

# Идеалы свободы

- Идеалы Свободы
- Миф
- Разум
- Анархия и либертарные утопии

# Идеалы Свободы

Мы коснулись народных попыток противостоять погружению общества во «зло», а именно, сопротивление испанских коммунаров и французских санкюлотов национальному государству и ремесленников и независимых фермеров капитализму. Но против роста патристических, урбанистических и экономических институтов все более антигуманистического и антиэкологического характера боролись люди с куда более взрывными идеалами и в куда более широком масштабе, чем я указал. Сегодня, когда мы рискуем утратить весь исторический опыт, особенно традиции революции и ее утопические альтернативы, которые она предлагает, особенно важно изучить движения за свободу, возникавшие на каждом поворотном пункте истории и предлагаемые ими идеалы свободы. Здесь мы можем увидеть примечательное развитие идеи компенсации погружения «цивилизации» во зло. Мы должны отыскать прогресс в самом настоящем смысле слова: расширение социальной борьбы, охватывающей все больше и больше фундаментальных проблем и все более тонкую концепцию свободы.

Сначала, разрешите мне обозначить очень важное различие: а именно, между идеалами свободы и понятием справедливости. Эти два слова так взаимозаменяемы в употреблении, что стали почти синонимами. В действительности, справедливость фундаментально отличается от свободы, и очень важно четко разделять одно и другое. Исторически они положили начало очень разным видам борьбы и провозглашали совсем разные требования со времен авторитарных систем наших дней. Различия между простыми реформами и фундаментальными изменениями в обществе основываются, по большей части на требовании справедливости и требовании свободы; тем не менее, эти понятия тесно связаны друг с другом в быстро меняющихся социальных ситуациях.

Справедливость — это требование беспристрастности, «честной игры» и распределения жизненных благ соразмерно вкладу каждого. Как сказал Томас Джефферсон, справедливость есть «равное и точное», основанное на принципе эквивалентности. Это честное, или эквивалентное, пропорциональное распределение благ, которые индивид может получить — социальных, юридических или материальных — как возмещение того, что он дал. Можно вспомнить традиционное изображение римской богини правосудия Юстиции — Справедливости, в одной руке держащей весы, а в другой — меч, на глазах — повязка. Собранные вместе, ее атрибуты свидетельствуют о количестве равенства, которое может быть подсчитано и равно поделено; власть насилия, стоящая за изображением меча как наказания (в условиях «цивилизации» меч стал эквивалентом Государства); «объективность» ее суждений выражается завязанными глазами.

Сложнейшие дискуссии о теориях справедливости, начиная от Аристотеля в античном мире и до Джона Роулза в наши дни, здесь рассматривать не стоит. Они запутали исследования в естественных законах, контрактах, взаимности и эгоизме — результатах, не имеющих непосредственного отношения к нашему исследованию. Но повязка на глазах

Справедливости и весы, которые богиня сжимает в руках, символизируют в высшей степени проблематичные взаимоотношения, которое мы не можем позволить себе проигнорировать.

В представлении Юстиции, все человеческие существа, по-видимому, «равны». Они стоят перед Юстицией «беззащитные», если говорить общепринятыми словами, лишённые социальных привилегий, особых прав и статуса. Народный «призыв к Правосудию» имеет длинную и сложную родословную. С самых ранних дней систематического давления и эксплуатации, люди дали голос Справедливости — слепой или нет — и сделали ее оратором угнетенных против бесчувственного неравенства и нарушения принципа эквивалентности.

Первоначально Справедливость противопоставлялась племенному канону кровной мести, бессмысленному возмездию за зло, причиненное какому-либо роду. Популярный *lex talionis* — око за око, зуб за зуб, жизнь за жизнь — относился исключительно к потерям, понесенным одним из родственников, а не ко всем людям в целом. Разумный как требование племенной справедливости, каким он мог показаться в повелении о равном наказании, этот принцип был местным и ограниченным. Никто бы не вступился за оскорбленного или убитого чужака — кроме его или ее рода на удаленной территории. Наказание в результате оказывалось весьма произвольным. Не одну жизнь требовало себе общество за преступление, совершенные исключительно в представлении очевидца, с тем страшным результатом, что родовая вражда могла длиться в поколениях, требуя целых общин и людей, явно невиновных в преступлениях, которые не скоро изгладятся из памяти сражающихся.

В высшей степени спорный смысл Эсхилловой «Орестеи» — драматической греческой трилогии, где племенная месть сыну, убившему мать, чтобы отомстить за смерть отца — имеет несколько разных тем. Одной из очень важных является тема высокого смысла обязательств сына (как и дочери) перед матерью в системе так называемого матриархального закона, где скорее женщины, чем мужчины, по-видимому, формировали социально признанные узлы родства и наследственности. Но не менее важна как тема — а, возможно, и более, для классических афинян, столь ценивших эту трилогию, — это необходимость провести справедливость от архаического мира грубой, бессмысленной мести до области разумной и объективной справедливости: сделать справедливость «равной и точной».

Это не значит, что справедливость (правосудие) происходит из Греции. В период, последовавший за переходом от племенных обществ к феодальным аристократиям и абсолютным монархиям, призыв к справедливости — а на самом деле, к письменным сводам законов, четко отличающих наказания от преступлений — стало основным требованием угнетенных. Эквивалентность в форме справедливости «равной и точной» потихоньку отрывалась от классовой основы — был ли это Hebrew Deuteronomic Code или реформы Солон в Афинах. Римское право, являющееся основой для многого из современной Западной юриспруденции, сильно усложнило ранние достижения народа, допуская в *jus naturale* и *jus gentium*, что люди действительно могут быть равны от природы, какое бы неравное положение в обществе они не занимали. Даже рабство было признано своего рода «контрактом», согласно которому раб, чья жизнь могла быть отнята на войне, оставался в живых, если отдавал свое тело и труд победителю.

Тем не менее, проблематичным в отношении «равной и точной» справедливости является то, что люди неравны от природы, несмотря на формальное равенство, существующее между ними в простейшем обществе. Некоторые индивиды рождаются сильными физически; другие могут быть слабее по сравнению с первыми. К тому же они приметно отличаются друг от друга по таким показателям, как здоровье, возраст, слабость, талант, интеллект и материальные блага, находящиеся в их распоряжении. Эти различия могут быть пустячными или очень важными в контексте требований, предъявляемых к ним повседневной жизнью.

Ирония заключается в том, что понятие равенства может использоваться там, где мы имеем дело с очень неравными условиями: одинаковые требования предъявляются совершенно несравнимым индивидам, обладающим неодинаковыми способностями. Права, приобретенные ими, казалось бы, «равные и точные», становятся бесполезными для тех, кто не может воспользоваться ими по причинам физического или материального свойства. Таким образом, справедливость становится очень неравной по своей сущности именно потому, что она основана на простоте формы. Неравенство равных может возникнуть в обществе, которое делает всех юридически равными, не соотносясь с его или ее физическим и ментальным уровнем.

Так называемые родовые племенные общества явно показывают, что такого рода неравенство существовало и были попытки найти компенсирующие механизмы, чтобы создать реальное равенство. Принцип неделимого минимума, например, создал жесткую основу для грядущего экономического неравенства, которое в современном обществе делает многих людей, формально равных, по существу в высшей степени неравными. Каждый, безотносительно к его или ее статусу, способностям и даже желанию материально содействовать общине, имел право на основные жизненные блага. В этих благах не могло быть отказано никому из членов общины. Когда только это было возможно, к немощным, старым и больным возникало особое отношение, чтобы «уравнять» их материальное положение и максимально уменьшить ощущение зависимости. Существуют доказательства, что такая забота восходит к неандертальским общинам, около 50 тыс. лет назад. Были найдены остатки скелета зрелого мужчины, который получил сильные повреждения при рождении и не мог бы выжить без особого внимания, которое ему уделяла община. Конечно, на уровне экономической жизни, Максима справедливости — неравенство равных — еще не вполне сформировалось. Доисторическими людьми правила другая Максима — равенство неравных — максима, сформировавшая фундамент для идеала свободы.

Попытка уравнять неизбежные неравенства, компенсировать почти на всех уровнях жизни недостатки, появившиеся из-за обстоятельств, не поддающихся контролю — будь это физическое повреждение любого рода или даже ущемление прав вследствие проступков, неизбежных факторов — формирует отправную точку для свободного общества. Я говорю здесь не только об очевидных механизмах компенсации, которые вступают в игру, когда индивид болен или травмирован. Я говорю об отношении как таковом; о перспективе, которая проявляется в смысле заботы, разумности и нормального отношения к страдающим человеческим и нечеловеческим существам, находящимся в бедственном положении, к трудностям, которые можно облегчить или устранить вмешательством. Концепция равенства неравных может держаться на эмоциональных детерминантах, таких как чувство

симпатии, общности и традиции, вызывающие чувство солидарности; в действительности, даже эстетическое чувство, которое находит красоту в природе и свободу в дикости. Основное либертарное понятие, которое часто принимают за справедливость «точный и равный» — неадекватно, потому что может обречь бесчисленное количество людей на жизнь, лишённую привилегий или, ещё хуже, из-за факторов, которые можно исправить рациональными средствами — это краеугольный камень свободы, представляющей собой этику. «Свободно» реализовать свои возможности и получить удовлетворение предполагает, что эти возможности можно реализовать, потому что общество живет по этике равенства неравных.

Позвольте мне здесь сделать ударение на слове «этика». Доисторические общины жили по Максиму равенства неравных как по обычаю — смутной форме унаследованной традиции. Более того, по причине их ограниченности обычай относился исключительно с членам общины, но не «чужакам». Доисторические люди были столь же уязвимы к жестоким нападкам на свои обычаи, как и к вторжениям технически более развитых общин. Было не так сложно разбить вдребезги обычаи вроде равенства неравных и заменить их системами привилегий, в которых не хватало даже понятия справедливости. Когда однажды традиционные свободы были уничтожены, на первый план вышел «призыв к правосудию» — бедный, но необходимый суррогат разнузданной власти аристократов и королей. Моральные предписания, позже сформулированные в законы, начали ограничивать их власть. Библейские пророки, особенно анархический Амос, не только низвергали риторические громы и молнии на привилегированные классы и королей Иудеи, они также расширяли границы обычая, основанного на традиции, до области морали...

Угнетенные больше не могли искать путей исправления несправедливости в туманной мгле традиций. Они могли установить моральный кодекс, базирующийся на уже существующих системах власти, чтобы сохранить те ограниченные права, которые они вытребовали. Но никаких серьезных попыток сформулировать эти права в рациональных терминах, так сказать, превратить ее в последовательную этику, сделано не было.

В течение многих веков после этого справедливость оставалась делом морали, приняв квази-религиозную форму, часто совершенно сверхъестественную, она имела скорее форму заповедей, чем логических суждений. «Равный и точный» означало точность, а не рациональное обоснование правильного и неправильного. На самом деле, правильное и неправильное было предписано небесами и куда чаще встречалось как «добродетель» и «грех», чем как «правильное» («справедливое») и «неправильное» («несправедливое»). Мы должны обратиться в основном к грекам и римлянам — как к их философам, так и к юристам, — чтобы найти рациональные дебаты в светском языке реального мира, о справедливости, а в конце концов, и свободе.

Именно эти мыслители решили, что справедливость, рассматриваемая как рациональное и светское дело, приняла форму этической проблемы. Люди начали выискивать разницу между честными и нечестными действиями, а не просто рассматривать их как моральные предписания божества или унаследованной, проверенной временем обычай. Свобода возникала не как неодолимое желание, но как совокупность идей, усложненная критикой и идеями переустройства общества. Возникла новая сфера эволюции, не только природная и

социальная, но этическая и эмансипирующая. Идеалы свободы начали становиться частью эволюции хорошего общества и, в наше с вами время, экологического общества.

# Миф

Я обрисовал довольно резкие различия между обычаями, моралью и этикой, так как идеалы свободы в ходе истории должны были принимать очень разные формы по мере продвижения от традиционных к предписанным и, в конечном счете, рациональным.

Эти различия представляют собой не только чисто исторический интерес. Сегодня справедливость путают со свободой, как никогда раньше, так что простые реформы бездумно смешивают с радикальными социальными переменами. Попытки достичь справедливого общества, в результате корректирующих изменений в обществе, в основе своей иррациональным, путаются с попытками достичь свободного общества путем фундаментальных социальных реконструкций. Сегодняшнее общество, очевидно, не перестраивается, оно модифицируется через косметические корректировки, а не базовые изменения. Реформы во имя справедливости проводятся, очевидно, чтобы управлять глубоким и растущим кризисом, а не чтобы его устранить.

Не меньше беспокоит тот факт, что рассудок, с его требованиями основательной критики, анализа и логической связности, разрушается «популярным» морализаторством, часто крикливо религиозного рода, мистическое мифотворчество вторгается даже в моральные интерпретации свободы, вызывая примитивнее и потенциально реакционные ее образы. Эти атавистические стремления ориентированы чаще на личность, чем на общество. Воздействие на личность замещает политику под эгидой «самоосвобождения», мифотворчество смешивается с религией, что приводит к роскошному росту мистической экзотики. Все вместе взятое выступает против разума во имя космического «Единства» — «ночь», — как говорил Гегель, в которой все кошки серы».

Регрессивный характер этого развития заслуживает рассмотрения. Ранние представления о свободе были ограничены мифологическим воображением. Их реализация была обречена на провал в большой степени из-за того, что они жили в мечтах и фантазиях о возвращении «золотого века», свободное общество существовало только в мифах, как гомеровский остров людей, питающихся лотосами, на котором природа полностью превалирует. Безмятежность людей, поедающих лотосы, у которых нет воли и чувства реального, лишает их прошлого и будущего в своей нескончаемой непосредственности и кажущимся «естественным» существовании. Мореходы Одиссея, которые должны были провести разведку острова, «по доброте» были оставлены на острове и стали служить «медовому плоду лотоса», лишившему их всякого желания возвращаться на корабль. Здесь не только «удовольствие остаться» и позволить себе никуда не спешить: они «забыли дом» и самих себя в качестве индивидов. Современные потомки тех мистических лет также как они не могут реализовать свое «я», так как его просто нет.

Эта мистическая фантазия доисторических времен об утраченной гармонии с природой, относящаяся скорее к растительному миру, чем животному, — клевета на людей как

таковых, существ, обладающих не только физиологическими функциями, но и интеллектом, и в той же мере чувством дома, как и бытия. Так мозг и тело ошибочно были поставлены в острой оппозиции друг к другу религией, да и философия не затронула тот факт, что они отличаются друг от друга весьма примечательным образом.

Ни одно из этих замечаний не значит, что я собираюсь отрицать, что человечество действительно жило в гармонии с природой на разных уровнях в прошлом. Но эта гармония никогда не была такой статичной, такой вневременной и настолько лишенной развития, как это происходит в мире питающихся лотосами и всех их вариациях в различных мифах. Так, в высшей степени произвольный характер мифов, при отсутствии какой-либо критической корректировки разумом приводит нас к полной лжи. Отделенная от примитивной точки зрения, «свобода» приобретает предательскую форму отсутствия желаний, деятельности и воли — условия настолько бессмысленные, что человечество утрачивает способность взглянуть на себя рационалистически и таким образом предотвратить возникновение правящих элит из их полного подавления. В таком мифическом — и мистифицированном — мире не может быть основы для защиты от иерархии или противостояния ей.

Да и природа, даже первобытная и «дикая», не столь фиксирована во времени, в ней не так отсутствует динамизм и она не столь долговечна; это нечто большее, чем пейзаж, который можно увидеть в картине — окне летного домика среднего класса. Этот в основе своей природный образ природы не отражает ее плодородности, ее разнообразия богатства ее развития. Природа буйно активна, даже если Питающиеся лотосом — нет. Мы увидим, фактически, что идеология правящего класса поощряет такие статические и бездумные представления о рае, в основном чтобы представить свободу далекой и неосуществимой. Действительно, остров Питающихся лотосом — регрессивный миф возвращения к младенчеству и пассивности, когда новорожденный просто отвечает на ласку, полную грудь и засыпает на руках всегда внимательной матери. Тот факт, что самое раннее слово для «свободы» — *amargi*, шумерское выражение «возвращение к матери», весьма двусмысленно. С одной стороны, это слово может быть регрессивным, с другой, оно может содержать предположение, что природа в прошлом была щедра, и свобода существовала лишь в колыбели матриархального общества.

То, что свобода, должна была быть завоевана активностью, волей и разумом после того, как общество вышло за рамки обычаев, и то, что необходимо достичь нового, разумного и экологического решения для человечества и природы, еще должно было быть открыто. Действительно, однажды связь между человечеством и природой разорвалась — грубая работа истории. Уйти сейчас обратно в миф, значит заложить основу для опасного успокоения, которое вытолкнет нас за порог истории в туманный, часто воображаемый и весьма атавистический доисторический мир. Такое отступление вынуждает нас забыть историю и блага опыта, которые она предлагает. Личность растворяется в растительном состоянии, предшествующем и развитию животных, и эволюционному толчку природы по направлению к большей разумности и субъективности. Так, даже «первая натура» дискредитирована и унижена, ей отказано в ее собственной богатой динамике в угоду холодному и статическому образу естественного мира, где богатая красками эволюция жизни расписана размытой пастелью, лишенная формы, активности и саморазвития.

Итак, растительные образы «золотого века» — и они сейчас возрождаются мистиками американских, английских экологов, а также экологов центральной Европы — не просто созданы угнетенными. Верно то, что когда жизнь племени сменилась «цивилизацией» на Ближнем Востоке, в Египте и Азии, чувство утраты и тоскливый взгляд назад на утраченный сад Эдема пронизывал все утопические мечты угнетенных классов. Люди долго говорили о временах, когда лев и ягненок жили бок о бок, и природа снабжала гармоничное человечество всеми благами жизни. Условия человеческой жизни представлялись золотым веком, за которым следовал не столь райский серебряный, который, в конечном итоге перешел в железный, погрязший в конфликтах, несправедливости и войнах — постоянно повторяющихся, сменяющих друг друга, как времена года. Концепции реального хода истории почти не было — просто дегенерация, восстановление и бесконечное повторение.

Однако было бы ошибкой думать, что эти фантазии создавались только угнетенными. Вера в абсолютно пассивные взаимоотношения с природой куда больше служила интересам правящего класса, чем управляемого, как бы часто она не обращалась в дневные мечты угнетенных. Поначалу эти образы оставались не больше, чем дневными снами — мифы, работавшие защитными клапанами недовольства угнетенного класса и превращающие активные попытки изменить мир в катартические ритуалы. Аккумулированные жрецами и жрицами эти ритуалы осуществлялись как тщательно отработанные хореографические драмы под бой барабанов и звуки флейты, выражая злость, которая могла бы вылиться в действие и радикальном социальном перевороте.

Ни одно общество еще не возвращалось в свое «золотое» прошлое; представление о неизбежном цикле, с обещанием «вечного возвращения», было подкреплено манипуляциями священников над пассивным скопищем людей.

Еще больше иронии в том, что образ утраченного «золотого века» использовался, чтобы узаконить тиранию века «железного». Священнослужители и аристократы объединились, объясняя утрату «золотого века» как наказание за падение. Из-за Евы ли, убедившей Адама съесть плод с древа познания, или из-за Пандоры, открывшей сосуд с болезнями, причинившими столько страдания человечеству, рай или «золотой век» был утрачен — как об этом заявлялось — потому что люди нарушили договор со сверхъестественными силами. К несчастью человечество привели его ошибки, а не возникновение иерархии, собственности, государства и правящих элит.

Действительно, для управления были нужны разные формы, чтобы дисциплинировать неуправляемое человечество, страдающее недостатком чувства подчиненности, необходимого для поддержания организованного мира. Следовательно, мы сталкиваемся с примечательным постоянством ретроспективных мифов о «золотом веке», не только как мифов угнетенных, но и как литературы угнетателей. Этот миф хитро использовался, чтобы оправдать подавление женщин - историей о Пандоре и подчинение мужчин — «Одиссеей» (действительно аристократическим эпосом, в котором после острова Питающихся Лотосом, Одиссей сталкивается с островом грубо патриархальных циклопов), обнаруживает, что драма страдает удивительной половой слепотой по отношению к порабощению. Мужчины не в меньшей степени жертвы разных демонических существ, управляющих островами, которые посещает Одиссей — каждый из которых, похоже, является мифической эпохой, —

чем женщины.

Исследование истории греческого рационализма — для движения к будущему, а не для возвращения к прошлому — куда более радикально, чем образы, базирующиеся на ложных понятиях, циклической и в основе своей статической природы. История греков, написанная Фукидидом, в найденных отрывках «Пелопонненской войны», непогрешимо мирская и натуралистическая. Никакие мифы не обременяют факт возникновения полиса и греческих оседлых поселений. Веками позже, Диодорус Сикулос отчетливо реалистичен в своей истории эволюции человечества от предыстории к истории — драма изменений, которые разбили оковы мифа, цикличности и ограниченности. Не только одни греки завладели вниманием Диодоруса, но «Все человеческие существа и их история на известных частях обитаемой земли».

Христианство, несмотря на свою амбивалентность и уход от светскости греческих хроникеров, принесло чувство историчности, будущего и освобождения в массы, находящиеся в плену циклов вечного возвращения. То, что христианские отцы вроде Августина вызвали память опадении после невинности в Саду Эдема, могло исходить только от религии, которая явно адаптировалась к власти и Римскому Государству. Но ее собственные источники в виде народного, даже мятежного иудаистского движения, придали ей неустойчивость, которая сделала ее открытой как да радикальных, так и для консервативных интерпретаций. Иудаистская религия, со всеми своими трансцендентальными и дуалистическими воззрениями Бога-творца, четко отделенного от своего творения, вывела и божество из социальной жизни также, как и природу. Как заметили Х. и Х.А.Франкфурт, теперь с социальными проблемами можно было бороться большей частью в мирской области. Они больше не смешивались с мифами и божественными требованиями к власти. В античных империях тирания была погружена во власть предсказаний. На самом деле, «священный космос» включал и «священное общество», так что социальное давление приобретало мистические черты природы — направление мыслей, как заметила Джанет Бель, которое возродилось в нынешних попытках относиться к естественному миру как к «священному» и восстановить высокое положение культа богини в несоциальной, принесенной мифом, форме эко-феминизма.

Церковь унаследовала эту трансцендентную традицию, как бы сильно она ни старалась ее усовершенствовать, Эрнст Блок должен был заметить, что «на первое время политическая утопия возникла в истории (мое ударение). Фактически, она делает историю; история становится историей спасения (saving history in the direction of the kingdom) (с. 106), единым неделимым процессом, простирающимся от Адама до Иисуса на основе единства, человечества Стоиков и Христианского спасения, для которого она предназначена». (12) Утопия, очевидно, стала земным представлением, ориентированным скорее на будущее, чем на прошлое. Несмотря на свои религиозные атрибуты, спасения можно достичь на земле с приходом Иисуса, и отделением зла от добродетели.

На самом деле Иудейское священное Писание заряжено активизмом и пристрастием угнетенным, что было фактически неизвестно в других религиях Ближнего Востока. Как замечают Франкфурты, египетские тексты, которые описывают социальный переворот, последовавший за крушением Старого Царства строителей пирамид, «относились к

нарушению установившегося порядка... с ужасом». Власть, достигнутая угнетенными — признак «плача и страданий... <<Я расскажу вам, как низшие стали высшими>>», — рыдает хроникер. «Бедные получили богатство». Напротив, Иудейское Священное Писание говорит о социальном перевороте угнетенных с ликованием, Рождение пророка Самуила, например, было отмечено словами: «Луки могущественных людей разбиты, а спотыкавшиеся окружены мощью. Те, кто целиком продавался за хлеб и те, кто голодали, перестали это делать». Бедные поднимаются «из праха» и нищие выбираются «из кучи навоза, чтобы их посадили среди принцев и сделали их наследниками трона славы».(13)

Не только способность мифа вызывать ментальное оцепенение, подобное летаргическому действию сильного успокаивающего были поколеблены; его постоянство и консерватизм замещается чувством динамизма и временности, которая производит все более обширные идеалы свободы. Йохимиты (The Joachimites), одна из самых разрушительных тенденций средневекового христианства, радикально оторвались от туманной и предначертанной неопределенности официальной Священной истории, и провокационно поделили ее на отчетливые эпохи человеческой свободы. Монахи вроде Иоахима Флоренского, заложившие основу для большинства либертарианских направлений были даже важнее, чем великие, народные движения как полусумасшедших аскетиков вроде Фрагеллянтов и Шефердов или Pastereaux, которые бесцельно нападали на духовенство и иудеев. Писавший в XII в, Иоахим, Cistercian аббат Кораццо, Калабрнийского города в Италии, переработал троицу, самый мистический союз божественной тройственной природы, в радикальную хронологию.

Старый Завет, по его словам, представлял эру Отца; Новый -Сына; Святой Дух был «Третьим Царством», которое еще должно было прийти, мир без господ, в котором люди будут жить в гармонии, независимо от их религиозных верований, и щедрая природа будет поставлять блага жизни всем. С XIV в. в Англии до XVI в. в Германии, включая войны гусситов в Богемии, давшие начало таким штормовым коммунистическим движениям вроде крайних Таборитов — крестьяне и ремесленники храбро воевали в постоянных восстаниях за сохранение их коммунальных, гильдийских и локалистских прав. Консервативные, какими они кажутся в свете «современности», с ее грубыми городскими, технологическими и индивидуалистическими ценностями, эти неослабные, длящиеся веками конфликты, придали свободе моральное значение, которое она утратила в нашей собственной эре «научного социализма» и узко экономических анализов.

На протяжении веков, с кульминацией в Протестантской Реформации, религия: стала все более связанной с землей и менее сверхъестественной, чем она была в прошлом, несмотря на ее неослабное влияние на движения крестьян и ремесленников. Ко времени английской революции в 1640-х, демократические левеллеры были в высшей степени мирскими в своих взглядах и смеялись над оппортунистическими священниками Кромвеля. Это было не столько христианство, сколько натуралистический пантеизм (если это только можно назвать каким-либо теизмом), повлиявший на ход мыслей коммунистических революционеров, таких как Жерар Вистенли, возглавивший небольшое движение землекопов в английских гражданских войнах в 1650-х.

Свобода — относительно экзотическое слово по сравнению с призывом к справедливости — имела чисто реалистическое содержание. Мужчины и женщины начали бороться не только

за свободу религии, но также и за свободу от религии. Они начали бороться не только против особых форм превосходства, но против превосходства как такового и за свободу и жизненные блага в обществе коммунаров. Активизм начал замещать растительное спокойствие задумчивого благоговения прошлого. Мораль стала изглаживать обычаи; натурализм начал вытеснять сверхъестественность; оппозиция церковной иерархии привела к созданию оппозиции гражданской иерархии. Освежающее ощущение развития начало замещать неподвижность мифопоэтики, ее повторяющиеся ритуалы и атавистическое давление темного суеверного прошлого на настоящее и будущее.

# Разум

Если и есть единственный факт, знаменующий распространение идеалов свободы, так это период, на котором ее подпитывал разум. В противоположность истории философии, религии и морали рационализм никогда не исчезал в конце античного мира и средних веках. Несмотря на то, что поздняя Римская Империя была наводнена культом Изиды и аскетическими религиями Востока, эллинистические усилия рационально объяснить мир не только сохранились, но и постепенно разделились на ряд новых интерпретаций того, что есть разум.

Действительно, мы сегодня живем в парализующем незнании равных видов логики и рационализма, которые мыслители хорошо развили уже в наше собственное время. Представление, что существует только один вид разума — совершенно статичная, формальная и в основе своей силлогическая логика, собранная Аристотелем в его «Органуме» — абсолютно ложное. Фактически, сам Аристотель использовал в высшей степени развитый и органический вид разума в других своих произведениях. Формальный тип рассуждений был смоделирован в математике, особенно в геометрии. Органические или, следует сказать, диалектические размышления, с другой стороны, делают ударение скорее на росте, чем на фиксированности; скорее на потенциальности, чем на выведенной последовательности предположений; на текучем выявлении дифференцированных феноменов из общих, зарождающихся, как семена, начал, в богато развившиеся целые, а не на схематичной дедукции фиксированных заключении, основанных на жестко сформулированных предпосылках.

Короче, богатую теоретическую, органичную диалектику, сосуществующую с формальной, общепринятой логикой, мы используем для решения насущных проблем повседневной жизни.

Если теология и была чем-нибудь, так это попыткой рационально понять пути Бога-Творца в его взаимодействии с его творением, особенно с человечеством. В «Эру Веры» или в средневековом мире обе системы мышления использовались, чтобы объяснить куда больше, чем вера, к которой, по иронии, мистицизм обращался с большей готовностью в своем туманном желании длительной невинности, чем клерикальный схоластицизм. Франциск Ассизский глубоко чувствовал страдания бедных и, что еще более проблематично, видел в других формах жизни в первую очередь дань славе Богу-Творцу. Но Францисканский орден с легкостью кооптировало папство и, во времена инквизиции, он легко превращался из преследуемого в преследователя, исключая преследование их собственных Иоахимских служителей. Невинность, интуиция и атавистические желания — вопреки нашей современной мистике — не сильные барьеры против манипуляции. Часто появлялись проницательные мыслители вроде Галилея, которого заставляли молчать под домашним арестом, и рационалисты-теоретики, как Бруно, сожженный Инквизицией, в противоположность мистикам вроде Франциска Ксавьера и Мейстера Экхарта.

Я считаю, однако, что разум не был вырезан из одного куска ткани, в своей диалектической форме он придает смысл истории, развитию и процессу мышления, не «линейным» и силлогическим методам и анализу. Похоже, ранние проявления организмического, а не механического отношения к миру начали оживать с объяснениями в биологии, а также в физике. Идеи эволюции уже с XV в. витали в воздухе, если мы рассмотрим, что писал Леонардо да Винчи по поводу морских окаменелостей, найденных в горах материка, и его заметки о том, что в постоянно меняющемся мире река По, очевидно, «станет сушью Адриатики также, как она уже раскрыла большую часть Ломбардии». К XVIII в. эволюция быта принятым фактом у французских философов, благодаря работам Моперту, Дидро и Буффона.

Открытие тела, чувственности, право на физические удовольствия — а не просто счастье отдохновения — начало все больше бросать вызов аскетизму, не только в форме, предложенной официальным христианством, но также его радикальными духовниками. Так широко поддерживаемая бедными вера, в то что привилегированные должны разделить с ними предположительно данный Богом объем нищеты и самоотречения, постоянно подрывали сами обычные люди. Радости тела и удовлетворение материальных потребностей во времена Ренессанса все больше кажутся разрешенными небесами. Здоровые утопии, такие как земля Кокэйгнов, где тяжелый труд был неизвестен и жареные куропатки падали к людям на колени, в изобилии начали бродить в массах, зачастую это означало контраст с монашеским отречением, которое проповедовали их мистические лидеры.

В отличие от радикальных millenarians или даже последователей Иоахима, массы не помещали эти утопии в некое отдаленное будущее или на небеса. Географически они существовали на Западе, вне известных Ренессансу карт; это были миры, которые нужно было открыть активным исследованием, а неленивой игрой воображения. Действительно, самые серьезные препятствия этому натуралистическому течению ставили не христианские схоластики, но средневековые мистики, как Фра Савонарола — монашеский голос угнетенных, который сжег произведения искусства во Флоренции, и проповедовал пламенное евангелие самоотречения. По сравнению с богатой дифференциацией идей свободы, возникших при приближении «Эры Разума», движения угнетенных подобиями Pastoreaux, Фрагеллантов и даже Иоахимистов казались колеблющимися и капризными. Не борясь с наиболее мирскими течениями греческого рационализма, запутанные и христианской и исламской теологией, Ренессанс дал голос наиболее спекулятивному и критическим идеям.

Что важно, так это удивительная всесторонность лучших из этих идей представлены ли они систематическими трактатами, диалогами или воображаемыми утопиями. Они не только рациональны (и даже диалектичны), но и чувственны; они продвигаются к мысли о новом обществе, в котором все человеческое в основе своей хорошо и должно иметь возможности полного самовыражения.

С социальной точки зрения, они экологические в том смысле, что все аспекты опыта играют частичную роль в образовании богатейшего разнообразия целого. Человеческому телу в этих новых эко-общинах дана не меньшая гражданственность, чем разуму; органике — не

меньше, чем неорганике; увлечению — не меньше, чем рассудку; природе — не меньше, чем обществу: женщинам — не меньше, чем мужчинам. Какими бы ограниченными они бы не казались с точки зрения наших собственных идей, ничто из человеческого или природного ландшафта, кажется, не избежало критических исследований и попыток реконструкции. Они пронизывают не только социальную организацию, культуру, мораль, технологию и политические институты, но и семейные отношения, образование, положение женщины и наиболее земные черты повседневной жизни. Подобно самому Ренессансу и Просвещению, все предстает перед судом рассудка и отклоняется или оправдывается в зависимости от его ценности для возникающей светскости и естественности.

То, что мыслители вряд ли могут надеяться значительно превзойти свое время, не должно нас удивлять. Нам нужна истинная щедрость духа, чтобы оценить обширность их идеи — учитывая периоды, в которые они жили. Это одна из величайших истин диалектической мудрости, что все великие идеи, ограниченные, как может показаться, своим собственным временем и неадекватные, если бы они возникли в наше, теряют свою относительность, когда рассматриваются как часть вечно меняющегося целого — совсем как мраморный блок перестает быть куском просто минеральной породы, когда из него создают прекрасное произведение. Просматриваемая в большем целом, частью которого она является, она больше не может оцениваться как простой минерал, так же как атомы, составляющие живой организм, не могут рассматриваться как простые частицы. С появлением жизни возникает метаболизм, феномен, который никогда не существовал на неорганическом уровне, и который никогда не может быть вложен в атом и, еще меньше, в его электромагнитные качества.

Так мыслителей свободной, на деле — революционной традиции следует оценить также за то, что они дали нашему времени, как и своему собственному.

Так, мы можем различить несколько крупных тенденций в распространении идеалов свободы: прежде всего, обязательства перед существующим миром, перед светской реальностью, а не перед тем, который существует в небесах или лежит за пределами известного мира. Не говорю, что радикальные теоретики, утописты и идеологи Ренессанса, Просвещения и начала нынешнего века «реалистически» соотносились с миром, в котором они жили. Наоборот, они старались в лучшем случае смотреть выше него и старались основывать свои идеалы лучших чертах своего времени, в котором они жили.

Что приводит нас ко второй тенденции, созданной ими: нужда в тщательно структурированном обществе свободном от вспышек активности неуправляемых аристократов в Англии и на Европейском континенте. Ренессанс, особенно аристократия тех лет, бросили общество в условия хронической войны. Посреди руин, оставленных войнами в Англии и религиозными войнами в центральной Европе, ни одно человеческое общество не могли себе представить радикальные социальные теоретики и утописты, кроме тотально стабильного и практически машиноподобного совместной симметрии своих операций. Задолго до того, как Декарт ввел механизм в представления философского мира, социальные неурядицы встроили его в пустующую нишу радикальных перемен. То, что многие утописты брали хорошо регулируемый монастырь в качестве модели, само по себе радикально; они вполне могли бы выбрать модель централизованного национального

царства, зарождающегося в то время, как и должно быть в XIX в. внутри социалистического движения. Поскольку в их время была нужна «плановая экономика», частично, чтобы ограничить хаотическое поведение аристократов, частично, чтобы контролировать грабеж возникающей торговой буржуазией крестьянства и городской бедноты, традиционные и социально ответственные правила, приспособленные монастырем для управления своей повседневной жизнью, казались им более этичными и гуманными, чем другие альтернативы. Только позже, в XX в. и немного раньше организованное общество и «плановая экономика» будет идентифицирована с централизованным национальным государством; по иронии, во имя понятия «научного социализма» и попыток достичь «национализированной» экономики.

Третья тенденция, которая способствовала расширению идеалов свободы в радикальной мысли Ренессанса и, вновь, в Просвещении, была высоким уважением труда. Не только Томас Мор, Томасо Кампанелла, Валентин Андре и Фрэнсис Бэкон, наряду с другими, считали почетной роль ремесленников и крестьян, но Дени Дидро занес их мастерство и вклад в жизнь общества на страницы французской "Энциклопедии", где им уделяется почти беспрецедентное внимание и их умения описываются в захватывающих деталях. Кропоткин цитирует средневековый указ, который гласит: «Каждый должен быть доволен своим трудом, и никто не должен, ничего не делая, присваивать себе то, что другие создали прилежанием и работой, так как законы должны быть щитом для старания и работы». Это созвездие традиций и идей не имело прецедента в античности и появилось в бреши, пробитой Индустриальной Революцией. Действительно, глубоко человеческие (гуманные) ценности пронизывали смешанную экономику крестьян, ремесленников, земельных собственников и пролетариат в века, непосредственно предшествовавшие подъему индустриального капитализма в Англии. Даже ограничения труда были предусмотрены в этой смутной, часто плохо понятой эре. Как позже могла наблюдать Мари-Луиза Бернери в своей исследовательской работе «Путешествие по утопии»: «Утопическая идея короткого рабочего дня нам, привыкшим мыслить о прошлом понятиями XIX в., кажущаяся очень радикальной, не была такой уж новацией, если сравнить ее с указом Фердинанда I, относящимся к Имперским угольным шахтам:, где он устанавливал для горняка рабочий день в 8 часов. И, согласно Форальду Роджерсу, в XV в. англичане работали 48 часов в неделю». Позже среди тенденций, доплывших в этом смешанном обществе, особенно во времена Ренессанса. высоко поощрялись тенденции базировавшиеся на общине. Эта эра прямо столкнулась с разделением деревни постоянно растущим и расширяющимся местом рынка. Неуправляемых буржуа с бюргерами надо было контролировать. Они нападали не только на хрупкие узы, связывающие людей вместе совместными общинными интересами, но также угрожали их гильдиям, религиозным обществам, заботящихся о бедных и больных, их обширным семейным узам и высокой ценности солидарности людей. На протяжении того, как все уходило к рвачам, от общественной земли до родственных отношений, радикальные теоретики и утописты напрягают свои мускулы — и свои идеи — против асоциального поведения новой буржуазии и ориентированной на деньги аристократии.

Мы не должны слишком сильно критиковать Томаса Мора за попытку сохранить в своей «Утопии» сильную семью и за то, что он крепко придерживается католической ортодоксальности перед лицом бурного монарха Генриха VIII, чья «реформация» совместила головной убор римского епископа с короной английского короля. Мор, подобно многим своим современникам, жившим в эпоху Ренессанса, больше имел склонность к

гуманистическому вселенскому собору, выраженному принципом папства также, как национализм выражен патриархальным монархом. На самом деле, оговорка Мора о разрешении монарха на идеальное общество выражается Хитлодеем, рассказчиком «Утопии», который выступает в ней в качестве автора и выдает весьма примечательный комментарий: «...большинство принцев занимаются скорее делами войны, чем полезным искусством мира; и об этом я никогда не имел какого-либо представления, да и не особо желал этого; они в основном стоят на приобретении новых государств, праведном или неправедном, чем на управление теми, которыми они уже владеют...».

Еще более, чем идеальное общество Мора, труднодостижим «Христианополис» Валентина Андреа — моральное сообщество строго управляющее поведением своих жителей хотя и весьма гуманно ориентированное по отношению к человеческим нуждам и страданиям.

Это действительно полис — соразмерный человеку город, окруженный стенами, а не национальное государство. Но он в высшей степени стандартизирован архитектурно и почти математически разделен по функциям, зонам и балансу между индустрией и сельским хозяйством. Ни одна из этих утопий не базируется на частой собственности — еще одна монастырская черта — и у них блага жизни распределяются в соответствии с необходимостью. Описываются ли они как острова, как в «Утопии», или как общины, как в «Христианополисе», на самом деле это города, и у них есть аскетические черты, как бы хорошо не жило их население. Эти значительные донациональные и докапиталистические черты нельзя не заметить; монашеский идеал службы, работы, получаемых благ и регулирование интересами общинной пользы пронизывает радикальное мышление повседневности, особенно у утопистов. Они возникают в «Городе Солнца» Томмасо Кампанеллы, где женщины занимают непривычно высокое положение, с его Платоновой евгеникой и особым значением естественных наук. В целом, ориентированный на работу грамотный мир, который они предлагают, отражает напряжение между средневековым обществом и современными нововведениями. Социальные теоретики и утописты Ренессанса были очарованы возможностями человеческого усовершенствования, открытыми наукой, что видно в набросанной Фрэнсисом Бэконом «Новой Атлантиде», где делается сильное ударение на роли образования в воссоздании общества.

Эти темы — особенно просвещение через обучение, применение разума и порядка к человеческим делам, острое восхищение наукой и высокое уважение к труду — должны были протянуться в Просвещение XVIII в. К сегодняшнему дню, национальное государство полностью образовалось и город перестал быть основной единицей радикальных инноваций. С Монтескье, задавшим тон всему веку, политические институты начали вытеснять собственнические предприятия, семейные отношения и культурные проблемы. Интересно заметить, что коммунистические программы, предложенные Эбби Мабли и Морелли полностью написаны на полях работ философов; действительно, до сего дня мы даже не знаем первого имени Морелли, а его влияние было очень ограничено, пока мы не подошли к завершающим годам Французской Революции, где его «Закон Природы» был несомненно прочитан Гракхом Бабефом, злополучным лидером «Заговора Равных».

Просвещение было более специализировано чем Ренессанс, когда отдельные индивиды росчерком пера создавали целые дисциплины, и они были больше направлены на права

индивида, чем на защиту общества. Его взаимодействие с церковной «властью» и иерархически структурированной политической системой сделало монастырь в лучшем случае анахронизмом, а в худшем — анафемой. На самом деле, ориентированные скорее психологически, чем рационалистически, мыслители Просвещения зачастую были поглощены природой человека, а не только его разумом. Оба, и Дидро, и Руссо, возможно, наиважнейшие фигуры той эры, были люди «сердца» также, как и блестящего ума, и внезапный порыв играл в их работах не меньшую роль, чем разум.

# Анархия и либертарные утопии

Под маской обмена радикальными идеями между XVI и XVIII вв. некоторые из них пришли в состояние острой конфронтации друг с другом. Может ли материальное благополучие во времена глубоких экономических бедствий быть достигнуто только ценой субординации индивида в хорошо организованном обществе, базирующемся на монашеской дисциплине и, позже, на государственной власти? Может ли равенство материального положения быть куплено ценой подчинения свободы принудительным экономическим планам?

Подвергает ли полная, чувственная, даже игровая манера жизни опасности: необходимость для всех работать, необходимость, которая требовала аскетизма, которым страдали множество утопий и радикальных идей об обществе? Возможно ли изобилие, которое могло бы удовлетворить все необходимые жизненные потребности? Могут ли и в каких пределах мужчины, не говоря о женщинах, создать живую, политическую культуру участия, работая по 8, или даже меньше, часов, чтобы удовлетворить основные материальные потребности? Что касается всех моральных указаний, которые были развиты идеалами этого экстраординарного времени, то большинство воззрений, которые они воплощают, очевидно образовано такого рода вопросами. Нельзя понять их возможности и ограничения, не принимая во внимание эти вопросы.

Но в середине течения, ведущего от города к нации, от монастыря к государству, от этики к политике, от общинной собственности — к частной и от мира ремесленников — к индустриальному возникла чарующая комбинация взглядов, часто содержащих лучшие — и худшие из этих социальных антиномий. Я сознательно использовал слово «антиномии», а не «изменения», так как я говорю об очевидно противоречивых сосуществованиях, некоторые из которых полностью вытеснили более ранние из сознания радикальных мыслителей XIX в. На самом деле, мы увидим, что они возродились вновь, сегодня, как в высшей степени модифицированные требования в абсолютно новом синтезе идей под рубрикой социальной экологии. Верно то, что противопоставляя одно другому некоторым радикальным теоретикам приходилось предпочитать что-либо одно во многих случаях. Марксизм, например, явно выбрал нацию, как превосходящую город и государство, как превосходящее самодисциплинированное монашеское общественное благополучие, предложенное, в основном, Андре, чьи мнения часто противоположны «индустриальной деревне» Роберта Оуэна.

Но другие формы радикальной мысли должны были возникнуть и создать синтез во время резкой индустриализации и урбанизации — и дать рост богатству полученных по наследству идей, которое радикалы больше не могли игнорировать. И пришло время проверить это наследство, абстрагировавшись от собственной приверженности, которая

происходит скорее из незначительной фракционной неприязни, чем из серьезных размышлений.

Я обращаюсь к либертарным утопиям и выраженным анархическим идеям, возникшим в XIX в.: традиции, давшей ход идеалам свободы, которые были столь же рациональными, сколь и этическими, и столь же рефлексивными, сколь и порывистыми. Нельзя просто игнорировать блестящие анализы, предложенные Уильямом Годвином в «Справочнике о Социальном Правосудии», кодексе, написанном Пьером Жозефом Прудоном, резких критических работах Михаила Бакунина, реконструкциях Петра Кропоткина, особенно его далеко идущих экологических воззрениях, и в утопических воззрениях Роберта Оуэна и Чарльза Фурье, не лишая их рационального и морального богатства идей, вошедших в их работы из веков надежд и боев за Свободу.

Однако к ним нельзя относиться как к фактической предтече — или, хуже, идеологическим протагонистам Карла Маркса и «научного социализма». Конечно, можно с равным высокомерием отрицать натурализм Аристотеля с позиций философского натурализма Гегеля, или исторические работы Фукидида с позиций исторических работ Чарльза Берда. В большинстве своем, все эти мыслители дополняют друг друга, в самом крайнем случае, они освещают важные проблемы, по поводу которых, они конфликтовали, каждый основываясь на разных социальных условиях в исторической драме, которая еще не завершена.

Курс развития человечества можно разбить на четко определенные и непременно «прогрессивные» стадии не больше, чем историю человеческих идей. Если бы нам надо было вернуться в более децентрализованное общество, Аристотель и Фукидид больше подошли бы для нашего предприятия, так как сохранили мудрость греческого полиса, чем Гегель или Берд, имевшие дело с нациями-государствами. Мы еще должны полностью оценить значение человеческой истории, тропинки, которыми она, должно быть, шла, и выбрать наиболее подходящие для воссоздания общества, основанного на разуме и экологических принципах идея.

Радикальные теоретики и утописты, чьи идеи непосредственно предшествовали Французской Революции, открыли больше ярких идеалов свободы, чем их предшественники в эпоху Просвещения — и они должны были собрать воедино широкий спектр альтернатив пути, по которому последовала история, альтернатив, наивно проигнорированных их социалистическими преемниками.

Оба эти наследства имеют огромное значение для современного радикализма — выразительность и идеалов, и альтернатив, стоящих перед человечеством. Мыслители — анархисты и либертарные утописты, были глубоко чувствительны к выбору, которые мог бы быть сделан для переориентации человеческого общества в рациональном и свободоборческом направлении. Они подняли далеко идущие вопросы, такие как — могут ли община и индивидуальность привести друг друга к гармонии; была ли нация необходимым безусловно, этическим, преемником общины и коммуны; было ли государство неизбежным преемником города и областных конфедераций; должно ли было общинное использование ресурсов быть замещено частным владением; было ли predetermined, что от ремесленного производства товаров и организации сельского хозяйства в небольшом,

соразмерном человеку масштабе с «исторической необходимостью» откажутся в пользу огромных сборочных линий и механизированных систем сельского бизнеса. В конце концов, они подняли вопрос, должна ли была этика направлять управление государством и какова будет судьба политики, если она постарается адаптироваться к централизованным государствам.

Они не видели никаких противоречий между материальным благосостоянием и хорошо управляемым обществом, между существующим равенством и свободой, или между чувственностью, игрой и работой. Они представляли себе общество, где будет возможно изобилие и независимая от половой принадлежности человека политическая культура возникнет, когда рабочая неделя, излишняя продукция и безмерное потребление уменьшатся. Эти вопросы, предвиденные где-то два века назад и возбужденные моральным пылом больше, чем 2-х тысяч лет еретических движений, вроде Иоахимитов, в конце XX в. мстительно всплыли на поверхность. Такие слова, как «предшественники», стали просто бессмысленными с точки зрения общества, живущего под угрозой кризиса, такого как наше собственное, которое должно переоценить целую историю идей и альтернатив, открытых в прошлом. Что явно удивительно в их работе, так это острое чувство альтернатив оскорблению в их время и оскорблению в наше время.

Мы не можем игнорировать то, что отличает теоретиков — анархистов и либертарных утопистов последнего века от их единомышленников в более отдаленном прошлом. Анархические тенденции, как у примитивных христиан, радикальных гностиков, средневекового Братства Свободного духа, Иоахимитов и анабаптистов, видевшие свободу скорее результатом сверхъестественного вмешательства, чем продуктом социальной деятельности. Этот в основе своей пассивно-восприимчивый менталитет, базирующийся на мистическом фундаменте, является ключевым. То, что некоторые долговременные тенденции в анархической традиции, в самом деле действовали в сторону изменения мира, не меняют тот факт, что даже их собственные действия рассматривались как выражение божественного предопределения. В их глазах, действие происходило в результате трансформации божественной воли в человеческую. Это было продуктом социальной алхимии, возможности вследствие сверхъестественного решения, а не человеческой автономии.

«Философский камень» изменения в раннем приближении доверялся всевышнему, а не земле. Свобода должна была «прийти», так сказать, от сверхчеловеческих сил, будь то «второе пришествие» Христа или проповеди нового мессии. Вообще, согласно гностическому мышлению, всегда была элита «духовных», свободных от зла, или лидеров, благословленных моральным совершенством. История, очевидно, была также часами, по Иоахимитам, — она тикает в форме метафизического времени, пока грехи мира не становятся столь невыносимыми, что активизируют божество, которое больше не отрекается от своего творения, также как от страданий бедных, обездоленных и угнетенных.

Ренессанс, Просвещение и, сверх того, XIX в., радикально изменили это наивное социальное решение. «Эра Революций», если мы верно характеризуем период от конца 1770-х до середины XX в., изгнал ожидание свободы от сверхъестественных сил и пассивно-

воспринимающую позицию угнетенных с ее исторической арены. Угнетенные должны были действовать, если хотели освободиться. Они волевым усилием должны были создавать свою собственную историю, мысль, которую Жан-Жак Руссо, несмотря на все его провалы, добавил к истории радикальных идей и за что он заслуживает бессмертия. Угнетенные должны были рассуждать. Они не могли обратиться ни к какой силе, кроме своего рассудка. Комбинация рассудка и желания, мысли и действия, размышления и вмешательства, изменили весь ландшафт радикализма, лишив его мифических, религиозных и интуитивных качеств, которые, к сожалению, начинают возвращаться сегодня в обессиленном, прибегающем к психотерапии мире.

Радикализм «Эры Революций», однако, пошел дальше. Иоахимитская обработка истории движется, в отличие от марксистской, к барабанному бою неумолимых «последних дней», к концу, к гегельянскому абсолюту, где все, что должно было случиться, в каком-то смысле, все, что разворачивалось, следовало указаниям «незримой руки», будь это Бог, Дух и «коварство рассудка» (говоря словами Гегеля), или экономический интерес, однако этот интерес был скрыт от тех, на кого он оказывал влияние. Не было никаких реальных альтернатив тому, что было, есть и даже будет — как показали абсурдные споры о «неизбежности социализма» поколение или два назад.

Значение, которое анархические и либертарные утописты придавали выбору в истории должно было привести к созданию радикально новой отправной точки по сравнению с телеологическими воззрениями религиозного и, позже, «научного социализма». По большей части это значение объясняет внимание, которое анархисты и либертарные утописты XIX в. должны были уделять индивидуальной автономии, способности индивида делать выбор, основанный на разумных и этических суждениях. Это мнение определенно отличается от традиций свободы, с которыми анархические взгляды на индивидуальность ассоциировались у оппонентов, особенно марксистов. Либерализм предлагает индивиду очень малое количество «свободы», если быть точным, но то, как его сжала «невидимая рука» конкурентного рынка, не относится к способности свободных индивидов действовать в соответствии с этическими решениями. «Свободный предприниматель», на котором либерализм моделировал свой образ индивидуальной автономии, был фактически полностью загнан в ловушку рыночного сообщества, каким бы «освобожденным» он ни казался с точки зрения средневекового мира гильдий и религиозных обязательств. Он стал игрушкой «высокого закона» рыночных взаимоотношений, основанных на соперничающих эго, каждое из которых преследует свои эгоистические интересы в формации общего социального интереса.

Анархизм и либертарные утописты никогда не рассматривали свободного индивида в таком свете. Индивид должен был быть свободным, чтобы функционировать как этическое существо, согласно анархическим теоретикам — не как узкий эгоист — в том, чтобы совершать разумные, бескорыстные выборы между рациональными и иррациональными альтернативами в истории. Марксистская ложь о том, что анархизм является продуктом либерального или буржуазного «индивидуализма», коренится в идеологиях, которые являются буржуазными по своей сути, например, в идеологиях, основанных на мифах о «невидимой руке» (либерализм), Духе (гегельянство) и экономическом детерминизме (марксизм). Упор, который анархист и либертарный утопист делает на индивидуальную

свободу, значил освобождение самой истории от внеисторического предопределения и подчеркивал важность этики при выборе. Индивид действительно свободен и действительно достигает индивидуальности, когда он или она управляемы разумным, гуманным и высоко продуманным понятием социального и общинного блага.

В конечном итоге, анархическое видение нового мира, особенно либертарные утопии предполагают, что общество всегда может быть переделано. Действительно, утопия, по определению — это мир, каким он должен был бы быть согласно канонам разума, в отличие от мира, каковым он является, согласно слепым, бездумным взаимодействиям непонятных сил. Анархическая традиция XIX в. менее графическая и прорисованная, чем у утопистов, расписывавших полотно новых и детальных образов, продумывала свои теории не метафизической историей. Мир всегда создавался посредством реальных людей из плоти и крови, сталкивавшимися с реальным выбором в поворотных пунктах истории. И он мог воссоздаваться по испытанным альтернативным линиям, с которыми люди сталкивались в прошлом.

Действительно, большая часть анархических соответствий с историей человечества, не теологической, не мистической традиций — не «примитивная» тоска по прошлому, как нас уверяли марксистские историки вроде Гобсбауна, но выяснение возможностей прошлого, оставшихся невоплощенными, таких, как важность общины, конфедерации, самоуправления, экономики и нового равновесия между человечеством и природой. Популярное предписание Маркса мертвым хоронить своих мертвецов бессмысленно, каким-бы благонамеренным оно ни было, в то время, как настоящее пытается пародировать прошлое. Только живые могут хоронить мертвых, и они могут это сделать, только если поймут, что мертво, а что еще живо; что на самом деле имеет решающее значение на усеянных телами полях сражений истории.

В этом заключается сила интереса Уильяма Годвина к индивидуальной автономии, к этической личности, чья мысль высвобождена от груза сверхъестественных сил и всех форм доминирования, включающими как божества, так и государственных деятелей, как власть обычая, так и власть государства. В этом же заключается сила интереса Пьера-Жозефа Прудона к муниципализму и конфедерализму как принципам организации общества, на деле, как пути жизни, свобода которых сдерживается как национальным государством, так и разрушительной ролью собственности. В этом же заключается повышенное внимание Михаила Бакунина к народной стихийности и трансформирующей роли революционного акта к делу как выражению слова, скованного принуждением, к компромиссу и парламентарному кретинизму. В этом же, наконец, заключается и сила экологических взглядов Петра Кропоткина, его практическая работа с человеческой размерностью, децентрализацией и гармонизацией человечества с природой, отличающихся от взрывного роста урбанизации и централизации.

У меня будет возможность исследовать и вновь подтвердить идеи этих замечательных, но мало оцененных мыслителей в контексте проблем, с которыми мы сегодня сталкиваемся и необходимостью в экологическом обществе. А сейчас, позвольте мне подождать с исследованием проблемы освобождения иного рода — освобождением тела в форме новой чувственности и человеческого духа в форме экологической чувствительности. Эти

проблемы редко фигурируют в большинстве дискуссий о социальном обновлении, несмотря на то, что они занимают видное место в утопическом мышлении.

Чувство полной *jou de vivre* — радости жизни, тесно сочетается с анархической традицией, вопреки бесплодным заплатам аскетизма, всплывающим посреди него. Утверждение Эммы Голдман: «Если я не могу танцевать на вашей революции, я не хочу ее!» — по своему характеру типично анархично. Существует красочная традиция, уходящая в века, к ремесленным и даже явно крестьянским анархистам, требовавшим столь многого для свободы чувств, как для свободы своих общин. Офиты, как отголосок античности, перечитывали библейские Писания, чтобы узнать ключ к спасению; змея и Ева, посредники свободы; экстатическое освобождение плоти, средство для полного выражения души. Собратья Свободного Духа, движение, пережившее много разных наименований средневековой Европы, отрицали поклонение Экклезиаста самоотречению и прославляли свое видение христианства как миссии полной распущенности, также как социальной свободы. В повести Рабле «Телемское Аббатство», афоризм: «Делай, как перед смертью!» — убрал все ограничения для членов своего веселого порядка, которые свободно могли обедать, любить и культивировать все телесные и умственные удовольствия, какие они выберут.

Технические ограничения прошлых эр, тот факт, что удовольствие с трудом можно отличить от паразитизма в требовательном мире тяжелого труда, сотворили все эти движения и утопические элиты. То, что Братство Свободного Духа украло у богатых, богатые, в свою очередь, взяли у бедных. То, чем члены «Телемского Аббатства» наслаждались как предметом права, было экспроприировано из труда строителей, сельскохозяйственных работников, поваров и грумов, которые на них трудились. Природа не была щедра, она была присвоена, за исключением нескольких, обычно благоприятных районов мира. Высвобождение чувств зачастую считалось бедными и их революционными пророками, привилегией правящего класса, хотя оно было куда больше распространено в деревнях и маленьких городишках, чем нам позволяли думать. И даже у угнетенных были свои мечты и утопические удовольствия, в видениях которых природа была действительно щедрой и реки были наполнены молоком и медом. Но всегда эта чудесная раздача была результатом дара изобилия, полученного в форме «обещанной земли» от других существ, будь это божества или равные раздражительные демоны, но не технология и новые, более равные условия работы и распределения.

Величайшие утописты XIX в. совершают радикальное изменение этой традиционной смеси перспектив, и в этом привлекают наше внимание. Ранние индустриальные деревни Роберта Оуэна, сочетавшие в себе наиболее развитые технологии того времени с сельским хозяйством в соизмеримых человеку общинах, структурированных вокруг технологических открытий, сделанных Индустриальной Революцией. Щедрая или нет «первая природа», экономически продуктивна только «вторая природа», или человеческое общество. Человечество создает собственную социальную утопию, не дожидаясь доставки мессии от сверхчеловеческих существ.

И делало оно это с помощью своей собственной технологичной изобретательности, силами кооперации и социальным воображением. Технологический утопизм развивал собственную

жизнь, если быть точным, кульминацией которой в нашем веке стали технократически управляемый мир Г.Уэллса, а направляла это развитие «Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона, написанная веками раньше, набросок научной утопии XVI в.. Утопия Уильяма Морриса, с другой стороны, была более ремесленной и тоскующе средневековой, хотя по сути либертарианской. Его «Вести Ниоткуда» опрокидывают капитализм и воссоздают общину Средних Веков с ее гордостью ремесленничества, ее соразмерностью человеку и кооперативными ценностями. Индустрия, в основном, идет за борт вместе с властью, а качественная продукция компенсирует все достижения, созданные массовой мануфактурой поддельных товаров.

Моррис в этом отношении в своей утопии романтически оглядывается на мир, который ушел навсегда, но не тот, который отсутствует в уроках в его, так и нашего времени. Качество продукции и художественность ремесленника все еще остаются для нас стандартом высокого достоинства и средством сохранения товара в поколениях, который не является экономикой «на выброс», чьи продукты преходящи и оскорбляют любой канон хорошего вкуса. Ценности Морриса чисто экологические. Они предлагают человеческую размерность, интеграцию сельского хозяйства и ремесла, долговечную продукцию, действительно, истинно художественные работы и неиерархическое общество,

Утопист, который объявил эти, кажущиеся противоположными традиции — чувственность с разумом, производства долговечных товаров с индустрией, веру в щедрую природу с человеческой деятельностью, игру с работой — не был ни социалистом, ни праздным мечтателем, скажем, Чарльз Фурье, превративший (как он считал) фантазию в науку и ньютоновские модели упорядоченного мира в космологическую фантазию. С точки зрения целей нашей дискуссии не важно исследовать чувство миссии Фурье и глубину его социальных принципов. Он не был не только социалистом, он не был поборником равноправия. Ему можно возразить, что в своих работах он противоречив, у него много предрассудков и его попытка претворить свою систему «пылкого общения» в математическую полностью провалилась, и чтобы заручиться поддержкой сильных и богатых для создания своих идеальных фаланстерий — огромных дворцов, которые могли вместить как минимум 1623 человек, обладающих взаимодополняющими склонностями, из которых были бы созданы эмоционально сбалансированные общины. Не стоит и говорить, что его фаланстерии должны были быть сколь возможно самодостаточными, с мастерскими, фермерскими землями, окружающими их резиденциями, образовательными центрами и бальными залами, соединенными друг с другом крытыми галереями, чтобы защитить обитателей от неприветливой погоды и обеспечить им легкий доступ друг к другу.

Что важно в фаланстере Фурье, это не ее структурные принципы, но принципы, управляющие ее образом жизни, многие из которых были сформулированы в противовес монотонности индустриальной работы, пуританским ценностям того времени, бремени нищеты, гнетущему как чувства, так и тело. Таким образом, сексуальная свобода должна была вымывать традиционные семейные ограничения и филистерские условности. Бог управляет вселенной привлечением, а не силой. Это была новая точка зрения, конечно, социально мятежная. Правило заключается в самоудовлетворении, а не подчинении властям. Ответ индустриальной дисциплине — ежедневное повторение работы, перемешанное с личными наслаждениями тела и ума, первоклассный стол, чтобы усладить

вкус, галерея самых фантастических предложений по облегчению жизни и самое важное — вера в то, что утомительную работу можно превратить в игру добавлением привлекательности, праздничности и компанией взаимодополняющих страстных натур сотрудников. Фурье таким образом старался изгладить требования «области необходимого», державшие всех в рабстве труда, и заменить их обманной «областью свободы», делавшей даже тяжелую работу желанным удовольствием.

«Гармоничный мир», который предвидел Фурье, базирующийся скорее на привлекательности, а не насилии, стал социальной программой — конечно, для его последователей, которые придали ему явно анархический характер после его смерти. По мнению Фурье, между человеческими искусственными подделками и щедростью природы противоречия не было также как между телом и разумом, игрой и работой, свободой и порядком, гармонией и разнообразием. До сих пор это были мятежные интуиции, которые должна была проработать натуралистическая версия диалектики. Записки Фурье приходится на те же время, если не на место с «индустриальной деревней» Роберта Оуэна, в которой реально комбинировались фабрики и цеха с фермами в составляющих единое целое общинах, представление, которое сформировало прототип для идеи свободной общины Кропоткина.

Между заключительными годами Французской Революции и серединой XIX в. идеалы свободы достигли твердо натуралистической, технологически жизнеспособной и твердой материальной базы. Здесь также имел место примечательный поворотный пункт истории, когда человечество каким бы то ни было действием должно было отклониться от тропинки, ориентированной на рынок и на выгоду экспансии на путь, ведущий к общине и к экологически-ориентированной гармонии — гармонии между человеком и человеком, которая могла быть спроектирована добродетелью новой разумности в гармонию между человеком и природой. Тем более, что в отличие от второй половины XIX в., когда общество поглотил новый уровень индустриального развития, полностью переделывавшего естественный мир, превращая его в синтетический, первая половина века была наполнена обещанием нового единства между обществом и природой и кооперативного благополучия, которое удовлетворит самые сильные импульсы к свободе. То, что этого не случилось, не в малой степени обязано размерам, в которых буржуазный дух охватил Евро-Американское смешанное общество прошлого века — и охватил даже революционный проект перестройки общества, нашедший такое богатое выражение у утопистов, мечтательных социалистах и анархистах, следовавших по следам Французской Революции.

Революционный проект приобрел богатое этическое наследие, обязательство примирить двойственность рассудка, тела и общества, которая противопоставляла рассудок чувственности, работу — игре, город — деревне и человечество — природе. Утопическая и анархическая мысль, в лучшем случае, ясно видала эти противоречия и старалась преодолеть их идеалом свободы, основывавшемся на дополнении, неделимом минимумом и равенством неравных. Противоречия рассматривались как признак того, что общество погрязло во «зле», как «цивилизация», используя слова Фурье, которая повернулась против человечества и культуры в иррациональном направлении, которым человечество следовало. Разум, сила которого в том, что его можно использовать спекулятивно, минуя существующее положения дел, становился грубым рационализмом,

основанном на эксплуатации труда и природных ресурсов. Наука в своем исследовательском зондировании реальности и лежащего в ее основе порядка превращалась в культ сциентизма, который был немногим больше, чем инструментальная инженерия контроля над другими людьми и природой. Технология, с ее обещанием улучшения труда, превращалась в технократический ансамбль средств эксплуатации человеческого и нечеловеческого мира.

Анархические теоретики и либертарные утописты, несмотря на их понятную веру в разум, науку и технику, могли бы быть творческой силой в перестройке общества, заявляя коллективный протест против превращения этих сил в чисто инструментальные. Они были точно осведомлены, как мы можем теперь видеть с позиции нашего собственного исторического недомогания, о быстрых переменах, через которые шел наш век. Их горячие требования немедленного изменения в сторону свободы были пронизаны чувством беспокойства за то, что общество в целом столкнулось с «обуржуазиванием», используя слова Бакунина обозначения предмета его провидческих опасений и фатализма, давившего на него в последние годы жизни.

В противоположность филистерским утверждениям Жерара Бренана и Гобсбауна, анархическое ударение на «пропаганде смерти» не было примитивным актом насилия и катарсиса перед лицом народной пассивности к ужасам индустриального капитализма. Они были, по большей части продуктом отчаянного понимания того факта, что исторический момент в социальном развитии упускается, и его утрата может привести в будущем к возникновению безмерных препятствий для реализации революционного проекта. Пропитанные этическими и фантастическими концепциями, они верно видели свое время как требующее немедленного человеческого освобождения, а не как одну из многих «стадий» в длинной истории человеческой эволюции по направлению к свободе с ее бесконечными «предусловиями» и технологическими «субструктурами».

Чего не увидели анархические теоретики и либертарные утописты, это что сами идеалы свободы сталкивались с «обуржуазиванием». Никто, даже сам Маркс, игравшей столь большую роль в распространении этой инфекции, не предвидел, что попытка переделать проект освобождения в «науку» под рубрикой «научный социализм», приведет к еще более «унылой науке», чем экономика; лишит ее этической сердцевины, фантастического духа и экологической сущности. Не менее примечательно то, что «научный социализм» Маркса должен быть развиваться в паре со зловещим буржуазным уничтожением объективных, также как и идеологических предпосылок революционного проекта посредством обоснования поглощения децентрализованных единиц централизованным государством, конфедералистских идей шовинистскими нациями, и превращения соразмерных человеку технологий во всепоглощающие системы массового производства.