оковах своего эго (или, как называет это Зерзан, в «пределах, установленных природой»), выдавая божественную непоследовательность за достоинство.

Больше всего тревожит то, что эстетическое потакание своим капризам разрушает в анархизме образа жизни социальное ядро левой либертарной идеологии, которое уже однажды заявило о своей социальной важности и значимости и было признано именно за бескомпромиссное стремление к свободе – и не вне истории, не в представлении отдельных субъектов, но в контексте истории и объективной реальности. Великим лозунгом Первого Интернационала, которому после ухода Маркса и его сторонников остались верны анархо-синдикалисты и анархо-коммунисты, было заявление: «нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав». Десятилетиями этот лозунг украшал заготовки того, что можно было бы в ретроспективе назвать журналами социальных анархистов. Сегодня он звучит слишком радикально для толпы «солдат желания», которым более близки преимущественно эгоцентрические требования, философия даосизма и буддистская нирвана. Там, где социальный анархизм призывает людей к восстаниям и революции, а также ищет способы переустройства общества, мелкая разгневанная буржуазия, заполнившая собой субкультурный мир анархизма образа жизни, призывает к эпизодическим бунтам только ради удовлетворения своих «машин желаний» (если говорить словами Делёза и Гватта-

ри).

Отказ от обязательств, которые были сформированы историей классического анархизма, отрицание социальной борьбы (без которой самореализация и исполнение всех, а не только инстинктивных, желаний не могут быть достигнуты) неизбежно сопровождается губительной мистификацией жизненного опыта и реальности. Это, почти фетишистским образом представляемое ключевым моментом освобождения, оказывается идентичным «суверенной личности» невмешательского индивидуализма. Отчуждённое от своих социальных связей, оно достигает не автономии, а скорее гетерономного эгоизма мелкобуржуазного типа.

Более того, это в своём суверенном индивидуализме далеко не свободно. Оно связано по рукам и ногам безымянными законами рынка, законами конкуренции и эксплуатации, которые представляют миф об индивидуальной свободе в качестве другого фетиша, скрывающего суровые законы накопления капитала. В этом случае анархизм образа жизни превращается в дополнительную мистификацию, в новый буржуазный обман. Его сторонники «автономны» не более чем движения на фондовом рынке, колебания цен и другие обыденные аспекты буржуазных отношений. Все претензии на автономию, несмотря на «восстание» среднего класса, без разницы, вооружённого или нет кирпичами, полностью в плену у скрытых сил рынка, которые захватывают все якобы «свободные» территории современной социальной жизни, от продовольственных кооперативов до сельских коммун.

Капитализм окружает нас везде – и не только в материальном мире, но и в культурном. Когда однажды один озадаченный журналист спросил у Джона Зерзана, известного противника технологий, о наличии у него дома телевизора, тот дал ему весьма запоминающийся ответ: «Как и остальные люди, я вынужден принимать этот наркотик» [37].

Анархизм образа жизни сам по себе является самообманом наркотического свойства, и это лучше всего отражено в работе Макса Штирнера «Единственный и его собственность», где это, претендующее на «уникальность» в храме священного «Я», ставится выше либеральных представлений Джона Стюарта Милля о благочестии. По сути, Штирнер делает эгоизм предметом теории познания. Пробираясь через лабиринт противоречий и печально незавершённых заявлений, которыми наполнен

«Единственный и его собственность», можно прийти к выводу, что «уникальное» эго Штирнера является еще одним мифом, т.к. его корни лежат в видении «других», то есть, самого общества. Более того: «Истина не может выступить так, как выступаешь ты», как говорит Штирнер, обращаясь к эгоисту. «Истина не может двигаться, изменяться, развиваться; истина ожидает и принимает все от тебя и существует только благодаря тебе, ибо она существует только... в твоей голове» [38]. По сути, штирнеровский эгоист прощается с объективной реальностью и её социальными аспектами, из чего следует, что он так же отказывается и от возможности фундаментальных социальных изменений, а все этические критерии и идеалы у него оказываются за пределами личного удовлетворения, которое, как известно, само находится среди скрытых демонов буржуазного рынка. Такое отсутствие посредничества подрывает не только авторитет штирнеровского эго, но и само его существование в реальности, т.к. его требования имеют настолько всеохватывающий характер, что претендуют на исключение социальных корней самого эго и его исторического развития.

Ницше совершенно независимо от Штирнера доводит такой взгляд на истину до логического завершения, стирая, по сути, понятие фактичности и реальности истины как таковой: «Что же такое истина?», - спрашивает он. «Движущаяся толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, – проще говоря, сумма человеческих отношений, возвышенных, переосмысленных и приукрашенных поэзией и риторикой» [39]. С большей решительностью, чем Штирнер, Ницше настаивает на том, что все факты являются лишь интерпретациями; кроме того, он задаётся вопросом: «следует ли считать интерпретации важнее интерпретаторов?». По видимому, нет, даже если дело касается «изобретений и гипотез». [40] Следуя за жёсткой логикой Ницше, мы остаёмся наедине с эго, которое не только не создаёт собственной реальности, но, кроме того, вынуждено доказывать своё собственное существование, которое не было бы ограничено одними лишь интерпретациями. Следовательно, подобный эгоизм уничтожает само эго, которое исчезает в тумане негласных штирнеровских предположений.

Точно так же лишённый истории, общества и фактичности за пределами собственных метафор, анархизм образа жизни живёт в асоциальной сфере, где эго с его загадочными желания-

ми испаряется в логических абстракциях. Но, отождествляя это с интуитивной непосредственностью, закрепленной в простом животном начале в «рамках естественных законов природы», он игнорирует тот факт, что это является продуктом вечно развивающейся истории. И более того, если рассматривать историю не просто как совокупность отдельных эпизодов, то надо признать, что история должна помогать разуму и предлагать сформированные в её процессе стандарты на прогресс и регресс, необходимость и свободу, добро и зло, и, кроме того, на цивилизацию и варварство. Более того, анархизм, который старается избежать подводных камней солипсизма с одной стороны и утрату «Я» в качестве обычной интерпретации с другой, должен быть явно социалистическим или коллективистским. Иначе говоря, это должен быть социальный анархизм, путь к свободе которого лежит через общественные структуры и взаимную ответственность, а не через туманное и блуждающее это, сторонящееся всех социальных начинаний.

Скажем прямо: между происхождением анархо-синдикализма и анархо-коммунизма (которые никогда не отрицали важность самореализации и полного удовлетворения желаний) и либеральным, индивидуалистическим происхождением анархизма образа жизни (которое не стремится к каким-либо социальным сдвигам, поощряет подобную безрезультатность, и даже, может быть, отрицает сами социальные аспекты), существует принципиальное противоречие, которое не может быть разрешено, если мы только не станем игнорировать крайне различные цели, методы и лежащую в основе философию, которая характеризует эти течения. Собственно, взгляды Штирнера сформировались в результате полемики с социалистами Вильгельмом Вейтлингом и Мозесом Гессом, когда Штирнер решил использовать эгоизм, чтобы противопоставить его социализму. «Личные восстания, а не мировая революция были главной идеей Штирнера», с восхищением замечал Джеймс Дж. Мартин [41] – и это противопоставление, которое и сегодня живёт в анархизме образа жизни и его яппи-ответвлениях принципиально отличается от социального анархизма, берущего свои корни из историцизма, социальной матрицы личности и ориентации на разумное общество.

Принципиальная несочетаемость этих двух смешанных друг с другом идей, которой наполнен каждый посвящённый анар-

хизму образа жизни «зин», выражает лишь лихорадочный крик мелкой буржуазии, которая просто не знает куда себя деть. Если анархизм потеряет своё социалистическое ядро и коллективистскую цель, если вместо либертарной программы, политики и организации он погрузится в эстетизм, экстаз, желания и вместе с этим противоположные им философию спокойствия Дао и буддийское самоуничтожение, это может привести не к социальному перерождению и революционному мировоззрению, но скорее, к социальному упадку и вздорному эгоистическому бунту. Но хуже всего то, что это разгоняет волны мистицизма, которые уже однажды всколыхнули умы ныне состоятельных участников во времена их юности и отрочества. То, что анархисты образа жизни придают большое значение экстазу и уделяют ему важное место в леворадикальной социальной матрице, несомненно похвально, однако, здесь с ним бессовестно смешивается понятие «волшебства», что, в свою очередь, приводит к увлечению сказочным миром духов, призраков и архетипов Юнга, а не к разумному и диалектическому пониманию мира.

На обложке недавнего номера широко известного американского анархического журнала «Alternative Press Review» (осень 1994) изображено трёхголовое буддистское божество в умиротворённом состоянии нирваны, а сзади – космический фон из вращающихся галактик вместе с характерным атрибутом движения Нью Эйдж. Такая обложка составила бы хорошую компанию плакату «Анархия» из «Fifth Estate» в каком-нибудь магазинчике, посвященном Нью Эйджу. Кроме того, на обложке красуется кричащая надпись: «Жизнь станет сказкой, как только мы начнём освобождаться от оков» (одна из букв А взята в круг). На это так и хочется задать простой вопрос: «Как?». В данном журнале опубликована статья Гленна Партона по «глубинной» экологии под названием: «Дикое эго: почему я примитивист» (сама статья взята из журнала Дэвида Формана «Wild Earth»). В этой статье превозносятся «примитивные люди», чей «жизненный путь находится в согласии с заранее данным для нас миром природы», выражается сожаление о свершившейся неолитической революции, а нашей «главной задачей» объявляется «разрушение цивилизации и возвращение к природе». Сам журнал весь пропитан вульгарностью – человеческие черепа и изображения руин тому подтверждение. Крайне многословная статья «Декаданс», перепечатан-

ная из «Black Eye», сваливает романтиков и маргиналов в одну кучу и заканчивается восторженным призывом: «Пришло время устроить настоящий римский праздник, зовите варваров!»

Увы, варвары уже здесь, и римский праздник в американских городах процветает вовсю вместе с крэком, бандитизмом, равнодушием, глупостью, примитивизмом, антицивилизационизмом, антирационализмом и порядочной дозой «анархии», подаваемой как хаос. Примеры анархизма образа жизни в данном социальном контексте следует рассматривать не только в виде дезорганизованных чёрных гетто и реакционных белых пригородов, но также и в индейских резервациях, в так называемых центрах «первобытности», где молодёжные банды регулярно устраивают перестрелки, вовсю процветает торговля наркотиками, а бандитские граффити, как сообщает Сет Майданс из «Нью-Йорк Таймс» (выпуск за 3 марта, 1995 года), можно встретить даже на природном памятнике Уиндоу-Рок.

Таким образом, за случившимся в шестидесятых годах вырождением «новых левых» в постмодернизм вместе со свойственной ему контркультурой и спиритуализмом движения Нью Эйдж последовал широко распространившийся культурный упадок. Даже самые скромные анархисты образа жизни далеки от понимания реальности, вместо этого им приходится довольствоваться хэллуинскими картинками и подстрекающими статьями, и нет надежды, что ситуация может измениться, наоборот, подобный разрыв с каждым днём лишь возрастает. Разрываясь между соблазном «культурного терроризма» и буддистского уединения, анархисты образа жизни обычно оказываются между варварами из верхов общества, обитающих на Уолл-Стрит, и теми низами общества, которые обитают в мрачных городских гетто Европы и Америки. Увы, борьба, которую они разделяют, восхваляя маргинальный образ жизни (которому корпоративные варвары больше не чужды) не имеет ничего общего с построением свободного общества. Скорее, это жестокая война за лёгкий доступ и выгоду от продажи наркотиков, человеческих органов, бешеных кредитов, не говоря уже о бросовых облигациях и международных валютах.

Возвращение к животному или, так сказать, «децивилизационному» миру — это возвращение не к свободе, но к инстинктам, где «естественность» ориентируется на импульсы, а не на разум. Нет ничего более далёкого от идеалов свободы, о которых

толковали во всех возможных формах лучшие революционеры прошедшего времени. И нет ничего более жестокого, чем противопоставлять абсолютную покорность творчества, этики и взаимопомощи, благодаря которым зародилась культура и возможность борьбы за разумное общество, биохимическим императивам вроде ДНК. Если под «дикостью» мы подразумеваем диктатуру врождённых поведенческих шаблонов, из которых состоит животный мир, то мы должны признать, что в ней не может быть никакой свободы. Клеветать на цивилизацию и при этом не исследовать должным образом её обширные перспективы, которые можно использовать для достижения свободы – свободы, обладающей самосознанием, которая будет полагаться как на разум, так и на эмоции, которая будет пользоваться как и мышлением, так и стремлением к реализации желаний, которая будет в себя включать как прозу, так и поэзию – это значит, делать шаг назад в мрачный мир звероподобия, когда мысли были тусклы, а интеллект служил лишь задачам эволюции.

На пути к Демократическому Коммунализму

Описанная мной картина анархизма образа жизни далека от завершения; из индивидуалистического пафоса этой идеологической глины можно вылепить что угодно, при условии, что такие понятия как воображение, святость, интуитивность, экстаз и примитивность будут красоваться на поверхности созданной формы.

Совсем из другого материала, на мой взгляд, состоит социальный анархизм – он следует традициям Просвещения и относится с должным пониманием к разумным ограничениям и явлению несовершенства. В зависимости от того, как определяется «благоразумие», социальный анархизм приветствует человеческое мышление и никоим образом не отрицает желания, экстаз, воображение, игру и искусство. Однако вместо того, чтобы выделять их в особые туманные категории, он пытается объединить их с повседневной жизнью. Он стремится к рациональности и в то же время противостоит рационализации опыта, его интересуют технологии – но он выступает против «мегамашины», он придаёт значение социальным институтам – но отрицает классовое господство и иерархию, он стремится к настоящей политике, основанной на конфедеративной координации коммун или муниципалитетов и управлению, основанном на прямой демократии, но в то же время он категорически против парламентаризма и государства.

Такую «коммуну коммун», пользуясь лозунгами ранних революций, соответственно можно было бы назвать Коммунализмом. Противники демократии как способа «управления», несмотря на убеждения в обратном, представляют демократические аспекты анархизма в виде мажоритарного правительства, властного над общественной сферой. Однако Коммунализм больше интересуется свобода, а не автономия, в том смысле, в котором я противопоставляю их друг к другу. Подобный взгляд решительно ломает психо-индивидуалистические штирнеровские, либеральные и богемные представления об эго как о независимом повелителе и утверждает, что индивидуальность, одаренная при рождении «естественными правами» не может появиться заново. Индивидуальность следует рассматривать в большей мере как результат работы исторического и социального развития, а процесс само-

формирования не может быть раз и навсегда определён биологизмом или приостановлен ограниченными светскими догмами.

У суверенного независимого «индивидуума» имеется сомнительный базис, на котором останавливает свой взгляд левая либертарная мысль. Как однажды заметил Макс Хоркхаймер, «индивидуальность начинает приносить вред, когда каждый решает заботиться только о себе... Не может существовать абсолютно изолированных индивидуумов, это иллюзия. Такие наиболее уважаемые черты личности как независимость, воля к свободе, симпатия и чувство справедливости являются как социальными, так и индивидуальными качествами. Наиболее развитый индивидуум есть лишь выражение наиболее развитого общества» [42].

Если левый либертарный взгляд не исчезнет в божественном маргинальном полумраке, он должен будет предложить решение социальных проблем, решение, которое не ограничивалось бы жонглированием лозунгами и не предлагало бы бежать от реальности, укрываясь от неё плохой поэзией и вульгарными художествами. Демократия, если её понимать не как власть большинства и осуществления им несогласованного принятие решений, не является чем-то прямо противоположным анархизму – в противном случае естественно, что такая «демократия» была бы недопустима в либертарном обществе.

Каждому, кто не был одурманен Штирнером и ему подобными, предельно ясно, что ни одно общество не может существовать без институциональных структур. Обособляя себя от социальной реальности, дабы проявить больше бессмысленного гнева, анархизм образа жизни, отрицающий институты и демократию, может остаться всего лишь субкультурным развлечением для доверчивой молодёжи и скучающих покупателей, привыкшими развлекаться чёрными одеяниями и плакатами, воспевающих экстаз. Чтобы доказать, что демократия и анархизм несовместимы, говорят о случаях, когда принятые решения не устраивают некоторое меньшинство, даже если это «меньшинство одного», и нарушают личную автономию. Однако, подобные аргументы значат не защиту принципов свободного общества, а, скорее, брауновской «совокупности индивидов», проще говоря, стада. «Воображению» больше не завладеть «властью». Власть, которая будет всегда, будет принадлежать либо коллективу знающих друг друга людей и осуществляться через прямую де-

мократию, либо она будет выражаться через эго нескольких олигархов, представляющих собой «тиранию бесструктурности».

В своей статье из «Британской Энциклопедии» Кропоткин не без оснований назвал штирнеровское понятие об эго элитарным и резко осудил его как иерархическое. Он с одобрением цитировал В. Баша, который видел анархо-индивидуализм как одну из форм элитарности и замечал, что «такой род индивидуализма требует полноценного развития не для всех членов общества, но только для тех, которые будут признаны самыми способными, пусть даже и ценой жизни и благополучия большинства». В анархизме это значило бы возвращение к наиболее распространённому индивидуализму, который защищает высокомерное меньшинство и при котором, как и всегда было в истории, человек всему обязан государству и приближённой к нему элите. Очевидно, что подобные индивидуалисты всего лишь хотят побороться за право быть к ней причастными. Их индивидуализм заходит настолько далеко, что парадоксальным образом доходит до отрицания своей отправной точки, не говоря уже о невозможности индивидуалистов достичь полноценного развития в условиях угнетения масс «благородной аристократией» [43]. Подобный безнравственный элитаризм с лёгкостью отнимает свободу у масс, взамен предлагая взять их под опеку «уникумов», однако, такая логика может привести и к оправданию принципов управления, характерных для фашизма [44].

И в Соединённых Штатах, и в Европе именно в то время, когда массовое разочарование в государстве достигло беспрецедентных масштабов, анархизм оказался не у дел. Недовольство властью распространяется по обе стороны Атлантического океана, и редко в недавней истории были более основательные народные запросы на новую политику, даже на новое социальное устройство, которое могло бы дать людям то, что им нужно, нечто, обладающее этическим смыслом и гарантирующее безопасность. Если неудачи анархизма, возникающие при разрешении этих проблем имеют различные корни, то замкнутость анархизма образа жизни и его индивидуалистическая основа должны быть отделены от анархизма социального, чтобы не допустить вхождения потенциального левого либертарного движения в общественную сферу, которой могли бы прийти по вкусу пагубные индивидуалистические идеи.

Анархо-синдикализм, к своей чести, в свои лучшие годы пытался активно практиковать свои идеи и живо участвовать в создании организованного движения внутри рабочего класса, что, несомненно, крайне чуждо анархизму образа жизни. Главная проблема анархизма заключается не в том, что он намерен создавать структуры и привлекать рабочих, проблема также не в идеологической программе и социальной мобилизации, но, скорее, она заключается в том, что сейчас рабочий класс утратил свою сущность как революционный субъект, что особенно стало заметно после Испанской революции. Говорить, что анархизм лишен политики, особенно если рассматривать её в том смысле, в котором её понимали древние греки, то есть как самоуправление общества, как та самая историческая «коммуна коммун» значит отказываться от исторической практики преобразования, которая свойственна любой республике, пытающейся радикализировать демократию и создать конфедеративную муниципальную власть взамен поверженного государства.

Наиболее созидательной особенностью классического анархизма было решительное следование четырём основным принципам: нацеленность на создание конфедерации децентрализованных муниципалитетов, непоколебимое сопротивление этатизму, вера в прямую демократию и стремление к построению либертарного коммунистического общества. Самые важные вопросы, с которыми сталкиваются левые либертарные течения, как либертарный социализм, так и анархизм, звучат следующим образом: "Что мы будем делать с этими четырьмя принципами? Как мы придадим им социальную форму и как наполним их социальным содержанием? Каким образом мы представим их в соответствии с нашим временем, и каким образом с их помощью организованное народное движение сможет добиться расширения своих прав и свобод?"

Анархисты не должны поддаваться вседозволенному поведению как примитивистские адамиты шестнадцатого столетия, которые «с песням и плясками разгуливали голышом по лесам», и, как презрительно замечал Кенет Рекстрот, «растрачивали всё своё время на продолжительные сексуальные оргии», пока не были подстрелены и уничтожены Яном Жижкой, после чего крестьянство, земли которого грабили адамиты, вздохнуло с облегчением [45]. Анархизму не место в примитивистском полумраке,

пропагандируемом всякими Зерзанами и Брэдфордами. Я не говорю, что анархистам не надо проявлять свой анархизм насколько это возможно в повседневной жизни как в индивидуальном и социальном, так и в эстетическом и прагматическом смысле. Но они должны проявлять свой анархизм так, чтобы это не сказалось на ослаблении или, тем более, на уничтожении наиболее важных особенностей анархизма, которые отличают его как движение, практику и программу от этатистского социализма. Анархизму необходимо сохранить свою сущность как социального, программного и активистского движения, которое приветствует в своём радикальном видении либертарное общество и решительно неприемлет капитализм, а не критикует его, прикрываясь терминами вроде «индустриальное общество».

Словом, социальному анархизму необходимо чётко заявить о своих различиях с анархизмом образа жизни. Если четыре основополагающих принципа – прямая демократия, противостояние этатизму, создание муниципальных конфедераций, и, в конечном счёте, либертарный коммунизм не будут воплощены анархо-социальным движением на практике, если эти принципы станут не основой нового общества, а будут использоваться лишь на митингах в качестве традиционных заявлений и воспоминаний о былой борьбе, если, что еще хуже, они окажутся ниспровергнутыми «либертарианской» Индустрией экстаза или эскапистскими азиатскими теизмами, то тогда это революционно-социальное ядро должно быть возрождено под другим именем.

Для меня очевидно, что уже невозможно называть себя просто анархистом, не добавляя, при этом, уточняющего слова, чтобы отделить себя от анархистов образа жизни. Социальный анархизм как минимум должен решительно противостоять и анархизму, сосредоточенному на образе жизни, и неоситуационистским одам экстазу, и суверенности всё более увядающего мелкобуржуазного эго. Разница заключается в приверженности двум определяющим принципам – социализму и индивидуализму. Между теорией и практикой, нацеленной на революцию с одной стороны и изменчивым стремлением к индивидуальному наслаждению и самореализации с другой, не может быть ничего общего. В целях сопротивления государству маргинальные штирнеристы могли бы объединиться с маргинальными фашистами, и подобные прецеденты уже случались в истории.

Я бы хотел поблагодарить мою коллегу и товарища, Джаннет Белл, за её неоценимую помощь в поиске необходимого материала и редактировании данной работы.

1 июня 1995 года

Ссылки

- [1] Политическая философия Бакунина, редактор Г. П. Максимов (Гленко, Иллинойс: Free Press, 1953), стр.144
- [2] Политическая философия Бакунина, стр. 158
- [3] Пётр Кропоткин, "Анархизм", статья Британской энциклопедии, из революционных памфлетов Кропоткина, редактор Роджер Н. Болдуин (Нью-Йорк: Dover Publications, 1970), стр. 285-287.
- [4] Катинка Мэтсон, предисловие к "Психология сегодня, энциклопедия личного развития" (Нью-Йорк: Уильям Морроу и Ко, 1977)
- [5] Мишель Фуко, "История сексуальности", том 1, переведена Робертом Харли (Нью-Йорк: Vintage Books, 1990), стр.95-96. Прекрасен будет день, когда можно будет получить простую выборку из Фуко, из интерпретаций его часто противоречивых взглядов.
- [6] Пол Гудмен, "Политика в пределах", "Безумная надежда" и "Последний опыт: последнее эссе Пола Гудмена, редактор Тэйлор Штоер (Сан-Франциско: Jossey-Bass, 1994), стр.56.
- [7] Л. Сьюзан Браун, "Политика индивидуализма" (Монреаль: Black Rose Books, 1993). Туманная приверженность Браун к анархо-коммунизму происходит больше от интуитивных предпочтений, чем от ее анализа.
- [8] Хаким Бей, "В.А.З.: Временная Автономная Зона, онтологический анархизм, поэтический терроризм" (Бруклин, Нью-Йорк: Autonomedia, 1985, 1991). Индивидуализм Бея слегка напоминает позднего Фредди Перлмана, его антицивилизационистских последователей и примитивистов в Fifth Estate в Детройте, особенно когда "В.А.З." невнятно призывает к "психическому палеолитизму, основанному на высоких технологиях"(стр.44)
- [9] "В.А.З", Обзор всей Земли (весна 1994), стр.61.
- [10] Ссылка на Хосе Лопес-Рей, "Капричос Гойи: красота, разум и карикатуры", том 1 (Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского Университета, 1953), стр.80-81.
- [11] Джордж Брэдфорд, "Останавливая индустриальную Гидру: революция против Мерамашины", The Fifth Estate, том 24 (Зима 1990), стр.10.

[12] Жак Эллюль, "Технологическое общество" (Нью-Йорк: Vintage Books, 1964), стр.430.

[13] Джордж Брэдфорд "Цивилизация на продажу", Fifth Estate (весна 1991), стр.12.

[14] Льюис Мамфорд, "Техника и цивилизация" (Нью-Йорк и Бурлингем: Harcourt Brace & World, 1963), стр.301. Все номера страниц здесь относятся к этому изданию.

[15] П. Кропоткин, "Анархизм", революционные памфлеты, стр.285.

[16] Доклады конференции были опубликованы Ричардом Б. Ли и Ирвеном Девором, симпозиум "Человек охотник" (Чикаго: Aldine Publishing Co, 1968).

[17] "Что охотники сделали для жизни, или как справиться с ограниченностью ресурсов", у Ли и Девора, "Человек охотник", стр.43.

[18] См., в частности Пол Радин "Мир первобытного человека" (Нью-Йорк: Grove Press, 1953), стр.139-150.

[19] Джон Зерзан, "Примитивный человек будущего" (Бруклин, Нью-Йорк: Autonomedia, 1994), стр.16. Читатель, который верит в исследования Зерзана, может попытаться найти важные источники, такие как "Козн" (1974) и "Кларк" (1979) (цит. на страницах 24 и 29 соответственно), в его библиографии - они и другие полностью отсутствуют.

[20] Литературы по этим аспектам доисторической жизни очень много. Энтони Лэдж и Петр Алексеевич Роули "Газель, убитая в Сирии каменного века", Scientific American, вып. 257 (август 1987), стр.88-95, показывает, что мигрирующие животные могли уничтожаться с разрушительной эффективностью за счет использования загонов. Классические исследования прагматического аспекта анимизма - это Бронислав Малиновский "Миф, наука и религия" (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк: Doubleday, 1954). Манипуляция с антропоморфизацией шаманами очевидна во многих случаях переселений от ареала обитания человека к области, нетронутой людьми, например, в мифах макуна, открытых нам Кадж'Рхемом, в книге "Танец водных людей", Естественная история (январь 1992).

[21] Касательно пигмеев, см. М. Колин Тернбулл, "Лесной народ: изучение пигмеев Конго" (Нью-Йорк: Clarion/Simon and Schuster, 1961), стр.101-102. По эскимосам см. Гонтран де

Монтень Понсинс "Каблуна: белый человек в Арктике среди эскимосов (Нью-Йорк: Рейнал и Хичкок, 1941), стр.208-9, а также многие другие работы по традиционной культуре эскимосов.

[22] Что многие эти луга во всем мире появились в результате пожара, вероятно, вызванного человеком прямоходящим, это гипотеза, которую можно найти в большей части антропологической литературы. Отличное исследование Стивена Дж. Пайна "Пожары в Америке" (Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского Университета, 1982). См. также Уильям М. Деневан "Анналы Американской Ассоциации географов" (сентябрь 1992), цит. Уильям К. Стивенс, "Эдем в древней Америке? Вряд ли", Нью-Йорк Таймс (30 марта, 1993), стр. С1.

Горячо обсуждается вопрос о "массовых убийствах", см. "Закат плейстоцена: поиск причины", П.С. Мартин и Г.Е.Райт мл. Аргументы о том, что климатические факторы и/или "массовые убийства" человеком привели к к массовому вымиранию около тридцати пяти родов плейстоценовых млекопитающих слишком сложны и обширны для обсуждения здесь. См. Пол С. Мартин "Доисторические массовые убийства" в "Закат плейстоцена: поиск причины", П.С. Мартин и Г.Е.Райт мл. (Нью-Хейвен: издательство Йельского Университета, 1967). Я указал некоторые из этих аргументов в моем введении в 1991 году в новой редакции "Экологии Свободы" (Монреаль: Black Rose Books). Доказательства по-прежнему обсуждаются. Мастодонты, ранее считавшиеся видом, живущим в строго ограниченных условиях окружающей среды, как теперь известно, были экологически более гибкими и, возможно, были убиты палеоиндийскими охотниками, скорее всего с гораздо меньшими угрызениями совести, чем хотелось бы думать романтично настроенным защитникам окружающей среды. Я не утверждаю, что только охота привела к уничтожению этих крупных млекопитающих - убийств в значительной мере было достаточно. Такие же итоги охоты на бизонов можно найти в "Охотники на бизонов северных равнин" Брайана Фагана, Археология (май-июнь 1994), стр.38.

[24] Карл В. Бутцер, "Нет Эдема в Новом Свете", Природа, вып. 82 (4 марта, 1993), стр.15-17.

[25] Т. Патрик Катберт, "Крах цивилизации майя классического периода", в "Крах древних государств и цивилизаций", под ред. Нормана Йоффи и Джорджа Л. Ковгилла (Тусон, штат Аризона

на: Издательство Аризонского Университета, 1988); и Джозеф А. Тейнтер, "Крах сложных обществ" (Кэмбридж: Издательство Кэмбриджского Университета, 1988), глава 5.

[26] Клиффорд Гирц, "Жизнь на грани", The New York Review of Books, 7 апреля, 1994, стр.3.

[27] Как отмечает Уильям Пауэрс, книга "Черный Лось говорит" была опубликована в 1932 году. Здесь нет следов христианской жизни Чёрного Лося. Для полного разоблачения текущего увлечения с историей Чёрного Лося, см. Вильям Пауэрс "Когда Чёрный Лось говорит, все слушают", Social Text, вып. 8,н.2 (1991), стр.43-56.

[28] Эдвин Н. Уилмсен, "Земля, заполненная мухами" (Чикаго: издательство Чикагского Университета, 1989), стр.127.

[29] Эдвин Н. Уилмсен, "Земля, заполненная мухами", стр.3

[30] Эллин Маклин Штерман, "Йуку : лес кочевников в меняющемся мире" (Форт-Уорт и Чикаго: Холт, Райнхарт и Уинстон, 1989), стр.23.

[31] Эллин Маклин Штерман, "Йуку : лес кочевников в меняющемся мире", стр. 80-81

[32] Эдвин Н. Уилмсен, "Земля, заполненная мухами", стр. 235-239 и 303-315.

[33] См., например, Роберт Дж. Блюменшайн и Джон А. Кавалло "Гоминиды-падальщики и эволюция человека", "В мире науки" (октябрь 1992), стр. 90-96

[34] Пол А. Дженсенс, "Палеопатология: заболевания и травмы доисторического человека (Лондон: Джон Бэйкер, 1970).

[35] Коринн Шер Вуд, "Человеческая болезнь и здоровье: биокультурологический взгляд", стр.20.

[36] Е.Б. Мэпл, "Пятое сословие входит в 20 век. Мы получаем компьютеры и ненавидим их!", The Fifth Estate, вып. 28, № 2 (лето 1993), стр.6-7.

[37] Цитируется в Нью-Йорк Таймс, 7 мая 1995 года. Менее лицемерные люди, чем Зерзан, пытались скрыться от телевидения и получения своего удовольствия от достойной музыки, радиопьес, книг и тому подобного. Они просто не покупали их!

[38] Макс Штирнер, "Единственный и его собственность", изд. Джеймс Дж. Мартина, пер. Стивен Т. Байингтона (Нью-Йорк: Либертарианский книжный клуб, 1963), часть 2, глава 4, "Принад-

лежность себе», стр.352.

[39] Фридрих Ницше, "Об истине и лжи во вненравственном смысле" (1873; фрагмент), редактор и переводчик Вальтер Кауфман (Нью-Йорк: Viking Portable Library, 1959), стр.46 -47.

[40] Фридрих Ницше, фрагмент 481 (1883-1888), "Воля к власти", пер. Вальтер Кауфманн и Р.Дж. Холингдэйл (Нью-Йорк: Рэндом Хаус, 1967), стр.267.

[41] Джеймс Дж. Мартин, редакторское вступление к Штирнеру, "Единственный и его собственность", гл. XVIII

[42] Макс Хоркхаймер, "Затмение разума" (Нью-Йорк: Издательство Оксфордского Университета, 1947), стр.135.

[43] Пётр Кропоткин, "Анархизм", революционные памфлеты, стр.287, 293.

[44] Пётр Кропоткин, "Анархизм", революционные памфлеты, стр.292-93.

[45] Кеннет Рексрот, "Коммунализм" (Нью-Йорк: Seabury Press, 1974), стр.89.