

Глава 4. Условия

- Вступление
- Анархические принципы организации общества
- Эксперименты индивидуалистов с конституцией
- Коммунистические конституции
- Утопии
- Долговечные утопии
- Краткосрочные утопии
- Демократия
- Демократический коммунизм
- Консенсус
- Обусловленная анархия

Вступление

Было бы странно, если бы деколонизацию или феминизацию определяли как необходимые условия анархии, хотя такие требования в наше время можно часто услышать. Условие — понятие слишком строгое, чреватое закреплением отношений таким образом, что большинство анархистов сочло бы это противоречащим принципам самого анархизма. Однако возможно и более свободное использование этого термина: у многих анархистов есть определенный минимальный набор правил и принципов для осуществления взаимодействий, например манифесты или стратегия безопасных пространств. Некоторые анархисты разрабатывают и более сложные системы правил для предлагаемых ими альтернатив.

В этой главе я проанализирую анархические нормы, принципы и правила межличностного и межгруппового взаимодействия и покажу, как анархисты, разделившись на два лагеря — индивидуалистов и коммунистов, — представляли себе функционирование анархических обществ. Мы рассмотрим анархические утопии и анархические концепции демократии.

Анархические принципы организации общества

В 1909 году Макс Неттлау, которого считают первым видным историком анархизма, обнаружил написанную в 1860 году ботаником и экономистом Полем Эмилем де Пюидом статью «Панархия» (Panarchie). Порядок, при котором все подчиняется правилам одной политической системы, описан в ней как сугубо враждебный человеческой свободе. Под «политической системой» де Пюид подразумевал не партии или фракции, борющиеся за контроль над законодательной властью, а основополагающие принципы управления. По его мнению, независимо от того, сформировано ли правительство «по решению большинства или иным образом», существующие ограничения выбора так или иначе носят директивный характер. Если не считать эмиграции, инакомыслящие не имели возможности выражать недовольство системами правления, которым отдавало предпочтение большинство. Самому большинству тоже фактически было отказано в выборе после установления определенной системы — получая какие-то выгоды, это большинство было вынуждено принимать ее явно или с молчаливой покорностью.

Будучи либералом свободного рынка и сторонником невмешательства в экономику, де Пюид, по словам Неттлау, пытался распространить принципы свободной рыночной экономики и на политическую сферу. Свобода, к которой стремился де Пюид, означала «свободу быть или не быть свободным по собственному выбору». Его предложение было «панархическим», что означало право каждого человека самому «выбирать политическую систему общества, в котором тот хочет жить».

Как работает панархия? Главным принципом была детерриториализация[12] власти. Правительство или общественная организация (этому термину Неттлау отдавал предпочтение) создается на основе согласия, а не директивно. За основу им была взята действующая модель ЗАГСов (бюро записи актов гражданского состояния):

“В каждом муниципальном образовании открывается свое бюро для регистрации политического участия граждан в той или иной системе власти. Взрослые граждане добровольно вносят себя в списки сторонников монархии, республики и т.д.

С этого момента другие системы власти их никак не касаются. Каждая система организуется сама по себе, имеет своих представителей, законы, судей, налоги, независимо от количества подобных организаций, сосуществующих рядом друг с другом.

Для урегулирования разногласий, которые могут возникнуть между этими организациями, как и между поддерживающими их гражданами, будет достаточно арбитражных судов»[251].

Это может показаться странным, но де Пюид был готов включить анархию в свой набор политических систем. Дело в том, что к федералистским предложениям Прудона он относился столь же критически, как и к различным этатистским вариантам республиканцев, либералов и монархистов. По его мнению, анархисты выпадали за рамки плюралистического панархистского поля, поскольку набор их политических моделей был ограничен. Анархия в его представлении предлагала такой же узкий выбор, как и монархия, и республика. В отличие от анархистов, панархисты признавали весь спектр моделей управления с целью удовлетворить существующий у политических потребителей спрос.

С точки зрения анархистов, де Пюид напрасно отождествлял правительство с государством. Он либо неправильно понял, либо ошибочно отверг анархическую идею о фундаментальном различии между этатизмом и анархией. Де Пюид поместил анархию и этатистские формы правления в единый спектр, в то время как анархистские классификации систем правления подразумевали фундаментальное разделение на монархические, республиканские и либеральные. Безусловно, это также означало, что у анархистов было меньше вариантов для выбора, чем предлагал де Пюид. Они явно не могли одобрить формы правления, узаконивающие неравномерное распределение власти, эксплуатацию и доминирование. Однако, помимо этого, основного, пункта, не существовало единого представления об анархических принципах организации общества. Анархисты расходились во мнениях о том, какого рода власть необходимо ограничивать и как реализовывать эти ограничения наиболее эффективно, чтобы защитить анархические принципы.

Некоторые анархисты утверждали, что конституционную основу анархии разработать в принципе невозможно. К их числу относился Эмиль Арман, сторонник свободной любви и пропагандист антимилитаризма. Описывая жизнь как эксперимент, он утверждал, что анархисты должны стремиться прожить ее «неизменно... вне закона, морали или обычаев». Жизнь как эксперимент «рвет все программы в клочья, попирает право собственности, выбивает окна и покидает башню из слоновой кости[13]. Будучи скиталицей, она уходит из города Общепризнанных Фактов через ворота Страшного суда в поисках приключений за его стенами, открытая для неизвестного»[252]. Единственное правило, которое допускалось, — это отсутствие любых правил. На самом деле политика Армана была более многогранной. Он объединил свое восторженное представление об эксперименте с концепцией самоорганизации и ожидал от экспериментаторов спонтанных коллективных действий:

“ «Индивидуалист знает, что отношения и соглашения между людьми должны устанавливаться в добровольном порядке; договоренности и контракты — иметь определенную цель, конкретный срок и не являться обязательными; они всегда должны предусматривать возможность расторжения; не будет существовать пункта или статьи соглашения или

договора, которые не взвешиваются и не обсуждаются перед достижением согласия; односторонний договор, обязывающий кого-либо выполнить обязательство, не принятое им лично и сознательно, будет невозможен. Индивидуалист знает, что ни одно экономическое, политическое или религиозное большинство, ни одна социальная группа не сможет заставить меньшинство или одного человека против его воли подчиниться решениям или постановлениям большинства»[253].

Ответ Армана говорит о глубоком и давнем предубеждении анархической мысли против конституции. Однако его неприятие планов, сформулированных другими анархистами, было обусловлено отказом признавать то, что правила, заложенные им самим в умы его «экспериментаторов», обладали конституционным статусом. Хотя анархисты в основном неохотно используют язык конституционализма для анализа своих предложений, те, кто менее щепетилен в отношении нормотворчества, утверждают, что более детальная спецификация анархических социальных отношений, возможно даже выходящая за рамки человеческого общества, одновременно и необходима, и желательна.

Столкнувшись с вопросом о том, какие формы социальной организации наилучшим образом подходят для реализации анархических принципов, анархисты разработали конституционные модели двух основных типов: индивидуалистического (конституции, предложенные Давидом Андраде и Виктором Ярросом) и коммунистического (конституции платформистов и испанских анархистов).

Эксперименты индивидуалистов с конституцией

«Анархистский план действий»

Давид Андраде был видным деятелем Мельбурнского клуба анархистов, действовавшего с 1880-х годов. Об идеях Бакунина и Прудона он узнал из журналов Liberty Бенджамина Такера и Lucifer, the Light-bearer Моисея Хармана. Это были одни из самых известных анархо-индивидуалистских изданий в Америке; Lucifer стали особенно ценить после того, как Харман осмелился обсуждать тему супружеского секса и изнасилований в браке, за что подвергся судебному преследованию на основании закона Комстока, внедрившего в стране цензуру. Андраде разделял мнение Такера о законе и правительстве, хотя его убеждения относительно капитала и прибыли отличались меньшей гибкостью. Как и Такер, он считал себя индивидуалистом и социалистом. С точки зрения Андраде, анархо-индивидуализм не противоречил социализму, а представлял собой всего лишь его некоммунистическую версию[254].

В 1888 году Андраде опубликовал свою конституцию под названием «Анархистский план действий» (An Anarchist Plan of Campaign)[255]. В своей работе, целью которой было содействие распространению анархических социальных принципов в Австралии и за ее пределами, он обращался к трудящимся всего мира. Идея Андраде заключалась в том, что рабочие должны создавать кооперативы для закупки товаров оптом и управлять анархической экономикой, продавая эти товары населению в рамках капиталистической государственной системы. Кооперативы создадут собственный капитал, будут покупать землю, открывать собственные фабрики и магазины и строить жилые дома. Расширение движения в дальнейшем будет зависеть как от экономического успеха предприятий, так и от прочности их политических договоренностей.

Основное внимание Андраде уделил обеспечению экономического равенства или, как он выразился во вступлении, «улучшению нашего печального положения», указав «способ избавления от... невыносимого рабства». Конституция разрабатывалась с целью ограничения власти, и более всего Андраде желал сократить возможности извлечения индивидуальной прибыли властью имущими посредством эксплуатации труда: «Получение прибыли — это первая из всех форм эксплуатации, что должен понимать каждый рабочий». Таким образом, эта конституция представляла собой соглашение между рабочими на

создание объединения равноправных кооператоров. Вместе с тем в ней присутствует мощный позитивный, воодушевляющий аспект. План должен был гарантировать, что «трудящиеся не останутся лишенными прав рабами, конкурирующими на капиталистическом рынке труда за рабочие места, а станут свободными людьми, у которых есть своя собственность и капитал и которые трудоустраивают себя сами».

Содержащий 13 статей образец конституции Андраде был краток и прост. Никаких преамбул, никакого пафоса. Формулировки были четкими и ясными. Эгалитарные нормы конституции закреплялись на уровне институтов и правил регулирования. Кроме того, по замыслу Андраде, она должна была решить две ожидаемые проблемы: первой была необходимость соблюдения «существующего государственного права» и «подчинения нормам и ограничениям тех самых законов и правовых институтов, которые мы стремимся отменить»; другая заключалась в том, чтобы защитить кооператив от «интриг махинаторов» и внутреннего коллапса.

Андраде предложил ряд мер для предотвращения самой возможности подобных исходов. Конституция гарантировала всем членам доступ к коллективной собственности, «совершенно безвозмездно, без взимания арендной платы за ее использование». Каждый участник должен был стать равноправным дольщиком кооператива, насколько разрешал закон, и «получать равное вознаграждение на повременной основе за все оказанные услуги». Для ведения хозяйственной деятельности независимо от государства и защиты от накопления частного капитала предусматривалась выдача трудовых билетов. Также была закреплена и приверженность равенству: «В целях защиты от любого возможного нарушения этого принципа необходимо включить основополагающее условие, что конституция может быть изменена только при единогласном решении членов кооператива». Чтобы изменить правила совместной деятельности, спекулянтам, вступившим в кооператив с целью эксплуатации, пришлось бы заручиться поддержкой всех членов. План предусматривал право в любое время выйти из кооператива, но его действующие члены были обязаны соблюдать принятые условия. Любой нарушивший соглашение исключался из состава без возможности возвращения большинством голосов.

В «План действий» была включена большая часть предложенных Андраде правил. Его принципиальная позиция — «людям не нужны правители» — подразумевала, что благодаря неконституционным правилам люди сами смогут определять, как они хотят жить в рамках кооператива. В то же время было важно ввести регулирующие принципы деятельности кооперативов. Андраде видел их в создании общего банка, который устранил бы зависимость кооперативов от «привилегированных банкиров» и поддержал бы займы на расширение, в частности на жилищное строительство. Он также рекомендовал кооперативам выпускать собственные «журналы и общедоступную литературу» в целях «просвещения общественности в отношении принципов и методов кооперации» и для противодействия лжи, распространяемой в капиталистической прессе. Слаженное управление этими учреждениями требовало дополнительных сводов правил. Кооперация нуждалась в координации и администрировании. План содержал правила, касающиеся назначения руководителей и проведения производственных собраний. Кроме того, Андраде наделил руководителей правом вводить подзаконные акты для повседневного управления работой кооператива (учет рабочего времени, бухгалтерский учет и распределение через

склады производимых товаров), если таковые не противоречили конституции.

Андраде надеялся, что экономическая независимость, достигнутая кооперативом благодаря сотрудничеству, будет способствовать росту и политической независимости. Например, конституция гарантировала «отсутствие неравенства или иных различий по признаку пола». Андраде добавлял, что навыки сотрудничества будут порождать новые нормы, обогащая и улучшая качество межличностных отношений. Таким образом, конституционный «План действий» должен был способствовать культурным изменениям. Если женщина станет «равной мужчине», то «исчезнет ее жалкая зависимость от него, она будет властвовать над своим телом, разумом и эмоциями вместо того, чтобы быть собственностью мужа и подчиняться всем правильным или неправильным решениям, которые он ей навязывает». После освобождения от «супружеской кабалы» женщины станут счастливее и здоровее, рождая таких же счастливых и здоровых детей. «Вся нация станет здоровее, счастливее и свободнее; а нынешнее жалкое, хилое, злобное, безнравственное поколение уступит дорогу таким возвышенным и благородным людям, которых мир до сей поры не видел». Более того, Андраде утверждал, что по мере расширения свободы преступность уйдет в прошлое. «Миллионы тружеников... стонавших в нищете под игом закона, власти, грабителей и преступников, обретут новую жизнь, выйдя на свет свободы». Совершенно очевидно, что Андраде был оптимистом, однако надежды его были небезграничны: преступность, искорененная кооперацией, давала преимущество лишь лентяям, пожинаям плоды чужого труда, а описанная им анархическая свобода была основана на уважении анархистских правил и святости конституции.

Конституция Бостонского клуба анархистов

Прежде чем Виктор Яррос под влиянием Бенджамина Такера встал под знамена индивидуализма, развитие его политической карьеры как коммуниста шло весьма нетрадиционно. Он родился в Киеве в 1865 году и в 1880-х годах прибыл в Америку, будучи уже опытным активистом. Там он стал одним из ведущих авторов журнала Такера Liberty, а в конце жизни — социал-демократом, убежденным в том, что важную роль в достижении равенства призвано сыграть все-таки государство²⁵⁶. Тем не менее в 1887 году, через шесть лет после основания Такером Liberty, Яррос выступил с речью на первом заседании Бостонского клуба анархистов. Позже его речь была издана под заголовком «Анархизм, его цели и методы» (Anarchism: Its Aims and Methods) и включала в себя официальную, принятую Клубом конституцию.

Центральной темой объемной преамбулы была «отмена любой власти, навязанной человеку человеком», и она же красной нитью проходила через весь остальной текст. Поддерживая мнение Прудона о том, что «свобода есть мать, а не дочь порядка», он провозгласил власть «отцом всего социального зла». Обильно цитируя первый номер журнала Liberty, он утверждал, что «главной битвой» анархистов является битва с государством, «которое обесценивает мужчин», «бесчестит женщин... развращает детей... попирает любовь...

душит мысль... монополизирует землю... ограничивает веру... запрещает обмен», «дает праздному капиталу силу приумножения и позволяет ему посредством процентов, арендной платы и прибыли отнимать у рабочего класса плоды его труда». Отмена государственной власти также была закреплена во второй статье конституции. По сути, для Ярроса это и являлось «определением термина "анархия"»; оно представляло собой «центральное утверждение, лежащее в основе нашей философии и системы мышления». Пытаясь найти позитивный термин для его описания, Яррос остановился на «индивидуальном суверенитете, или эгоизме». Говоря современным языком, это был либертарианский антикапиталистический взгляд[257].

Как и Андраде, Яррос включил в конституцию 13 статей. За исключением статьи 2, все они касались внутренней организации Клуба и проведения его совещаний. Членом Клуба мог стать любой подписавший конституцию. Все члены наделялись равным правом голоса. Членские взносы не взимались: члены Клуба ежемесячно вносили пожертвования на покрытие организационных расходов, если «позволяли обстоятельства». На каждом ежемесячном заседании большинством голосов избирался председатель. Единственным «постоянным должностным лицом» был секретарь-казначей. Эта должность также была выборной, и занимать ее можно было в течение года. Председатель обладал широкими полномочиями. В соответствии со статьей 5 он наделялся правом «руководить... всеми заседаниями Клуба, как открытыми, так и закрытыми», проводившимися между регулярными ежемесячными собраниями. В статье 9 указывалось, что «руководство каждым заседанием возлагается исключительно на председателя и его решения обжалованию не подлежат». Учитывая возможные злоупотребления, Яррос принял меры к тому, чтобы исполнение этих полномочий подвергалось проверкам. Десять членов Клуба могли потребовать от секретаря-казначея созыва специального рабочего совещания, а статьей 10 предусматривалось, что председатель может быть смещен с должности 75%-ным большинством голосов. Яррос ограничил также полномочия секретаря-казначея, однако контроль над его деятельностью был слабее: не только остались неуказанными «обязанности... возложенные на это должностное лицо», но также снять или заменить занимающего эту должность человека члены Клуба имели право только при условии, что «каждый член Клуба будет уведомлен секретарем-казначеем о поступлении такого предложения еще до начала заседания». Члены Клуба могли выйти из его состава в любое время, однако были обязаны делать это в официальном порядке, путем письменного уведомления секретаря-казначея. Все решения по основной деятельности и по отстранению секретаря-казначея принимались простым большинством голосов. Несогласные имели право требовать, чтобы их мнение было занесено в протокол. В особых случаях изменения в конституции подлежали единогласному одобрению. Предложения об изменении конституции могли обсуждаться только на регулярных заседаниях, и, хотя они могли быть вынесены на специальные заседания, требовалось письменное уведомление об этом секретарем-казначеем членов Клуба. Никакие поправки не могли быть «предложены дважды в течение трех месяцев»[258].

Яррос включил два объемных комментария, поясняющих полномочия председателя и использование большинства голосов. Хотя, по его мнению, разница между принципами анархии и власти была «слишком очевидной и явственной, чтобы ее не понимать и не признавать», наличие этих комментариев говорит о том, что он допускал возможность

некоторой путаницы между изложенной в преамбуле антиправительственной позицией и предлагаемыми положениями конституции.

Затруднения устранялись путем обращения к принципу добровольности. Для этого Яррос изучил опыт другого выдающегося индивидуалиста, аболициониста Стивена Перла Эндрюса, который на примере светского салонного общения продемонстрировал оптимальный тип социального взаимодействия. В раскованной атмосфере нарядного салона «полностью признается индивидуальность каждого. Взаимодействие... происходит в условиях абсолютной свободы. Разговоры ведутся непрерывно и отличаются вовлеченностью и разнообразием. Люди, согласно интересам, объединяются в группы... которые то и дело распадаются и образуются вновь под действием едва уловимого и всеохватного влияния». Здесь царят свобода и равенство. Любые «законы этикета... есть всего лишь предложения принципов, которые принимаются и оцениваются» каждым человеком в отдельности. Такой формат Эндрюс противопоставлял «официальному собранию». Здесь каждому на выступление отводится время, «установленное законом», позиции участников «точно регламентируются», а темы для обсуждения, «стиль речи и сопровождающие ее жесты тщательно определены»[259]. Регламентированный законом салон представлял собой пример недопустимого рабства.

Аналогию Эндрюса Яррос применил к отношениям между анархией и государством. Государство было особым видом законодательно закрепленной организации, «военным институтом», построенным на агрессии, и классовым институтом, порождавшим неравенство через привилегии и различия. Правительство «настраивало людей против людей и классы против классов своим фаворитизмом... и предоставлением особых возможностей», а также применяло силу, чтобы добиться подчинения этим условиям. Однако анархисты отказывались соглашаться со злоупотреблениями правительства.

Как и панархисты де Пюида, Яррос утверждал, что у анархистов нет намерения принуждать правительственных деятелей к отказу от предпочитаемого ими порядка в пользу анархии. Но, в отличие от панархистов, он характеризовал правительство как монополию и полагал, что государство уничтожает альтернативные формы правления. Поскольку государство представляло собой тиранию, он также утверждал, что анархисты вправе использовать любые необходимые средства сопротивления. Хотя Яррос считал словесную пропаганду более эффективным методом, чем импульсивные революционные действия, но вместе с тем придерживался мнения, что на войне все средства хороши. Отдавая дань Иоганну Мосту, одному из самых известных сторонников пропаганды действием из числа анархо-коммунистов, он призывал анархистов изучать науку революционной войны для обеспечения собственной безопасности.

Популярный аргумент о том, что власть большинства есть то же самое, что и управление на основе согласия, не сумел произвести впечатления на Ярроса. Демократия, возможно, и представлялась ему «наименее возмутительной формой правления», однако он не признавал, что решение одного человека может быть законно отменено на основании решения большинства. Если А и В не имеют «законной власти» над С, действуя по отдельности, то с какой стати предпочтения С должны быть отвергнуты, когда они действуют совместно? Либо А, В и С имеют «естественные права на жизнь и свободу», либо

нет[260].

Пояснения Ярроса вскрывали два важных момента. Во-первых, «салонная анархия», подобно «союзу эгоистов» Штирнера или «республике друзей» польского анархиста Эдварда Абрамовского, в противовес существующему авторитарно-отчуждённому и навязанному обществу, не была нерегулируемым порядком — она просто продвигала «другой вид регулирования». Во-вторых, правила, принятые анархистами для саморегулирования обществ, были полностью добровольными. Признавая, что государственная власть гораздо сложнее и значительно объемнее светского салона, Яррос настаивал на том, что «вопрос о масштабах и пропорциях полномочий государства является вторичным и чисто практическим». Разница между правительством и анархией была принципиальной: только последняя обеспечивала «членам право выхода в любое время» и «отсутствие ограничений в рамках деятельности». Члены Клуба вправе «увеличивать и уменьшать его функции по своему усмотрению, а их опыт можно смело использовать для демонстрации того, какую пользу приносят совместные усилия»[261].

Создав добровольное объединение, в дальнейшем анархисты вольны принимать решения большинством голосов для ведения текущих дел, утверждал Яррос. Данное положение он включил в конституцию по соображениям эффективности. Не стоит путать это с «системой подчинения воле большинства при демократических формах правления», так как в подчинении, навязанном правительственными решениями, отсутствует элемент добровольности. Точно так же, если анархисты решали наделить одного или нескольких членов Клуба более широкими полномочиями для принятия решений по сравнению с остальными, то это происходило потому, что они оставили за собой право «выбирать любой способ практической организации» для осуществления своей воли. В любое время они могли отказаться от этих рабочих процедур или изменить их. Таким образом, председатель Клуба не являлся авторитетом, даже несмотря на то, что в «чрезвычайных случаях» мог действовать по своему усмотрению. Членов нельзя было принудить соглашаться с решениями председателя, поскольку в соответствии с анархистским принципом председатель следовал указаниям членов.

Как и Андраде, Яррос ожидал, что анархические порядки будут более стабильными и мирными, чем система государственного правления, хотя бы потому, что анархисты смогут вести свои дела без принуждения. Его целью было создать анархическое пространство для анархистов, а его конституция была задумана как образец, который могли бы позаимствовать другие. Как и Андраде, он считал, что успех анархии зависит от выстраивания отношений между небольшими устойчивыми клубами и обществами. И все же, в отличие от Андраде, Яррос не ожидал распространения этой модели на трудящихся всего мира, хотя теоретически это было вполне представимо. Его элитистские воззрения объясняли такую уверенность в собственной конституционной схеме. По выражению самого Ярроса, ему было неинтересно спасать «полуголодных, слепых рабов», поклоняющихся «силе, стирающей их в порошок», и готовых «защищать ее до последней капли своей крови»[262]. Анархистская конституция Бостонского клуба отстаивала права и свободы немногих просвещенных интеллигентов, способных и без нее урегулировать свои разногласия за бокалом вина. Всем остальным предлагалось мириться с законодательно закрепленным злом.

Коммунистические конституции

Организационная платформа

После победы большевиков над украинскими анархистами лидер последних Нестор Махно и несколько его соратников, включая его учителя в анархизме, Петра Аршинова, эмигрировали в Париж, где основали журнал «Дело труда». В 1926 году в нем был опубликован «Проект организационной платформы Всеобщего союза анархистов, написанный Петром Аршиновым и Нестором Махно». В анархо-коммунистической среде текст вызвал много споров; некоторые ведущие организаторы, в том числе Малатеста, восприняли его весьма критично. Главная идея заключалась в том, что анархизму не хватает «однородной программы» и «общей тактической и политической линии». С точки зрения группы «Дело труда», этим недостатком объяснялись успех большевизма и маргинализация анархизма в России, как в городах, так и на селе. Однако критики сочли предложенный метод слишком строгим, заявив, что он навязывает партийную линию[263]. Платформисты (название, взятое сторонниками Махно и Аршинова) отвечали им, что анархисты не смогут донести свое послание до угнетенных, пока их идеи остаются расплывчатыми и неопределенными.

«Платформа» являлась однозначно анархистским документом, но была названа авторами либертарно-коммунистической. Такая формулировка отражала их желание дистанцироваться в равной степени как от большевиков, которые также называли себя коммунистами, так и от представителей анархо-индивидуализма. Платформисты одобряли сам «принцип индивидуальности в анархизме», но отвергали искажение этого принципа индивидуалистами, которые подразумевали под ним эгоизм, означавший «высокомерие, нерадивость и безответственность»[264]. Либертарные коммунисты полагали, что существующее общество сформировано «социальным порабощением и эксплуатацией трудящихся масс». Осуществленную с применением насилия социальную революцию они рассматривали как «единственный путь к трансформации капиталистического общества», признавая при этом, что «свободная личность» развивается «в гармонии» с «социальной солидарностью». Эгалитаризм либертарной коммунистической модели опирался на равную этическую ценность и равные права каждого человека. Реализация этих прав требовала отмены эксплуатации, а это достигалось путем обобществления собственности и средств производства, а также «создания экономических структур на основе равенства и самоуправления трудящихся классов»[265]. «Платформа» была формально отвержена коммунистическому принципу распределения по потребностям, но отличалась от авторитарного коммунизма тем, что в ней была зафиксирована приверженность идее «свободы и независимости трудящихся». Это и был «основной принцип, на котором будет

построено новое общество»[266].

Для преодоления авторитаризма государства была предложена федеративная система. Она включала в себя создание узконаправленных либертарно-коммунистических структур и свободных рабочих и крестьянских кооперативов. Первые выполняли просветительскую функцию, распространяя либертарно-коммунистические идеи; вторые являлись первичными ячейками либертарно-коммунистической организации. Они должны были создаваться на местах, объединяясь снизу вверх в более крупные блоки:

“ «Хозяина — в виде ли частного собственника-предпринимателя или в виде собственника-государства, каковым в настоящее время является государство большевиков, — не будет. Организаторские функции в новом производстве перейдут к специально созданным рабочими массами органам управления — рабочим советам, фабрично-заводским комитетам или рабочим фабрично-заводским управлениям. Органы эти, связанные между собою в пределах города, области, затем всей страны, образуют городские, областные и, наконец, всеобщие (федеральные) органы руководства и управления производством»[267].

Федерализм определялся как «свободный договор лиц и целых организаций о коллективных усилиях, направленных на достижение общей цели». Это выражалось в идеологическом и тактическом единстве и потому требовало самодисциплины и признания индивидуальных прав и обязанностей, в том числе «независимости, права голоса, личной свободы и инициативы». Сюда же относилось и признание «определенных организационных обязанностей», настойчивое требование «точного выполнения их и выполнения принятых сообща решений». Это положение соответствовало приверженности принципу коллективной ответственности, или, как это было сформулировано в «Платформе», идее о том, что «в рядах анархического движения следует решительно осуждать и отвергать самопроизвольные действия»[268].

Содержащиеся в «Платформе» предложения подразумевали, что либертарные коммунисты будут организовываться в рамках подготовки или во время революционной войны. Поэтому неотъемлемую часть проекта составлял процесс формирования воинских подразделений. Он должен был осуществляться на добровольной основе, но по строгим правилам: отсутствие обязательного воинского призыва, свободная «революционная самодисциплина» и политический контроль со стороны рабочих и крестьянских организаций[269]. Поскольку предполагалась работа в условиях войны, то «Платформа» предусматривала всевозможные планы действий на случай непредвиденных обстоятельств, таких как остановка производства и дефицит, вызванный экономическими потрясениями. Видимо, учитывая противоречие между приверженностью коммунизму и принципами свободы, к вопросу коллективизации земельной собственности подход был осторожным и не столь методичным, как к коллективизации промышленных предприятий. Если сельские труженики, привыкшие работать самостоятельно, станут возражать против коммунистических принципов, то лучше допустить многоукладность экономики, чем навязывать коммунизм, пусть даже это

означало бы разрешение частного владения обрабатываемой землей в условиях расширяющейся коллективизации. Административные предложения «Платформы», роль Исполнительного комитета Всеобщего союза анархистов, а также то, как именно должен функционировать этот союз, имели высокую степень неопределенности, причем авторы открыто признавали этот пробел. Они рассматривали текст «Платформы» как начальный фундамент для общей организации. Всеобщему союзу анархистов предстояло «расширить, углубить, сделать ее законченной программой всего анархического движения»[270]. Это был очень амбициозный и типично анархистский план, в том смысле, что заранее допускал наличие в себе ошибок.

Коммуны в Теруэле во время испанской революции

В 1936 году, когда генерал Франко организовал военный переворот против испанского республиканского правительства, анархисты по всей стране подняли восстание, взяв под свой контроль значительные территории республиканской зоны. В Арагоне, на северо-востоке Испании, были коллективизированы около трех четвертей всех земель. По оценкам, в феврале 1937 года, спустя чуть более шести месяцев после начала революции, существовало уже 275 коммун, в которых в общей сложности было около 80 тыс. членов. Три месяца спустя к ним добавилось еще 175 коммун и 100 тыс. членов. Коллективизацию, зачастую спонтанную, а иногда осуществляемую под руководством анархистских ополченцев, можно рассмотреть как некий конституционный процесс. Коммуны были «попыткой создать модель, пример того, каким станет новое либертарное общество после победы в войне». Они были созданы, чтобы положить конец «эксплуатации человека человеком». Кроме того, была учреждена федеральная структура, связывающая «поселения между собой на районном и региональном уровне». Излишки производства коммуны направляли в Совет Арагона для «продажи или обмена внутри страны или за границей»[271].

Коллективизация протекала везде по-разному. Были, конечно, и разногласия по поводу методов ее проведения. В фильме Кена Лоуча «Земля и свобода» (Land and Freedom) сельскохозяйственные рабочие обсуждают, каким образом коллективизировать собственность, и спорят о том, какое вознаграждение должны получать земледельцы. Вряд ли эту сцену можно назвать иллюстрацией анархического «хаоса». Скорее, она демонстрирует то, как приверженность «анархии без прилагательных» — идее, выдвинутой Тарридой дель Мармолем, инженером, пережившим пытки в Монжуикской крепости, — должна выглядеть на практике.

В теруэльской коммуне Мас-де-лас-Матас процесс прошел достаточно гладко: специально созданный комитет предложил коллективизацию существующих мелких и средних хозяйств. Мелкие землевладельцы и ремесленники передали сообществу свои земли, орудия труда, скот и пшеницу. Затем были организованы трудовые бригады, которые распределили по 20 с лишним новым земельным участкам и разнообразным мастерским. Коммуна действовала

на эгалитарных принципах. Деньги были упразднены, все товары коллективного производства распределялись согласно коммунистическому принципу — по потребностям. В отсутствие денег использовалась карточная система распределения.

Никакого формального плана не было. Для обсуждения особых вопросов проводились собрания с участием женщин, но основополагающее значение для успеха коммуны имело стремление обновить социальные отношения посредством коллективизации. Новый эгалитаризм поддерживали не все, поэтому для ослабления напряженности, вызванной коллективизацией, были сделаны уступки. Каждому члену коммуны в личное пользование выделили небольшие участки орошаемой земли для выращивания сельскохозяйственных культур, каждому разрешалось содержать кур и кроликов. Соглашаясь на эти уступки, коммуна в то же время стремилась законодательно закрепить новые социальные нормы. Питейные дома были закрыты (вино присутствовало в пайке). Азартные игры были запрещены. Часть общих средств отчислялась на то, чтобы отправлять жителей деревни в Барселону на лечение, которое им самим было не по карману. На средства от продажи излишков коллективной продукции купили молотилку. Вновь открыли школы, укомплектовали их учениками и обеспечили «рационалистическими» учебными пособиями из Барселоны. Для тех, кому ранее образование было недоступно, открылись новые школы.

Кантон Алькориса, примерно в 15 км к северо-востоку от Мас-де-лас-Матас, также подвергся коллективизации. Это был относительно богатый кантон из 19 деревень с населением 4 тыс. человек. После изгнания мятежников-франкистов и Национальной гвардии поспешно созданный Комитет обороны, состоящий из республиканцев и анархистов, решил взять под контроль производство и запретить частную торговлю. Одновременно с этим местные сельскохозяйственные рабочие, объединившись в синдикат, приступили к организации новой системы производства, как в Мас-де-лас-Матас, создав рабочие бригады для обработки 23 участков коллективизированной земли. Была перераспределена техника и проведено межевание. В отличие от Мас-де-лас-Матас, в Алькорисе отношения были «однозначно конституированы»[272]. Составить условия соглашения помогали два юриста. Основные статьи касались прав на произведенные товары, права пользования коллективной собственностью, пожизненного пользования, членства в коммуне, выхода из нее и администрирования.

Имущество и активы, принадлежащие семьям и физическим лицам, городскому совету и сельскохозяйственному синдикату, были переданы в общую собственность. Все члены синдиката автоматически становились членами артели. Новые члены принимались решением общего собрания. Это был основной руководящий орган коммуны, и его роль, наряду с правами и обязанностями членов, была определена в конституции. Выход из коммуны разрешался, но в этом случае она оставляла за собой право не возвращать товар и имущество, чтобы защититься от спекуляций. Для управления была создана комиссия из пяти человек. Один из них выполнял функции секретаря, в задачи остальных входило управление поставками продуктов питания, сельским хозяйством, производством и общественным образованием.

Коммуна разделяла ценности либертарного социализма. Один из его признаков — отказ от института брака. Кроме того, общим собранием был принят коммунистический принцип

распределения по потребностям. Комитет обороны выпускал ваучеры, которые можно было обменять на товары в местных продовольственных магазинах. Услуги предоставлялись бесплатно. Деньги были отменены. Вместо стандартного пайка, как в Мас-де-лас-Матас, в Алькорисе ввели балльную систему. Это означало, что люди и семьи могли выбирать из имеющихся запасов то, что им нужнее. В перестроенной церкви разместили кинотеатр, а в монастыре — школу. Были открыты четыре бакалейные лавки и четыре мясные, текстильный кооператив, магазин галантерейных товаров и портняжная мастерская, парикмахерские и цирюльни, гостиница, столярная мастерская и кузница, организованы завод по производству соли и племенная ферма, имелось общее стадо коров. По словам Гастона Леваля, администрация «отвечала за обеспечение жильем и мебелью всех новых семей». Все остальное «распределялось в специально организованных магазинах, где покупки каждой семьи вносились в общий реестр для детального изучения тенденций потребления»[273]. Если бы на деятельности коммуны не сказывались ограничения, обусловленные войной, то вполне можно было организовать статистический комитет, чтобы «научно сбалансировать производство и потребление» и управлять местными поставками товаров для удовлетворения потребностей, как предлагал Джеймс Гильом в эссе «Идеи социальной организации» (*Ideas on Social Organization*, 1876)[274]. Вместо этого использовалась «система компенсационной взаимопомощи»[275] для обмена внутри кантона, а для организации обмена с соседними регионами была создана бартерная система. Подобным образом коммуны функционировали не только в Арагоне, но и в городах и деревнях Леванте, Каталонии и Кастилии.

Так чем же на самом деле индивидуалисты отличаются от коммунистов? Есть, пожалуй, две извечные проблемы, которые стороны находят в конституциях друг друга. Индивидуалистов беспокоит, что анархо-коммунизм допускает или даже требует ущемления прав отдельных лиц, чтобы удовлетворить моральные обязательства коммунистов в отношении общей собственности. Индивидуалисты считают разумным и возможным оценивать вклад каждого в коллективное благополучие и полагают, что каждый должен быть вознагражден за потраченное время или за свой труд. Поэтому они плохо представляют себе, как коммунизм можно воплотить в жизнь без принуждения.

Коммунисты же отвергают элитарность индивидуалистов, таких как Яррос, и ставят под сомнение обоснованность прав, на которые опираются индивидуалисты для защиты равенства. Они оспаривают утверждения Ярроса о том, что упразднение государства обеспечит решение «проблемы рабочей силы» и что оно зиждется исключительно на правовых гарантиях «ренты, процентов и прибыли». Хотя коммунисты признавали, что государство и капитал взаимосвязаны, они не разделяли точку зрения индивидуалистов, согласно которой одного уважения к равенству прав будет достаточно, чтобы держать различия под контролем. Также они опасались, что индивидуализм породит стяжательство. С точки зрения коммунистов, у «состояния свободы» Ярроса ограниченный срок хранения — до тех пор, пока рабочие могут «устанавливать цены»[276]. Те, кто пользуется наибольшими преимуществами, в итоге попытаются воскресить государство, чтобы гарантировать свои права и защитить свою собственность. Было и еще одно возражение. Коммунисты ставили под сомнение предположение индивидуалистов о том, что отказ от конституционной гарантии частной собственности приведет к краху капитализма. Они считали, что индивидуалисты слишком тесно увязывают сохранение экономического рабства с

государством, а это ведет к серьезной недооценке монополизирующих тенденций капитализма и мощи финансовых систем. В конце концов Такер признал свой просчет, а переход Ярроса от индивидуализма к социал-демократии еще раз подтвердил существование проблемы.

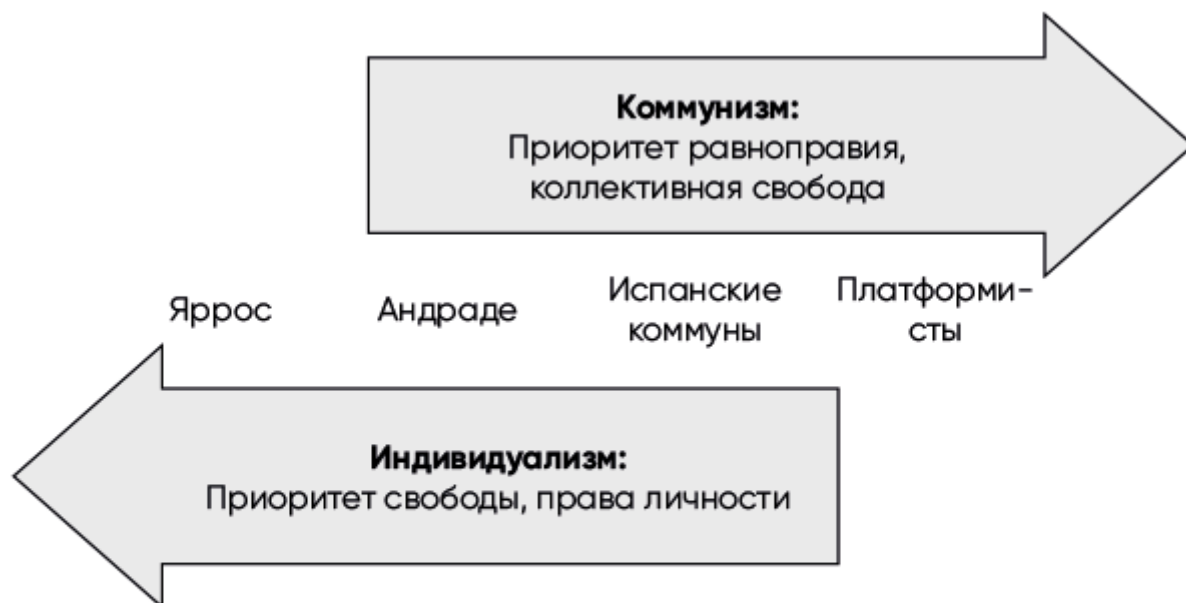


Рис. 4.1. Принципы, отличающие анархо-индивидуалистскую и анархо-коммунистическую конституции, и степень их совпадения

У индивидуалистов и коммунистов были точки соприкосновения, но разделяемые ими принципы — взаимопомощь, сотрудничество, свобода и равенство — приобретали разный смысл, а нюансы были отражены в их конституциях. Пожалуй, невозможно представить, чтобы Яррос нашел общий язык с платформистами, однако в позициях Андраде и испанских коммун можно обнаружить некоторое сходство: первый отдавал приоритет равенству, а вторые проявляли гибкость в том, что касалось прав личности.

Споры между анархо-индивидуалистами и коммунистами осложнялись историческим развитием антиэтатизма и эгоизма в политической мысли XX века. С точки зрения многих анархо-коммунистов, анархо-индивидуализм, в частности эгоизм, — это база для капитализма антиэтатического типа, или анархо-капитализма. Архетипом индивидуалиста является банкир-анархист — образ, созданный Фернандо Пессоа, — человек, который отказывается от коллективной борьбы из страха создать новую тиранию, а взамен выбирает накопление богатства, чтобы освободиться от обязательств следовать социальным фикциям вроде общего блага или справедливости[277]. Связанный с авторитарными формами либерализма свободного рынка, анархо-индивидуализм, таким образом, становится антисоциалистическим. Тем не менее ключевым моментом является наличие существенной разницы между анархизмом (индивидуалистическим или коммунистическим) и либеральной и республиканской альтернативами. Позицию либералов объяснил социолог Франц Оппенгеймер. Он согласился с выводом анархистов о том, что государство — это колонизирующая сила. «Злодей в историческом процессе — классовое государство», —

четко заявил он. Однако, будучи «настоящим либералом», он утверждал, что анархисты ошибаются, полагая, что можно «обойтись без такого общественного устройства, которое позволяет управлять средствами, необходимыми для защиты общих интересов содружества от опасной для них оппозиции». Далее Оппенгеймер пишет: «Ни одно великое общество не может существовать без органа, который выносит окончательные решения по спорным вопросам и располагает средствами в случае крайней необходимости обеспечить выполнение этих решений. Ни одно общество не сможет существовать без карающих судебных полномочий или права экспроприации собственности против воли собственника, если этого настоятельно требуют общественные интересы»[278]. И анархо-индивидуалисты, и анархо-коммунисты были с этим категорически не согласны. Анархистские конституции в принципе не предусматривали конечной инстанции, о которой говорили такие либералы, как Оппенгеймер.

УТОПИИ

В политических взглядах анархистов хорошо ощущаются утопические веяния. Тем не менее многие из них настороженно относятся к подобной характеристике. Будучи критиками либеральных и республиканских конституций и противниками исторического материализма, анархисты, конечно, представляли в своем воображении анархическое общество, однако бурные дебаты XIX века между ними и марксистскими социал-демократами привели к тому, что понятие утопии стало ассоциироваться у многих анархистов с несбыточными замыслами и напрасными надеждами. На одну чашу весов был положен социальный конформизм, жесткие системы, законченность и решительность, на другую — эскапизм и причудливые фантазии. Хотя сами анархисты, например Энглендер, осуждали абстрактные утопии, связанные с Французской революцией, социалисты обвиняли их именно в «утопизме». В какой-то мере это обвинение оказалось даже полезным. Сегодня многие анархисты защищают анархию именно как хорошую идею, лишенную утопичности. Пример тому — анонимное заявление «Анархия против утопии!» (Anarchy Against Utopia!):

“У анархии нет ни платформы, ни концепции развития общества. Нет идеала, к которому нужно было бы стремиться. Нет образа того, что является идеальным. Будучи анархистами, мы признаем: ничто не совершенно, даже природа. И мы принимаем несовершенство, потому что это противоположно стремлению к внешнему идеалу. Несовершенство подразумевает разнообразие и красоту. Мы понимаем, что, какой бы образ жизни мы ни вели, мы не будем совершенны и что, какое бы общество мы ни создали, оно не станет совершенным. И в совершенном, и в несовершенном обществе будут возникать проблемы, большие и маленькие. В совершенном обществе все эти проблемы решаются с помощью одного и того же идеала; однако в несовершенном обществе их можно решать в зависимости от того, что они собой представляют: каждая проблема отличается от других и требует своего решения»[279].

Анархисты, которые в принципе поддерживают утопизм, обычно делают это с позиции «антиутопических утопистов», то есть как критики утопических проектов. Таков был аргумент Мари-Луизы Бернери, когда она проводила различие между авторитарными и анархическими утопиями. Будучи членом лондонской группы Freedom, действовавшей в межвоенный период, и лидером антифашистского движения, она утверждала, что анархистов «волнует не безжизненная структура организации социума, а идеалы, на которых может быть построено лучшее общество»[280]. Хотя «безжизненность структуры» — это действительно одна из проблем, волнующих анархистов, проведенное Бернери различие представляется чрезмерно однозначным. Более поздние рассуждения Колина Варда на эту тему куда полнее отражают разнообразие созданных анархистами утопий.

Прямой вопрос, который ставят утопии, звучит следующим образом: «Как мы могли бы или как нам следует жить?»[281]

Ответы на него могут быть самыми разными. Некоторые анархисты использовали для этого известный литературный прием «хорошее место — несуществующее место». К примеру, «Страна здравого смысла» (Common-sense Country) — книга Луизы Бевингтон, опубликованная в 1896 году, — представляет собой поэтичное, слегка сатирическое, проникнутое духом романтики изображение коммунистической утопии, в котором анархистский подход используется для высмеивания непоследовательности существующего мирового порядка. В «Стране здравого смысла» нет рынка недвижимости, а только само жилье. Люди с удовольствием занимаются повседневной работой, товары распределяются по справедливости, и все живут хорошо:

“ «Нигде в Городе здравого смысла... вы не увидите... чтобы тонны зерна или рыбы уничтожались под тем безумным предлогом, что их невозможно продать дороже себестоимости, хотя при этом... мужчины и женщины (со своими детьми) голодают и сходят с ума от того, что не могут понять, как им выкупить те самые продукты, которые они же и посадили, вырастили, переработали, поймали в реке или иным способом сделали их доступными людям».

Страна здравого смысла — это светское, антирепрессивное, некарательное общество. Здесь нет церквей и храмов, нет тюрем. «Небо было достаточно непорочным для того, чтобы просто сидеть под ним или даже петь духовные гимны». Жизнь течет неторопливо, ведь время здесь — не деньги. От школ отказались, чтобы процветало образование. На свои «искренние, наивные и простые вопросы дети получали честные, точные и такие же простые ответы на понятном им языке». Поэтому «в дальнейшем им не нужно было переучиваться». Деньги тоже отменены, а это значит, что нет ни королей, ни полиции, ни армий, ни оружия, «ни ночлежек, ни борделей, ни судов по бракоразводным делам, ни женских монастырей, ни исповедален, ни предвыборной борьбы, ни забастовок, ни адских машин, ни виселиц». Никто не вправе управлять «двумя, пятью или десятью городами, рынками или общинами». Здесь царят честность и неподдельность. «Даже газеты отражали реальные мнения и доносили реальную информацию». Во главе угла здесь стоят либертарные ценности. «Пользовался уважением и приветствовался каждый оттенок индивидуальности, разнообразие было многообещающим и интересным. Никто не пресмыкался, никто не лицемерил, никто не льстил, не лгал и не клеветал; потому что все это было не нужно». Действительно прекрасное место. Свою историю Бевингтон завершает следующими словами: «В Стране здравого смысла царили мир и доброжелательные отношения между людьми, а счастье и полнота жизни стали естественным порядком вещей»[282].

Один из самых любимых анархистами зрительных образов — картина Поля Синьяка «Во времена гармонии. Золотой век не в прошлом, а в будущем», где обыгрываются аналогичные идеи. Будучи завершена в 1894–1895 годах, когда анархистский террор в

Париже достиг своего пика, а Синьяк перебрался из столицы на юг, картина изображает фигуры на фоне средиземноморского пейзажа, которые олицетворяют «анархические идеалы социальной гармонии, изобилия свободного времени и естественной красоты»[283]. Отсылка к Золотому веку — это аллюзия на Эдем, но изображенные на картине люди вполне современны.

Эти совершенные образы, несомненно, вызвали бы раздражение у Ярроса, которому было не до «утопий, сентиментальных излияний и возвышенных идеалов»[284]. В то же время их сложно интерпретировать как шаблонные анархические модели либо как то, что философ и анархист Мартин Бубер называл «картиной желаний», выражением бессознательного стремления, «мечтой, грезой» или «захватом незащищенной души»[285]. Не были они и политическими программами, завуалированными под искусство. Многие принципы, положенные в основу «Страны здравого смысла», Бевингтон подробно изложила в 1895 году в своем «Анархическом манифесте» (Anarchist Manifesto)[286]. Вслед за Томасом Мором, давшим в XVI веке начало этому жанру своим шедевром «Утопия», Бевингтон описывает в «Стране здравого смысла» такое будущее, которое не является чем-то невозможным[287]. Но, в отличие от Мора, она пишет о несуществующем, появлении которого мешает окружающая реальность, иллюстрируя тем самым концепцию Бубера об утопии как «истине завтрашнего дня»[288]. Эта полная печали и нравственного смысла история представляет то, что Бевингтон лично вкладывала в понятие анархистских целей. И «Страна здравого смысла», и «Во времена гармонии» творчески воплощают идею о лучшей жизни, которую миллионы людей связывают с анархией. Для Бевингтон и других анархистов-утопистов вдохнуть жизнь в анархические принципы значило показать, что невозможное возможно.

Провести границу между планом и утопией довольно сложно, однако содержащееся в «Платформе» замечание намекает на их взаимосвязь: «Анархизм является не причудой воображения, не кабинетной мыслью философа, а социальным движением трудовых масс...»[289]. В анархическом утопизме одновременно присутствуют и практический аспект, и концептуальный. Того же мнения придерживался и Мартин Бубер. В «утопическом социализме» он обнаружил «органически конструктивный и органически целеустремленный плановый компонент, направленный на реструктуризацию общества». Характерным признаком утопического социализма, по его мнению, было то, что такая структурная перестройка происходит не в каком-то «неопределенном будущем, когда диктатура пролетариата "сойдет на нет", а начинается здесь и сейчас, в конкретных условиях настоящего»[290].

Долговечные утопии

Один из двух типов анархических утопий рассчитан на длительное существование своего сюжета. Такие утопии проецируются далеко в будущее, имеют сильную организационную составляющую, а их цель состоит в том, чтобы описать жизнеспособные анархии, которые расширяют возможности людей и при этом избегают «безжизненных структур», о которых предупреждала Мари-Луиза Бернери. Именно поэтому анархисты в своей критике были куда более благосклонны к таким авторам, как Роберт Оуэн, Шарль Фурье и Анри Сен-Симон, нежели с пренебрежением называвшие их «утопистами» Маркс и Энгельс. К примеру, Кропоткин защищал подход Фурье к организации. Встряхнуть коробку с камнями и дать им возможность улечься самим представлялось Кропоткину хорошим организационным принципом. Тем не менее он без энтузиазма относился к предлагаемым Фурье регламентированным сообществам. Он считал фаланстер — общинную единицу утопического социализма Фурье — искусственным объединением, в котором представлены основные типы личности. Планы Кропоткина были анархистским ответом, а не органичным сообществом. Более того, Кропоткин полагал, что Фурье намеревался слишком жестко регулировать деятельность его жителей[291].

Для анархистской политики такие всеобъемлющие двухуровневые модели, как модель Кропоткина, были весьма нетипичны. В центре внимания располагались два вопроса: необходимо было обеспечить, во-первых, появление в результате борьбы гибких, самоорганизующихся и автономных систем и, во-вторых, возможность проведения продолжительных революционных кампаний против буржуазии. В обоих случаях важную роль играли децентрализация и интеграция.

В книге «Поля, фабрики и мастерские» Кропоткин изложил свой макроэкономический план. Он призывал к децентрализации производства, отказу от разделения между умственным и физическим трудом и слиянию сельского хозяйства и промышленности на региональном уровне. Социализм зависит не только от упразднения капиталистического производства, нацеленного на получение прибыли, но и от прекращения торговли, основанной на принципах фиктивного свободного рынка, разделения труда и обмена.

Кропоткин критиковал «Богатство народов» (Wealth of Nations) Адама Смита. Он утверждал, что в этой книге предлагается разбивка производственных задач и тщательная специализация для повышения эффективности, увеличения излишков и стимулирования инвестиций. Кропоткин считал, что такая модель обезличивает работников на местах ради глобального общего блага, которое в конечном счете является неустойчивым. По мнению Кропоткина, Смит не понимал, что труд может и должен приносить удовлетворение, даже оказывать терапевтическое воздействие. Все перевешивала производительность. Реализованная в каждом населенном пункте специализация обрекла бы рабочих на бездумное выполнение одних и тех же задач в течение всей жизни. Примененная глобально, она стимулировала бы систему взаимных услуг: если предположить, что индустриализация

создает постоянное территориальное деление, то неиндустриальные регионы превратятся в экономики услуг для «развитых» европейских государств. С производительностью также связаны распространение монокультур и варварская эксплуатация природных ресурсов. Очевидное противоречие заключалось в том, что экспорт промышленного оборудования «мастерскими мира» в среднесрочной и долгосрочной перспективе препятствовал бы специализации. Распространение индустриализации было не только неэффективно, но и нестабильно. Оно неизбежно влекло за собой острейшую конкуренцию и борьбу за рынки.

В «Завоевании хлеба» Кропоткин рассмотрел вопросы микроэкономических изменений и революционной стойкости. Он призвал коммуны — городские и сельские — подготовиться, чтобы соответствовать требованиям анархистской борьбы. В основе его аргументации лежала идея о том, что каналы снабжения можно обеспечить только экспроприацией: отменой частной собственности, производства с целью извлечения прибыли и системы заработной платы. В среднесрочной и долгосрочной перспективе анархический коммунизм требовал перестройки производства под потребности. В перспективе же краткосрочной необходимо было вводить системы распределения, основанные на свободном обмене. Все товары и услуги — жилье, одежда и продукты питания — должны были распределяться по потребностям. Приводя еще свежий на тот момент пример Парижской коммуны, Кропоткин утверждал, что коммунары могли бы выдержать год-два осады, навязанной «сторонниками правления среднего класса», если бы научились использовать собственные ресурсы, совместно работать и реорганизовывать «экономическую жизнь мастерских, верфей [и] фабрик»[292]. Став свидетелем полного краха российской экономики после 1917 года, он понял, что эти рассуждения были слишком оптимистичными. Тем не менее он по-прежнему настаивал, что будущее анархии зависит от способности местных общин удовлетворять собственные нужды. В 1942 году биограф Кропоткина Джордж Вудкок напомнил об этом следующими словами: «Если достаточное количество еды может быть произведено только после экономической и социальной революции, то столь же очевидно, что без еды сделать революцию просто невозможно... Страна в состоянии бунта, и тем более в состоянии войны, должна дать отпор самой безжалостной блокаде. Без хлеба революция обречена»[293].

Планы Кропоткина были анархистским ответом на либеральные и консервативные формы социальной глобализации, преобладавшие в начале XX века. Самые оптимистичные из них призывали к интернационализации рынков путем расширения свободной торговли и корпоративной глобализации экономики. Либералы видели в этом гарантию вечного мира. Американский журналист Харольд Болс, к примеру, выступал за «финансовое и коммерческое объединение наций», вознося хвалу «магнатам, обвиняемым в международном пиратстве», за то, что они дали «стабильность миру, разобщенному политической анархией». Если национальные государства подталкивали «народы к конфликту», то корпорации ратовали за «объединение». Либеральный рыночный интернационализм сулил «мировое единство, превосходящее даже суверенитет наций»[294].

Аргументы Болса не смогли убедить Кропоткина. Он указал на то, что государства и корпорации работают рука об руку и в их опасном сотрудничестве заключается основная причина межгосударственного соперничества, нестабильности и войн. Будучи, как и Болс, интернационалистом, он понимал анархию как мировоззрение и процесс. Однако свою цель

он видел в том, чтобы подтолкнуть экономические силы к деколонизации и созданию недоминирующих транснациональных глобальных сообществ. Книга «Поля, фабрики и мастерские» начинается с разоблачения колонизаторской логики международной торговли и разделения труда, для чего Кропоткин цитирует их «восторженное изображение, мастерски очерченное» Нейманом Споллартом:

“ «Зачем выращивать хлеб... зачем разводить быков и овец, обрабатывать огороды, подвергать себя тяжелому труду работника и фермера, со страхом наблюдать небо из опасения плохого урожая, когда можно получать с гораздо меньшей затратой труда целые горы хлеба из Индии, Америки, Венгрии и России, мясо из Новой Зеландии, овощи с Азорских островов, яблоки из Канады, виноград из Малаги и т.п. Уже и теперь наша пища, даже в самых скромных хозяйствах, состоит из продуктов, собранных со всего земного шара, а платье из волокон или шерсти, доставленных из самых отдаленных частей света. Прерии Америки и Австралии, горы и степи Азии, мерзлые пустыри арктических стран, пустыни Африки, воды океанов, тропики и страны полуночного солнца несут нам свои дары. Все народности принимают участие в снабжении нас простой и изысканной пищей, простой одеждой и нарядами, а мы шлем им в обмен плоды нашего более высокого умственного развития, наших технических знаний, нашей великой организационной способности в области промышленности и торговли. Какая величественная, поразительная картина! Этот деятельный и сложный обмен продуктов между странами всего земного шара неожиданно разросся в течение нескольких лет!»[295]

По мнению Кропоткина, такой корыстный обмен, основанный на доминировании, невозможно изменить посредством глобализации международного капиталистического рынка или некоего перераспределения корпоративного и государственного контроля. Напротив, анархический интернационализм означал бы, что регионы и нации (в «географическом смысле», а не в геополитическом) будут обмениваться только «тем, что действительно подлежит обмену». Ограничение сократит объем торговли при одновременном «колоссальном» увеличении «обмена новинками, произведениями местного или национального искусства, новыми открытиями и изобретениями, знаниями и идеями»[296]. Глобальные научные знания (Erdkunde) и знания, основанные на местном опыте (Heimatkunde), позволят людям в каждом регионе самим решать, как именно они хотят применять полученные в результате недоминирующего обмена идеи для уменьшения трудозатрат. Как и многие социалисты XIX века, Кропоткин ожидал сокращения рабочего дня за счет разумного использования технологий. Но он также считал, что поменяется и сам способ производства. Анархия возродит мелкие кустарные промыслы, поскольку такой труд приносит больше удовлетворения, чем работа на заводе. Одной из его излюбленных тем было развитие овощеводства за счет того, что тепличные технологии позволяют выращивать продукцию круглый год и продлевать вегетационный период в более суровых климатических условиях. Использование энергии ветра и солнца будет способствовать

созданию промысловых поселений. Кропоткин не обещал всеобщего счастья — это, по его словам, не входило в число задач анархии. Анархический интернационализм представлял собой более скромный, рациональный, справедливый и устойчивый план. Он побуждал людей работать совместно «собственными руками и умом», «с помощью уже изобретенной техники и той, что еще будет изобретена, создавать любые мыслимые богатства». Его этика заключалась в том, чтобы «не отбирать... хлеб у других»[297].

Среди сторонников постлевой анархии и постанархистов утопия Кропоткина вызывает споры, так как, во-первых, предполагает, что технологии можно отделить от условий их производства, а во-вторых, является телеологической. Кропоткин не только наметил программу изменений, но и, судя по всему, считал, что его интегрированная экономика уже вовсю развивается. Будущее, заявлял он, «уже возможно, уже осуществимо», поскольку «настоящее уже приговорено и вот-вот исчезнет»[298]. Даже будучи сторонником свободной воли, Кропоткин, казалось, давал понять, что история уже на стороне анархистов.

Разграничение между вероятностью и возможностью, проведенное социологом Дериком Шенноном, предлагает иную интерпретацию. Вероятность говорит о существующей конфигурации сил, а возможность — о сопротивлении этим силам. «Гораздо более вероятно, — заявляет он, — что капиталисты приведут нас к гибели с помощью либо ядерной, либо экологической катастрофы, чем то, что человечество выиграет войну с капиталистическими институтами, нацеленными на извлечение прибыли любой ценой, и положит конец разделению на конкурирующие нации, обозначенному в виде границ на карте». Тем не менее все еще возможно найти «массу причин продолжать борьбу против капитализма и участвовать в ней самому»[299]. Настаивая на том, что экономические тенденции могут поддерживать как анархический интернационализм, так и регрессивные формы буржуазно-этатистской глобализации, Кропоткин предложил своей аудитории сравнить две утопии и решить, какая из них будет более долговечной.

Краткосрочные утопии

Со времен Кропоткина мир изменился кардинально. Как отмечает политический философ Такис Фотопулос, «нынешняя интернационализация качественно отличается от своих более ранних форм». В прошлом она была основана «на национальных государствах, а не на транснациональных корпорациях». Товарные и финансовые рынки в настоящее время гораздо шире и играют «решающую роль в определении "агента" интернационализации» и «степени экономического суверенитета государства»[300]. Когда в начале XX века Кропоткин среди первых поднял тему изменения климата и связанных с этим миграционных потоках, перед ним — в отличие от сегодняшних анархистов — не стоял вопрос надвигающейся экологической катастрофы. Поэтому неудивительно, что самые заметные современные анархические утопии отличаются от кропоткинских, особенно в том, что касается экологии и технологий, и что некоторые из них больше похожи на мимолетные возможности, а не на долговечные альтернативы.

Пример тому — опубликованная в 1983 году антикапиталистическая утопия Ганса Видмера «Боло-боло» (bolo'bolo). Структура и язык произведения призваны подчеркнуть фантастический, потусторонний характер воображаемой автором утопии. Выступая под псевдонимом Р.М., Видмер начинает книгу с критики цивилизации. Она представляет собой историю, рассказывающую о переходе от кочевого образа жизни, процветавшего 50 тыс. лет назад, в каменном веке, к огородничеству, животноводству, защите земель, оседлости и ритуалам. Вслед за этим возникают иерархия, доминирование и регулирование труда. Усиленные индустриализацией, репрессивные тенденции цивилизации сводятся к постоянно расширяющимся «Рабочей Машине» и «Военной Машине». Это, в свою очередь, ведет к разрушениям планетарного масштаба: «джунгли, леса, озера, моря разорваны в клочья»; «наши друзья по играм» — животные — на грани исчезновения или «истреблены», воздух загрязнен «смогом, кислотными дождями [и] промышленными отходами». Машины опустошили природные «кладовые топлива, угля, металлов» и готовы к «полному самоуничтожению» в ядерной катастрофе. Неспособность этой единой Рабоче-Военной Машины (также называемой Планрабмашиной) обеспечивать население Земли сделала некоторых людей настолько «нервными и перевозбужденными», что они готовы к «наихудшему виду националистических, расовых или религиозных войн». Война кажется им «долгожданным избавлением от страха, скуки, угнетения и рутины»[301].

Машина «планируется и управляется» корпорациями, а также международными торговыми и финансовыми организациями. Центральных органов власти при этом нет. Машина использует противоречия между трудящимися и капиталом, государственным и частным обеспечением, мужчинами и женщинами, чтобы «расширить свой контроль и усовершенствовать инструменты». Рабочие, нанятые в качестве «полицейских, солдат, чиновников», управляют «поистине репрессивными органами Машины». На верхушке Машины располагаются работники умственного труда и технические специалисты — в основном сконцентрированные в США, Европе и Японии. Промышленные рабочие, мужчины

и женщины, как правило из стран Восточной Европы и Тайваня, находятся посередине. Сезонные и разовые рабочие, не имеющие постоянной работы или дохода, — в основном женщины и «цветные» из трущоб Африки, Азии и Южной Америки — ютятся внизу. Машина также управляет международными поставками рабочих. «Турция экспортирует рабочих в Германию, Пакистан — в Кувейт, Гана — в Нигерию, Марокко — во Францию, Мексика — в США». Разделение и специализация означают, что каждый винтик Машины ежедневно выступает в роли собственного рабовладельца:

“ «Вы тратите время на то, чтобы изготовить определенную деталь, которая используется кем-то другим, кого вы не знаете, чтобы собрать аппарат, который, в свою очередь, купит какой-то незнакомец для неизвестных вам целей. Круговорот этих фрагментов жизни регулируется согласно рабочему времени, которое было потрачено на добычу сырья, на производство и на вас. Средством измерения являются деньги. Участники производства и обмена не контролируют совместную продукцию, и может случиться так, что взбунтовавшиеся рабочие будут расстреляны из того же оружия, в создании которого они участвовали. Каждый товар — это направленное против нас оружие, каждый супермаркет — арсенал, каждая фабрика — поле боя. Вот механизм Рабочей Машины: расколоть общество на изолированных индивидуумов, шантажировать их поодиночке зарплатой или насилием, использовать их рабочее время в соответствии с собственными планами»[302].

Соппротивление возможно и даже разрешено в определенных пределах, но совершенно бессмысленно. Оппозиционные силы обезвреживаются либо рекуперацией энергии, либо репрессиями. «Машина прекрасно оснащена против политических камикадзе. Об этом свидетельствуют примеры "Фракции Красной Армии", "Красных Бригад", аргентинских городских партизан и прочих. Она может существовать, несмотря на вооруженное сопротивление. Более того, она может обратить его энергию в свою пользу»[303].

Очевидным выходом из этого жалкого положения может показаться утопическое планирование, но Видмер так не считает. Вместо этого он стремится извлечь уроки из прошлого. Утопия для него — последнее прибежище несчастных, призванное воспроизвести условия их страданий. Помня о том, как индустриальный кошмар XIX века породил утопические надежды на будущее, но на деле лишь усилил порабощение, он предупреждает: «Даже организации рабочего класса были убеждены в том, что индустриализация заложит основу более свободного общества, где будет больше свободного времени, больше радости. Утописты, социалисты и коммунисты верили в индустрию»[304]. Видмер приходит к выводу, что у всякой утопии неизбежно есть пределы, потому что доступные нам альтернативы ограничены нашей реальностью. «Мечты, идеалы, утопии, желания, альтернативы» — это «просто очередные иллюзии». Положившись на них, мы будем втянуты в схему «прогресса». История учит, что любое прогнозируемое будущее, о котором мы мечтаем, изначально будет «мыслью Машины»[305].

Решение состоит в том, чтобы создать вторую реальность. Это позволяет переформулировать вопрос Колина Варда в новом, субъективном русле: «Как бы я хотел жить на самом деле?» Нам следует думать о ближайшем будущем, а не о некоей предполагаемой альтернативе, и это вопрос не трансформации реальности, а осознания собственных желаний, независимо от того, насколько они реалистичны.

Боло-боло и есть эта вторая реальность. Она действует глобально и локально посредством субливерсии (подрывной деятельности вместо лобовой атаки) и конструирования — стратегии, которую Видмер называет субструкцией. Ее успех зависит от развития «диско-узлов» посредством трех форм прямого действия: «дезинформации», «диспродукции» и «дизрупции». Диско-узлы формируются вне рабочих мест, в пространствах, над которыми Машина не имеет полного контроля, и в результате контактов между людьми, в обычной жизни их не имеющими. Они «пытаются организовать взаимопомощь, безденежный обмен, оказание услуг, конкретные культурные мероприятия в жилых районах» и тем самым «предваряют боло»[306]. Все это распространяется на макроуровневые «трюко-узлы», обеспечивая прямую связь между географически разобщенными районами. Трюко-узлы выполняют функцию безденежного обмена, на первом этапе в отношении самых необходимых товаров, таких как «медикаменты, информация, продовольствие, одежда, оборудование», и поддерживают культурное взаимообогащение. Например, места, где преобладают технические и сезонные работники, «смогут давать больше материальных благ, а взамен получать еще больше благ культурных и духовных; они смогут многое узнать об образе жизни в традиционных условиях, об окружающей среде, о мифологии, о разных формах человеческих отношений»[307].

Боло — основная социальная единица, возникающая в результате всей этой деятельности. Боло расширяется, создавая «лоскутное покрывало микросистем» («боло-боло»), каждая из которых включает 300–500 «ибу» — несовершенных существ, замученных реальностью Машины. Боло — это экологическая стратегия выживания под названием «зила», основанная на соглашении совместно «жить, производить, умирать». Оно гарантирует выживание, дружеское общение и гостеприимство каждому ибу путем отказа от денег как средства социального взаимодействия, и использует «аза-пили» — искусственный универсальный язык, облегчающий коммуникацию без доминирования.

Зила гарантирует каждому ибу «таку». Видмер утверждает, что люди нуждаются в личном имуществе, для этого и предназначено таку. Оно представляет собой 250-литровый контейнер для хранения личных вещей — «беспорный, священный, неприкосновенный, незыблемый, сокровенный, эксклюзивный, личный». Зила также предоставляет «ялу» (ежедневный рацион на 2 тыс. калорий из местных продуктов питания), «гано» (минимум один день проживания в любом боло) и «бете» (медицинскую помощь). Чтобы способствовать передвижению, каждое боло должно принимать до 50 посетителей, причем потенциальным гостем является каждое ибу. Принятие «фази», или отсутствия границ, означает, что ибу могут свободно перемещаться с места на место и не подлежат изгнанию. У ибу также есть «нуго», таблетка для совершения самоубийства, которой можно воспользоваться в любое время, а также право требовать от других помочь ему в этом.

Зила включает в себя «нами» — право ибу «в любом месте и любым образом выбирать, практиковать и пропагандировать свой собственный образ жизни, стиль одежды, язык, сексуальные предпочтения, религию, философию, идеологию, мнения и т.д.». В свою очередь, нами реализуется посредством разнообразия «нима» или «территориальных, архитектурных, организационных, культурных и других форм или ценностей» боло.

“ «Так как возможно появление нима любого типа, то в определенных боло могут утвердиться жестокие, патриархальные, репрессивные, тупоумные, фанатичные и террористические группы. Для нима не существует ни гуманных, ни либеральных, ни демократических законов или предписаний, как не существует государства, которое применяло бы эти законы. Никто не может запретить боло совершить массовое самоубийство, умереть от экспериментов с наркотиками, довести себя до безумия или намеренно стать несчастными при жестоком режиме. Боло с бандитским нима могут терроризировать целые регионы или континенты, как это делали гунны и викинги. Свобода и приключения, повсеместный терроризм, закон дубины, набеги, племенные войны, вендетта, грабежи — в ход идет все»[308].

Видмер утверждает при этом, что бандитское нима маловероятно — эта возможность рассматривается как некий пережиток Машины. Алко-боло, индио-боло, кришна-боло, садо-боло, сохо-боло — вот некоторые из тех нима, что рождает его воображение. Он относит нима к «плюралистическому тоталитаризму», однако они придают боло-боло панархический привкус. На практике, разумеется, нами зависит от того, каким нима обладает боло. Ибу в поисках своего боло не должны идти на компромиссы. «У каждого ибу есть собственные убеждения и взгляды на жизнь, на то, какой она должна быть, но определенные нима можно реализовать только в том случае, если будут найдены ибу-единомышленники»[309].

У зила есть и ряд других ограничений. «Муну» — честь или репутация — обеспечивает соблюдение правил гостеприимства, однако здесь есть исключение. Если гости составляют более 10% боло, то боло может отказаться от зила. Кроме того, свобода «яка», тщательно регулируемого свода правил, позволяющего ибу вызывать на дуэль других ибу или группы ибу, предполагает, что все условия зила ограничены. Видмер утверждает, что выживание боло-боло зависит в основном от критической массы ибу, решивших принять в нем участие. Если слишком многие решат не участвовать, то, скорее всего, вернется денежная экономика. Других серьезных социальных угроз нет, потому что личные контакты боло-боло поощряются. После отказа от денег силовые органы Машины — «полиция, суды, тюрьмы, психиатрические больницы» — также «прекращают существование или перестают нормально работать». Видмер говорит, что некому будет «ловить "воров"», а значит, «любой, кто не крадет, — глупец»[310]. В то же время он отмечает, что боло-боло поощряет самоконтроль и соблюдение местных моральных норм.

Боло могут укореняться как в уже организованных пространствах — городах и сельских поселениях, так и в необжитых географических районах, к примеру на островах. Они также могут возникать в результате динамического взаимодействия представителей групп, ведущих

полукочевой образ жизни, например моряков. Образование «лоскутных покрывал» из микросистем, состоящих из 10–20 боло, может привести к созданию более крупных координационных центров на местном, субрегиональном и автономном региональном уровнях. Эти более крупные единицы — «тега», «вудо» и «суми» — организованы в соответствии с набором формальных правил для обеспечения контроля со стороны боло. Например, тега отвечают за инфраструктурные проекты и проводят «дала» — собрания с целью решения проблем, в которых участвуют делегаты от боло и внешние наблюдатели («дуди») от других тега.

Самообеспечение основными продуктами питания гарантирует самоопределение и самоуправление боло. Каждое боло практикует общую культуру сельскохозяйственного производства, или «кodu». Первоочередное внимание, уделяемое коду как средству установления отношений ибу с природой, направлено на интеграцию городских и сельских районов, уменьшение численности населения в крупных городах и увеличение населения в селах. Закупка продуктов питания, которые боло либо не могут производить, либо производством которых предпочитают не заниматься, осуществляется по двух- или многосторонним соглашениям. Коду зависит от участия ибу, которое составляет примерно 10% от времени каждого ибу. Психологически это может восприниматься и как работа, и как удовольствие, в зависимости от склонностей конкретного ибу. Потенциальное бремя, которое влечет за собой коду, компенсируется «сиби», или производством непродовольственной продукции, которое, как правило, представляет собой экспрессивную, творческую и приносящую удовольствие деятельность. Обмен происходит путем дарения и посредством тщательно контролируемых рынков — таким образом удовлетворяется потребность ибу в личной собственности.

Боло пользуются комплексными энергетическими системами и экологичными технологиями утилизации отходов. В холодных районах, по оценкам Видмера, энергетическая независимость боло достигает 50–80%. Водопотребление сокращается за счет изменений в промышленном производстве и ухода от «дисциплинирующих функций стирки», которые характерны для «белых воротничков» и жизни в пригородах. Другие успехи достигаются посредством изменений в процессе генерирования знаний. Исчезновение «централизованных, высокоэнергоемких, высокотехнологичных систем» делает «централизованную, бюрократическую, официальную науку» избыточной, однако это не означает, что самой науке придет конец. Опасности нового «мрачного средневековья» нет. Время, которым располагают ибу, даст возможность «значительно расширить передачу научного, магического, практического и игрового потенциала». Каждый станет профессором. «Будет больше возможностей для получения информации и исследований; наука станет доступной для всех, и у традиционных методов анализа не останется привилегированного статуса, которым они обладают сегодня. Ибу будут стараться избегать зависимости от специалистов и использовать те процессы, которыми могут овладеть сами»[311].

Концепция боло-боло в значительной мере перекликается с утопизмом Кропоткина. Принципиальная разница заключается в том, что Видмер делает нестабильность частью своих прогнозов. В итоге боло-боло терпит неудачу, доминирование возвращается. Проблема объясняется мутацией в культурах недоминирования, развитию которых

способствует боло-боло. Спустя 358 лет распространяется эпидемия «белых», вытесняя другие боло. Наступает период размышлений и хаоса продолжительностью чуть более 400 лет, пока «Таухуак не вставляет в дисковод следующую дискету»[312].

Почему боло-боло является утопией кратковременной? Во многом она выглядит такой же долговечной, как и революционная модель коммуны Кропоткина. В отличие от Кропоткина, Видмер не приводит множества статистических данных в подтверждение осуществимости проекта, но при этом описание утопии дано в мельчайших подробностях. Кроме того, Видмер даже дает предварительный график: возникновение боло-боло прогнозируется в течение трех-пяти лет (отсчет ведется с 1983 года); в 1987 году проводится первый всемирный съезд, «аза-дала»; в 1988 году боло-боло начинает свое существование.

Отчасти разница заключается в самом стиле повествования. Книга «Боло-боло» написана как вымысел, «Поля, фабрики и мастерские» — научный социально-политический текст. Другое отличие в отношениях утопии и реальности. Хаким Бей называет боло-боло постоянной автономной зоной (ПАЗ), то есть такой временной автономной зоной (ВАЗ), которой удалось «пустить корни». Будучи явлением, превосходящим мысленный эксперимент, но недотягивающим до плана, боло-боло — это мятеж, существующий во времени и пространстве, но при этом избегающий «постоянных решений»[313]. Речь идет об изначально временном освобождении, а не о революции и устойчивом изменении структуры. Утопия Кропоткина была долговечной в том смысле, что коммунистический порядок направлен на поддержание системы саморегулирования, препятствующей возвращению капитализма и государства.

Бей отдает предпочтение быстротечности боло-боло. Оно соответствует идее Стивена Перла Эндрюса о раскованном общении во время званого обеда, которой вдохновлялся Яррос, и представляет собой то самое пространство светского салона, в котором этот обед происходит[314]. Бей использует два примера, чтобы проиллюстрировать, где проходит граница между долговечными и кратковременными утопиями. С одной стороны, он находит черты ВАЗ в Баварской советской республике, провозглашенной советом рабочих и солдатских депутатов в 1919 году в Мюнхене, когда ожидание скорого разгрома (который вскоре претворили в жизнь правительственные войска) более точно отражало цели восстания, чем декларируемое революционерами достижение долговременных изменений. С другой стороны, Бей утверждает, что революция Махно «подразумевала долговечность». Длилась она недолго, но «организована» была с этой целью[315]. Никаких признаков ВАЗ в этом случае не наблюдалось. Описываемая Беем преднамеренность указывает на третье различие, а именно на качество пространства, которое должны создавать долговечные и кратковременные утопии. В своей истории немецко-американского анархизма историк Том Гойенс отмечает, что анархисты «не просто занимали пространство; они сознательно создавали его, присваивая и наделяя смыслом, отражающим их идеологию и идентичность»[316]. Анархисты, создававшие эти пространства во множестве баров и клубов, в большинстве случаев обращали свой взгляд вовне. Их воображение при этом было безудержным. Книга «Боло-боло» описывает возможность выживания для каждого, но при этом выстроена как рефлексия того контроля, который Планетарная Рабочая Машина осуществляет над пространствами освобождения.

Демократия

Отношение анархистов к демократии всегда было неоднозначным. Причина заключается в неравенстве прав, которое регулирует демократия. Многие анархисты утверждают, что даже в подлинно либеральных режимах, где демократия отстаивается как ценность и как процесс, она служит, по сути, репрессивным целям. К этому аргументу прибегали Яррос и платформисты. В тексте «Платформы» в разделе «Отрицание демократии» проводится различие между либеральными принципами демократов и реальным функционированием демократических институтов. Демократия провозглашает «свободу слова, печати, организаций, равенство всех перед законом», но «оставляет в неприкосновенности принцип частной капиталистической собственности». Таким образом, она предоставляет «буржуазии право держать в своих руках всю экономику страны, всю прессу, образование, науку, искусство». Демократия «является одним из видов буржуазной диктатуры, замаскированной обманными формулами фиктивных политических свобод и демократических гарантий»[317].

Сомнения анархистов также объясняются принципом представительства, которым руководствуется демократическое правительство. Джордж Вудкок отвергал представительство на том основании, что оно требует от людей отказаться от «суверенитета». «Ни одна концепция анархизма не является настолько далекой от истины, как та, что рассматривает его в качестве крайнего проявления демократии», — утверждал он. Если демократия «защищает суверенитет народа», то анархизм «защищает суверенитет личности». Представительство поощряет в людях инфантильность и оказывает на них давление. К гражданам относятся как к существам, неспособным определять собственные интересы, и принуждают соглашаться с суждениями тех, кто якобы лучше в этом разбирается. Представители принимают решения за избирателей, даже будучи наглухо отделенными от них этажами власти. «Не от моего имени!» («Not in my name!») — ставший уже привычным лозунг, который объединяет всех, кто считает себя ущемленным результатами тех или иных стратегических решений. Описывая анархистскую критику, лежащую в основе этого недовольства, Вудкок обращается к Прудону: «Всеобщее избирательное право — это контрреволюция»[318]. Интерпретация данного тезиса Солом Ньюманом состоит в том, что представительство основано на понятии рационального консенсуса, которое идет вразрез с «осознанной» автономностью. Людям приходится принимать рациональность правил, к созданию которых они не имеют отношения и на которые никак не могут повлиять, а следовательно, и справедливость норм, законов и методов, обеспечивающих их соблюдение. Представительство рассматривает индивида как самостоятельное существо, однако фактически лишает его всякой возможности открыть для себя творческие практики «самореализации»[319].

Нормализация либеральной демократии, начавшаяся в 1945 году на фоне ослабления демократии, определявшейся западной системой правления, побудили некоторых анархистов пересмотреть эти критические замечания. Они пытались спасти сам принцип демократии от институционального вырождения в либеральном капиталистическом

государстве. Ноам Хомский критикует капиталистическую демократию не только за то, что она отвлекает внимание от концентрации власти в руках корпораций, организационно закрепляет раскол между лидерами и реализуется посредством условной предвыборной борьбы, и даже не за то, что ее успех в США благословил систему международного государственного терроризма и эксплуатации. Основная его мысль состоит в том, что капиталистическая демократия «производит согласие» посредством контроля над СМИ и пропаганды. Согласно его анализу, демократия — это мощный фактор народного самоуправления, который был заимствован и коррумпирован элитами с целью сохранения власти меньшинства. Заявляя, что либерально-демократические режимы сдерживают, а не защищают, демократию, Хомский отстаивает идею свободного народного самоуправления и выступает за расширение демократии на низовом уровне — на рабочих местах, в школах и других общественных учреждениях[320].

Аналогичным образом анархисты, участвовавшие в глобальных движениях за справедливость в нулевых годах нашего века, описывали представительное правительство, избирательный процесс, периодические свободные и справедливые выборы и само всеобщее избирательное право для взрослого населения как нечто элитарное и иерархическое. Вместе с тем они относили себя к демократам и старались продвигать характерные формы «реальной демократии». Как утверждает Ребекка Солнит, настоящая демократия означает, что «голос есть у каждого и что никому ничего не сходит с рук лишь на основании богатства, власти, принадлежности к определенной расе или полу»[321]. С этой точки зрения либеральная демократия работает плохо. Еще хуже она проявляет себя в вопросе терпимости к инакомыслию. Проводя различие между демократией и диктатурой, Солнит утверждает, что наличие формальных прав является одним из признаков демократии, в отличие от которой диктатура означает запрет на «массовые митинги и создание групп». Однако сами права не являются конечной целью демократии — она должна проявлять себя прежде всего в «реальной, осязаемой жизни». Приверженцы либерально-демократических систем защищают «свободу слова, печати и вероисповедания» и даже право на проведение митингов, однако они склонны забывать о динамических аспектах демократии[322]. Такая забывчивость хорошо иллюстрирует то, что либеральная демократия незаметно переходит в диктатуру, а это уже дает стимул для подлинной демократии. Подлинные демократы (сторонники не представительной, а прямой демократии полисного типа) знают, что «демократию следует методично и активно развивать» и что «жизнь масс... энергия улиц... неизменно присутствующий там потенциал восстания» — ее основные составляющие.

Хотя такое переосмысление демократии созвучно с ее критикой, оно обеспечивает более надежную защиту базовых демократических принципов. В этом свете анархисты оказываются продемократическими критиками либерально-демократических режимов, а вовсе не противниками демократии. Коммунализм Мюррея Букчина — одна из наиболее известных продемократических анархических моделей. В последнее время центральное место в суждениях анархистов о демократии заняла идея принятия решений на основе консенсуса, во многом потому, что такая практика широко применялась в рамках движения Оссиру.

Букчин понимал демократию как принцип самоуправления и коллективного принятия решений, являющийся неотъемлемой частью анархистской модели децентрализованной

федерации, а с точки зрения этики — процессом социального освобождения. Для сторонников принятия решений на основе консенсуса демократия, по сути, является действием, направленным против элитизма и бросающим вызов иерархии и привилегиям с целью построения новых социальных отношений. Иначе говоря, это практически синоним анархии, а не ее компонент.

Демократический коммунализм

Вероятно, анархизм Букчина был выстроен на базе концепции условий. Будучи сочувствующим критиком Маркса и Энгельса, в начале своей карьеры он проявил себя как анархист, отвергнув любые разговоры о «предпосылках» социализма и выдвинув новую программу действий. В центре его внимания была реализация «условий свободы». Для Букчина, писавшего в 1969 году, когда ущерб, наносимый индустриализацией, становился все более очевидным, пришло время отбросить марксистские теории выживания революции. Представление Маркса об использовании силы технологий для обеспечения материального изобилия тоже устарело. Мы вошли в «сферу жизни», утверждал Букчин[323]. Теперь наша задача состоит в том, чтобы сделать эту сферу реальной, приняв новый подход к социальной трансформации.

Букчин называл свое мировоззрение социальной экологией и утверждал, что оно включает в себя как нравственное возрождение, так и социальную реконструкцию по экологическим направлениям[324]. Социальная экология вращалась вокруг идеи о том, что «естественная среда и общество эволюционно взаимосвязаны как единая природа, состоящая из двух разновидностей». Первую разновидность природы Букчин назвал «биотической» — это мир, в котором живут существа, не относящиеся к человеческому роду. Вторая — «социальная» природа — описывает последствия обитания людей в мире и изменения, вызванные в нем человеком. Преобладающие культуры доминирования, порожденные иерархией отношений между людьми, привели к искусственному отделению биотического аспекта от социального: природа была ошибочно понята как нечто подчиненное, и экономика была организована соответствующим образом. Социальная экология была призвана вернуть баланс между первой и второй природами путем масштабных структурных и культурных изменений.

Анархические принципы децентрализованной федерации обеспечили Букчину соответствующую модель гармонизации. Делая свои выводы, Букчин ссылаясь на то, что наиболее заметное влияние на него оказали Уильям Моррис, Герберт Рид и Джордж Вудкок, но в отношении одного важного аспекта он несомненно опирался на труды Кропоткина: обратившись в 1950–60-х годах от марксизма к анархизму и осознав в 1980-х годах смещение международной политики вправо, Букчин неоднократно исследовал вопрос создания массовых движений.

Если целью Букчина было переформулировать крайне важную экологическую политику, направленную на решение проблем послевоенного (западного) мира, то его концепция коммунализма перекликалась с анархо-коммунистической политикой, которую отстаивали Кропоткин и Реклю. Вдохновением ему служила «перспектива создания "Коммуны коммун"», будоражившая воображение анархистов XIX века, которая опиралась на идеи автономного

самоуправления и децентрализованной федерации, продвигаемые со времен Прудона. Тем не менее существовавшую до него модель Букчин прояснил и доработал как минимум в двух отношениях.

Во-первых, он выступил за конфедеративную модель конституции. Под конфедерализмом обычно понимается автономия единиц, входящих в федерацию, и его часто связывают с политической централизацией. Эту концепцию Букчин интерпретировал по-своему. Конфедерализм в его представлении был «сетью административных советов, члены или делегаты которых избираются на очных демократических ассамблеях от сел, городов и отдельных районов мегаполисов». Отношения между территориальными единицами и конфедеративной сетью строятся на принципах взаимопомощи и взаимозависимости, ведь если «одна община не обязана рассчитывать на другую или другие для удовлетворения важных материальных потребностей таким образом, чтобы быть взаимосвязанной с некоей большей целокупностью для реализации общих политических целей, то ее реальной перспективой станет замкнутость и узость интересов»[325]. Что касается полномочий, то Букчин предполагал, что у каждого члена они будут «строго регламентированы» и «могут быть отозваны» и каждый будет нести ответственность только за «координацию и проведение политики, сформулированной самими ассамблеями». В отличие от представителей в обычных законодательных органах, заниматься формированием политики они не должны[326].

Второе уточнение Букчина заключалось в том, чтобы в центр модели поместить город. В долгосрочном плане он определял город как «уникальное человеческое, этическое и экологическое сообщество, которое пребывает в гармонии с природой и создает институциональные формы, побуждающие людей все четче осознавать свое место в природе и обществе»[327]. Эта характеристика имела некоторое сходство с концепцией Кропоткина средневекового города-государства. Но, как и ситуационист Ги Дебор, Букчин учитывал силу тех социальных тенденций, которые хотел затормозить Кропоткин, а также процесс урбанизации второй половины XX века. Подобно тому как Дебор связывал урбанизацию со «стремительным ростом городов, которые захватывают сельскую местность», «диктатурой автомобилей», «автострад» и «гигантских торговых центров, возведенных на пустырях в окружении парковок»[328], Букчин утверждал, что урбанизация «поглощает» и село, и город и оба они находятся в осадном положении[329].

Целью социальной экологии Букчина было возмещение ущерба, нанесенного городу злокачественным обезчеловечиванием современной жизни[330]. При том, что он положительно отзывался о «комплексных экотехнологиях, которые позволяют использовать достижения самых передовых технологических направлений в местном масштабе», например ветровую и солнечную энергетику, Букчин ратовал за восстановление равновесия между городом и деревней, а не за интеграцию сельского хозяйства и промышленности, как это делал Кропоткин. Более того, возрождение города означало восстановление «урбанизма как значимой территории для социации[14], культуры и местных сообществ». Город полисного типа для Букчина был гражданским объединением, призванным возродить социальную ответственность. Такое представление о городе существенно отличалось от представлений Кропоткина.

Для Букчина город определялся качеством социальных отношений; как основную единицу коммуналистской социальной организации, он представлял его в виде эко-сообщества. Таким образом, трансформация эко-сообщества города шла рука об руку с его политическим возрождением. По словам Букчина, «всесторонне развитый гражданин» может процветать только во «всесторонне развитой среде»[331]. Рассматривая переход от «анемичного парламентаризма» к тому, что он называл «либертарным муниципализмом», Букчин отталкивался от модели прямой полисной древнегреческой демократии[332]. Он стремился наделить город «лучшими чертами полиса»[333]. Разумеется, будучи эгалитаристом, он убрал из афинской модели узаконенные формы доминирования: систему рабского труда и исключение женщин из общественной жизни. В этом непартийном, антипарламентском и антипредставительском идеале остались прямые, демократические, открытые ассамблеи, основанные на широком участии граждан, и прежде всего идеи общественного пространства и «постоянной локализованной арены для политических дебатов»[334].

Целью демократической политики, как понимал ее Букчин, было «создание жизненно важной демократической общественной сферы», наделяющей граждан полномочиями регулировать муниципальные образования — школы и рабочие места, места отдыха и общественные пространства — и при этом оставляющей им возможность вести социальную жизнь по собственному усмотрению. Разграничивая социальную и политическую сферы, Букчин призывал к тому, чтобы граждане осуществляли власть непосредственно в своих общинах, одновременно определяя стратегию, которую ассамблеи могут проводить на законных основаниях. Как частные лица, граждане вправе определять, «чем им заниматься у себя дома, с кем заводить дружбу, какой образ жизни вести, как зарабатывать на жизнь, а также свое сексуальное поведение, культурные ценности и способы достижения вершин восторга и экстаза»[335]. Однако, как граждане, они обязаны задумываться о том, какое влияние оказывают их действия на город. Возникающее вследствие этого напряжение между социальной и политической сферами мыслилось как источник жизненной силы анархической демократии.

Консенсус

Принятие решений на основе консенсуса — это разновидность ценностно-ориентированной прямой демократии. Акцент делается на важности разделения власти, урегулировании разногласий, активном участии, доверии и транспарентности. Для достижения консенсуса не существует строго определенного порядка, однако обычно этот процесс подразумевает повторную проработку предложений до тех пор, пока все, кого они непосредственно касаются, не будут удовлетворены результатом. Суть не в том, чтобы «убедить других» принять единую точку зрения или оказать влияние, организовав поддержку предпочтительных вариантов. В этом смысле консенсус идет вразрез со стандартными избирательными моделями.

Некоторые анархисты отвергают консенсусное принятие решений, считая его в корне неверным организационным процессом. Букчин умер до того, как движение Оссиру «совершило невозможное» и ввело процессы консенсусного принятия решений на массовых публичных собраниях[336]. Но, будучи знаком с подобной практикой в среде активистских движений 1970-х годов, он отвергал консенсус как противоречащий принципам анархизма. Его практическое возражение сводилось к тому, что принятие решений на основе консенсуса «допускает негласный авторитаризм и грубые манипуляции». Консенсусные процессы пускали корни там, где не было четкой организационной структуры, а это, в свою очередь, вело к катастрофической нестабильности. Консенсус позволял «маленьким, тесно связанным между собой» группировкам проталкивать свои «тайные планы». «Находящихся в меньшинстве оппозиционеров зачастую мягко уговаривали или психологически принуждали отказаться от голосования по спорному вопросу, поскольку их несогласие по сути было равносильно вето, которое мог наложить один человек».

Букчин высказывал и философское возражение: консенсус подавляет «важнейший аспект любого диалога, диссенсус». «Постоянно возникающие разногласия, пылкий обмен мнениями, продолжающийся даже после того, как меньшинство временно соглашается с решением большинства», подменяются «скучными монологами... и не оставляющей возможности для сопротивления, беспросветной атмосферой консенсуса». Когда анархисты принимают решение большинством голосов, «побежденное меньшинство может постановить отмену этого решения, по которому оно потерпело поражение, — все вправе открыто и настойчиво формулировать аргументированные и убедительные возражения». Консенсус «заглушает» голос меньшинства «в пользу метафизического "единства" консенсусной группы»[337].

Неудивительно, что сторонники принятия решений на основе консенсуса придерживаются иного мнения. Весьма влиятельное руководство, подготовленное британской пропагандистской группой Seeds for Change («Семена перемен»), затрагивает философские соображения Букчина напрямую. Консенсус направлен на преодоление фракционности и удерживает участников от выражения собственных узких интересов, однако разногласий,

которые являются неотъемлемой частью процесса, он не подавляет. Рекомендации по достижению консенсуса следующие:

Если вы чего-то не понимаете, не бойтесь об этом сказать.

Будьте готовы работать над решением, которое лучше для всех, а не только для вас. Проявляйте гибкость и готовность от чего-то отказаться, чтобы достичь согласия.

Содействуйте установлению атмосферы уважения и доверия. Не нужно бояться высказывать свои идеи и мнения. Помните, что у всех нас разные ценности, опыт и поведение и огорчают нас разные вещи.

Четко объясняйте свою позицию. Честно и открыто говорите о том, почему придерживаетесь своей точки зрения. Выражайте свои опасения на ранней стадии процесса, чтобы их можно было учесть в дальнейших предложениях.

Активно слушайте, что пытаются донести люди. Постарайтесь понять позицию оппонента и то, какие потребности, опасения и эмоции им движут. Дайте всем возможность высказаться и найдите время, чтобы обдумать их точку зрения.

Думайте, прежде чем говорить; слушайте, прежде чем возражать. Прислушивайтесь к реакциям других участников и внимательно проанализируйте их, прежде чем продвигать свою точку зрения. Для достижения консенсуса необходимо умение владеть собой — иногда самым большим препятствием на пути прогресса является одержимость человека одной идеей. Если другое предложение вполне годится, не усложняйте ситуацию, возражая лишь потому, что это не ваша ненаглядная идея! Задайте себе вопрос: «Подходит ли эта идея для группы, даже если мне она не вполне нравится?» или «Имеет ли значение, на какой из идей мы остановимся?».

Не бойтесь разногласий. Консенсус заключается не в том, что все мы начинаем думать одинаково. Различия во взглядах естественны и ожидаемы. Разногласия помогают выработать групповое решение, потому что широкий спектр информации и мнений дает больше шансов, что решение хорошо подойдет для всей группы. Легко достигнутый консенсус может скрывать тот факт, что кому-то не хватает уверенности или смелости выразить несогласие.

Некоторые из самых сильных аргументов в защиту консенсусного принятия решений выдвинуты анархистами, которые отстаивают конкретные формы борьбы с угнетением. Анархо-феминистки из Квебека, занимающиеся антиавторитарной политикой низового уровня, ценят консенсус как инструмент конструктивного преодоления интерсекциональных форм угнетения и непризнанных привилегий путем укрепления «свободы, солидарности, коллективной независимости, социальной справедливости, уважения, спонтанности и взаимопомощи». Практикуемый наравне с «обменом навыками, совместным использованием ресурсов, горизонтальной организацией без лидеров, взаимной заботой о чувствах, отсутствием официальных членских списков и взносов, деятельным участием», консенсус способствует построению социальных отношений, лишенных гегемонии, которые позволяют добиться самоуправления[338].

Эти идеи также повлияли на политику движения Оссиру, когда в 2011 году принятие консенсусных решений практиковалось большим количеством людей. С точки зрения Дэвида Грэбера, одного из лидеров движения, консенсус описывает не только практику совместного принятия решений, но и альтернативную систему самоуправления без иерархии, власти, представительства, партийности и подавления меньшинства большинством, столь характерных для существующей системы представительной партийно-парламентской демократии. После того как он стал использоваться в лагерях Оссиру, консенсус стал политической практикой, позволяющей участникам принимать решения на генеральных ассамблеях прозрачно и напрямую. Это дало им возможность устанавливать правила, касающиеся их жизненного пространства и социальных отношений, и поручать рабочим группам или особому органу самоуправления под названием «говорящий совет» формулировать рекомендации по вопросам политики, не прибегая к представительству. Принимая решения на основе демократического консенсуса в знак протеста против элитарности и корпоративной коррупции существующих представительских учреждений, движение Оссиру продемонстрировало избыточность и ненужность последних. Таким образом, консенсусная демократия поддерживала самоуправление, или власть народа, как антикапиталистическую активистскую деятельность.

В таких условиях консенсусная модель демократии представляет собой не только инструмент борьбы с привилегиями и угнетением, но и революционный вызов либеральному конституционализму. В своем сравнительном анализе традиционной политики XVIII века и политики сопротивления того же времени Грэбер противопоставляет конституционное правление «общинному самоуправлению»[339]. Первая из этих форм социального устройства берет начало в историческом переходе верховной власти от монарха к народу. В результате этого перехода власть оказалась в руках образованной элиты — группы белых людей, пользовавшихся значительными экономическими преимуществами и считавших себя «мудрее и лучше, чем остальной народ, и понимавших, в чем заключаются истинные интересы последнего»[340]. Вместе с тем в 1790-х годах этот переход положил начало популярной кампании Тома Пейна против политической и экономической коррупции. Для Грэбера это был пример транснациональной, трансисторической кампании за демократию и против конституции. Движение Оссиру придало ей новую экспрессию и тем самым создало модель самоуправления, которая в том числе бросила вызов иерархии, привилегиям и доминированию. Рассказывая об оккупации Зукотти-парка в Нью-Йорке в 2011 году, Эй-Джи Бауэр отмечает:

“Многое уже было сказано об официальном принятии консенсусных демократических методов на регулярных генеральных ассамблеях, а затем, что еще более удивительно, на "говорящих советах". Однако способность оккупационного движения генерировать слова и действия, а следовательно, и демократическую власть, выходила далеко за рамки официальных собраний и даже границ парка. В каком-то смысле именно эти бесчисленные, не зафиксированные документально разговоры между новыми знакомыми позволили движению Оссиру реализовать свой демократический потенциал. Иными словами, оккупация Зукотти-парка

дала возможность движению организовать не только рабочее пространство для своей деятельности, но и жилое пространство для тех, кто решил (или был вынужден) жить в парке. Иначе говоря, захват физического пространства дал возможность проводить такую политику... когда люди общались на равных, признавали самобытность друг друга и общие интересы и разрабатывали планы действий в соответствии с этими интересами»[341].

Консенсус дает нам такую концепцию демократии, которая коренным образом отличается от демократии древнегреческой, отстаиваемой Букчиным. Консенсусные демократические процессы подчеркивают необходимость трансформировать существующие общественные отношения, чтобы мы могли переосмыслить сам принцип местных сообществ. Букчин придает особое значение воссозданию общественных пространств, поскольку они важны для реализации гражданских прав. Многие ценности анархической самоорганизации являются общими для обеих позиций, однако в плане моделирования общественных институтов и стремления к социальным преобразованиям эти позиции отличаются друг от друга.

Обусловленная анархия

Дискуссии анархистов на тему условий возможности и пути реализации анархических идеалов и ценностей неизменно затрагивают вопрос о том, насколько сама по себе конкретизация требований к анархической самоорганизации автоматически ограничивает возможности анархии. В 1840 году Прудон отмечал, что анархисты находятся в невыгодной с точки зрения культурных предубеждений ситуации из-за своего отрицания иерархии, что только доказывает (по всей видимости, неоспоримо) неизбежность и желательность централизованного правления, основанного на подчинении. Определяя анархию как «отсутствие хозяина, правителя», он приводит историю о некоем «парижанине XVII века», который, «услышав о том, что в Венеции нет короля... едва не помер со смеху при одном лишь упоминании о такой нелепице». «Таково действие наших предубеждений», — заключает Прудон[342].

Чтобы преодолеть эти предубеждения, анархисты неоднократно пытались описать такое распределение власти, которое бы обеспечило «максимально возможное число правителей». Однако тем самым они неизбежно устанавливали правила для тех, кто в это число не вошел, и, соответственно, попадали в ловушку. Midnight Notes, авангардная художественная группа, с 1970-х годов издававшая одноименный публицистический альманах, выступила против Букчина: «У всех радикальных и "анархических" антипланов, подобных предложенному Букчиным... которые стремятся вновь привести общество и экономику к маленьким, гуманным, самодостаточным единицам без государства, капитала и денег, один и тот же главный недостаток: они прогнозируют и планируют будущее для "других"». Далее объяснялась ошибка Букчина с классовой точки зрения: «Экологическая и антиплановая идеология есть выражение страха работников умственного труда перед лицом менее ценной рабочей силы. Они не готовы принять снижение собственной ценности, отказаться от функций планирования и управления». Однако более убедительный вывод группы, несомненно, заключается в том, что очевидная «ошибка» Букчина на самом деле указывает на неразрешимое противоречие в анархизме. Независимо от того, виновен ли он и ему подобные в том, что «прячутся за идеей "ответственности за все человечество", озабоченность анархистов всевозможными "если" и "но" (а хватит ли у нас энергии? а кто будет убирать улицы?)» не является «ни чем-то неожиданным, ни чем-то ошибочным». «Необходимо это понимать»[343].