

# Рахманинова Мария.

## «Постанархизм» и постсоветский контекст: стыковка акратических проектов

Ровно 30 лет назад завершилась эпоха биполярного мира. Пал железный занавес, а вместе с ним – последний бастион индустриальной реальности. Время информационного общества окончательно наступило для всех. И все же планетарное знание до сих пор так и не стало по-настоящему открытым. У этого обстоятельства множество причин. Нас в данном случае будут волновать лишь две.

Во-первых, постсоветское пространство отчасти по-прежнему остается герметичным: языковая пропасть, разрыв в курсе валют, социальные, институциональные и экономические преграды для взаимодействия с зарубежными коллегами и обмена опытом, запоздалая (и по-прежнему неудовлетворительная) рецепция знания всей второй половины XX века – лишь некоторые наиболее очевидные технические проблемы интеграции современной российской мысли в международный процесс производства знания, его освоения и рецепции. Другое важное препятствие, год за годом становящееся все более серьезным, – возобновление идеологической закрытости «русского мира». Особенно в областях, не слишком созвучных новым нарративам.

В этой связи многие значимые тенденции зарубежной мысли последних 40 лет до сих пор остаются мало известными для русскоязычной аудитории, достигая ее внимания лишь с большим запозданием (или – не достигая вовсе). Одна из таких тенденций – постанархизм, представляющий собой концептуальное соединение этики и аксиологии классического анархизма с эпистемологией, методологией и онтологией постструктурализма.

С другой стороны, советское (а затем и постсоветское) знание почти сто лет попадало и продолжает попадать для Запада в «слепое пятно»: в первые послереволюционные десятилетия – из-за длительной имитации горизонтальности советского проекта на официальном уровне, когда пределы молодого государства покидали лишь хорошо

проверенные и «правильные» сигналы. Так продолжалось до тех пор, пока не стала очевидна их весьма призрачная связь с реальностью, а надежду разобраться в происходящем утратили даже самые оптимистичные наблюдатели по всему миру[1]. В поздний советский период главной причиной был искусственно сконструированный в СССР «островной» мир с закрытой культурой. Незримость постсоветского мира, по всей видимости, следует связывать с тем, что за долгие 70 лет о части света, из которой так давно не было никаких вразумительных вестей, все давно успели забыть – во всяком случае, в вопросе интеллектуальных поисков.

Отчасти поэтому до сих пор остается без внимания концепция периодизации анархизма, предложенная современным историком анархизма и философом П. Рябовым[2]. Исследуя творчество Алексея Борового – одной из самых ярких, но вместе с тем самых забытых фигур русского анархизма начала XX в., П. Рябов обнаруживает в его философии «тот переход от классического к постклассическому анархизму, который начал совершаться (но не успел завершиться) в России первой трети XX в.»[3]. Рассматривая идеи А. Борового в категориях конвенциональной периодизации истории и философии науки, П. Рябов показывает, что процессы, общие для всей западноевропейской культуры того времени, находили свое отражение и в рамках конкретных интеллектуальных традиций. Одной из них был анархизм. И если классическому анархизму – анархизму М. Бакунина и П. Кропоткина – свойственны установки и ориентиры науки, которую принято называть «классической»[4], то ориентация постклассической науки на междисциплинарность, процессуальность, переход от статических теоретических моделей к динамическим, интерес к различным формам знания, признание плюрализма типов рациональности, усложнение картины мира, диалогизм, и многое другое – находит отражение в философии А. Борового, а также ряда его современников: Якова Новомирского, Иуды Гроссмана-Рощина, Аполлона Карелина, Владимира Поссе и других. По логике этой терминологии, следующим этапом должен был стать постнеклассический анархизм, но он – по понятным причинам, – так и не возник. Не успел достигнуть своего расцвета и сам постклассический анархизм: фактически он был разбит на взлете[5], а волны репрессий на долгие десятилетия стерли его след из памяти пространства. Пожалуй, в этом и заключена главная причина, по которой те, кто обращается к теории анархизма из сегодняшнего постсоветского мира, вновь отталкиваются от Кропоткина не только этически, но и эпистемологически: он оказался последним, чьи идеи успели сохраниться, пройти рецепцию за рубежом и вернуться назад. Кропоткин ушел из жизни 8 февраля 1921 года – незадолго до жестокой расправы над Кронштадтом, после которой окончательно опустился занавес, надолго скрывший происходящее в Советской России от посторонних глаз. Так сгинула среди начисто переписанной истории мощнейшая анархистская рецепция постклассической науки. И поскольку не только она, но и постсоветская рефлексия продолжают оставаться в тени магистральной истории анархизма, формулируемой Западом, вполне закономерно, что общепринятой стала другая периодизация.

Термин «постанархизм» был впервые введен в 1987 г. американским теоретиком Хакимом Беем в эссе «Post-Anarchism Anarchy», посвященном рефлексии кризисного состояния анархистских движений и антагонистичных направлений анархизма конца XX века. В 1994 г. американский политический философ Тодд Мей предложил идею концептуального синтеза анархизма и постструктурализма, опираясь на работы Эммы Гольдман и Мишеля Фуко[6].

Позднее Льюис Колл предпринял попытку анархистского переосмысления картезианской эпистемологии сквозь призму философии Ницше, что позволило настаивать на принципиальной незавершенности, «процессуальности» анархизма, его несводимости к конкретным и заведомо установленным целям или статичным формулам социальности[7] (в терминологии П. Рябова, применительно к этому и смежным сюжетам следует говорить о постклассическом анархизме). Британский философ Сол Ньюман дополнил формирующуюся постанархистскую перспективу так называемым «лакановским анархизмом», разработав нетривиальный синтез оптики французского психоаналитика Жака Лака на и концепции немецкого философа анархо-индивидуалиста Макса Штирнера. В этом радикальном синтезе ключевой для С. Ньюмана стала принципиальная установка на антиэссенциализм, позволяющая покинуть пределы онтологии классического анархизма с его идеей благой и справедливой природы человека и общества, искажаемой «противоестественным» и неизменно насильственным вмешательством власти. С. Ньюман пытается отстроить философские основания анархизма от «новой» онтологии, открывающейся благодаря постструктурализму, и принципиально порывающей как с классической метафизикой – в ее явных или скрытых формах, так и с грубым позитивизмом[8]. Среди других наиболее заметных фигур, оказавших влияние на постанархизм и определяющих его дальнейшее развитие, – такие авторы, как Рут Эллен Кинна, Кэти Фергюссон, Дуэйн Руссель, Юрген Мюмкен, Дэниел Колсон, Бенджамин Франкс.

В русскоязычном пространстве интерес к тенденции постанархизма отчетливо наметился лишь в последние пять лет. В академическом поле одним из первых к ней обратился социальный философ Дмитрий Поляков[9]. Рецепции постанархизма в России, Украине и Беларуси способствовала его постепенная популяризация в формате открытых общетеоретических лекций (ныне доступных на YouTube), а также появление переводов значимых статей и фрагментов больших работ – с последующим философским осмыслением и интерпретацией[10]. Настоящее издание – первый в истории перевод на русский язык масштабной монографии о постанархизме.

В широком смысле она посвящена, с одной стороны, анархистской рефлексии о мире в условиях кризиса неолиберализма, с другой – современной рефлексии о самих теоретических основаниях и практической результативности акратического – в условиях сложившегося кризиса. Концептуальным полем для исследования С. Ньюмана становится дальнейшее существование неолиберального капитализма после его неоднократной смерти в XX веке – проблематичное уже хотя бы потому, что, согласно классической западной теологии, такая «жизнь после смерти» может длиться вечно. «Разрушая все на своем пути», – добавляет Ньюман. Прежде всего фантазию – как способность вообразить возможность Другого, помыслить его, обнаружив пределы и ситуативность данного. Политическая значимость фантазии – тема, в XX веке ставшая общим местом для западной социальной философии. Однако С. Ньюман подходит к ней не столько через фрейдомарксизм (ограничиваясь указанием на его значимость в главе «Добровольное неподчинение», а также ссылкой на В. Райха), сколько через философскую оптику М. Штирнера с его концептом изобретаемого своеобразия Единственного.

Именно этот концепт он делает стержнем своего размышления о новых основаниях надежды сегодня, в эпоху тишины после грандиозного и необратимого крушения больших

идеологий. Применяя его к проблеме политической структуры городского и киберпространства, он формулирует новое условие для примирения индивидуальной и коллективной субъектности. Облетевший весь мир и переведенный на многие языки лозунг протестов 2010-х гг. «Вы нас даже не представляете» С. Ньуман прочитывает именно по-штирнеровски: не только возможное и бесконечно открытое, но и уже имеющееся своеобразие Единственных не измерить метафизической линейкой авторитарных абстракций неолиберализма. В этом смысле новая онтология субъекта предстает для С. Ньумана не просто как посткартезианская, но и как «постэстатистская» (poststatist): субъектность трактуется как нечто, что не может быть ни описано, ни схвачено близоруким «призраком»[11] капиталистического государства, больше не заслуживающим ни доверия, ни участия в социальной жизни. Переосмысление и переопределение пространства, направленные на исключение этого «призрака», составляют для С. Ньумана ключевую предпосылку нового понимания политического. Погружение в его исследование – одна из главных задач работы «Постанархизм». Как и в своей более ранней работе «От Бакунина к Лакану», здесь С. Ньуман вновь связывает решение этой задачи с эпистемологической и методологической демаркацией между классическим анархизмом и постанархизмом. Такой демаркационной линией он называет метанарратив – как принцип организации представления о революции и самого ее события.

Для классического анархизма эпохи Бакунина и Кропоткина метанарратив складывался из унаследованного от парадигмы Просвещения позитивистского подхода, концепта доступной познанию единственной и объективной истины, а также секуляризированной метафизической идеи эссенциального блага, скрытого за искусственно нанесенным злом (для анархизма – различными формами власти). Однако уже вскоре после Первой мировой войны релевантность такого образа реальности (и самих его категорий) стала стремительно снижаться: внезапно человек, человечество и сам мир, к освобождению которых стремился классический анархизм, попросту перестали существовать, соскользнув в пропасть катастрофического опыта XX века. Оставшейся под его обломками картине мира лишь проект постмодерна спустя время противопоставил нечто совершенно иное: фигуру проблематичного и нестабильного субъекта, теорию гибких сетей языковых игр, онтологически флюидную истину, множественность перспектив и разноголосицу нарративов. С точки зрения теоретиков постанархизма, в том числе С. Ньумана, эту «перезагрузку» образа мира, составившую концептуальное основание современности, неправомерно и непродуктивно игнорировать как теоретикам, так и практикам.

Для анархизма центральной темой этой «перезагрузки» должно стать переосмысление, переозначивание и последующий демонтаж его собственной апофатической «сердцевины» – «власти-начала» (arche). В этом смысле подлинную, свободную от противоречий анархичность С. Ньуман усматривает в принципиальном антиэссенциализме, вслед за Р. Шюрманном критикуя эссенцию как метафизическое первоначало, играющее роль сдерживающей власти. С этой точки зрения совершенно неважно, что именно эссенциализируется: платоновская идея, христианская душа, или благая сущность человека в позитивизме Кропоткина. Сама эссенциализация кратична[12], и потому не может служить ни концептуальной, ни методологической основой анархизма. В этом смысле «пост-» в понятии «постанархизм» фактически означает для С. Ньумана «подлинно непротиворечивый».

Применительно к проблеме революции «пост-» предполагает отказ от ее линейных и детерминистских трактовок. И хотя, в отличие от марксизма и ленинизма, анархизм всегда был сравнительно свободен от механистического представления о революции как о конечном учреждающем событии, символизирующем переход на качественно новый этап социально-экономического бытия, – все же в нем сохранялась и оптика проектирующей метапозиции, и установка на сциентизм[13], и опора на мораль «изначально благого» общества. Этому почти инженерному и явно современному взгляду С. Ньюман стремится противопоставить анархистский проект, свободный от телеологизма, метанарратива, эссенциализма и любой тотальности, – проект динамичный, открытый и интерактивный, синхронизированный с самими его участниками и конкретикой их «здесь и сейчас». Такой взгляд дает ему основание утверждать: «Постанархизм – то, что начинается с анархии, а не завершается ею». Однако это – непростое условие.

Подобно Канту, исследующему препятствия на пути к совершеннолетию[14] человека и общества, С. Ньюман анализирует преграды к подлинно анархичной размерности бытия. В числе основных он называет факторы, отчасти хорошо изученные критической традицией (от ситуационистов до постструктуралистов), но отчасти существенно видоизменившиеся за десятилетия трансформаций информационных и цифровых технологий: общество зрелища, культ эффективной производительности, конкуренция, увеличение «прозрачности» не только публичной, но и частной жизни, «театр безопасности», рост экономической прекарности и эксплуатации, усиление государственного контроля, идеология потребления, формирующая, по меткому замечанию Ж. Делеза, не «индивида», а, скорее, «дивида»[15] – фрагментарного субъекта неолиберализма. Совокупность этих факторов составляет своеобразное гомогенное поле, кратическую тотальность современности. Подлинно политическое, по Ньюману, – это, во-первых, поиск максимального числа точек собственного подключения к ней, особенно в зонах формирования идентификации с ее нарративами, и, во-вторых, последующие попытки отключения/хакинга. Для этой борьбы больше не подходит ни старинная героика «партии авангарда», ни другие концепты классического марксизма с его тяжеловесной модерностью: против дисперсного противника с искусственным интеллектом листовка и булжик поистине беспомощны. Прежде всего потому, что апеллируют к эссенциальному. Впрочем, за эту установку С. Ньюман критикует и политику идентичностей – эмансипаторную у своих истоков, но со временем успешно инкорпорированную современным неолиберализмом и приспособленную под его текущие нужды – такие, как фрагментаризация и политическая дезактивация социального и индивидуального субъектов. В этом смысле одним из несомненных достоинств монографии «Постанархизм» становится последовательная философская критика С. Ньюманом неолиберальной политики идентичностей – с позиций фуколдианского анализа власти как структуры многомерного производства индивида.

В свете этой критики по-настоящему острым становится вопрос о том, как вообще возможна свобода, а точнее – свобода индивида, и как она должна коррелировать со свободой множества. Этим вопросам посвящена вторая глава работы «Постанархизм» – «Сингулярности». В ней С. Ньюман предпринимает исследование проблемы субъекта, множества и их свободы – во-первых, вне метанарратива и, во-вторых, за пределами эссенциалистского категориального аппарата. Именно здесь он в полной мере формулирует свой блестящий авторский синтез концепций М. Штирнера и М. Фуко. При этом М. Штирнера

он прочитывает через призму философских акцентов Дж. Агамбена, в частности увязывая штирнеровский анализ метафизики государственности с агамбеновским анализом европейской политической теологии с одной стороны и поэтикой «бездействия»[16] с другой. Это делает возможной «перезагрузку» концепта Единственности в предельно политичный проект ускользания от гоббсовского принудительно-всеобщего «искусственного тела» Левиафана – сквозь пространство неразличимой властью анонимности. Штирнеровский концепт «союза эгоистов», увиденный через рассмотренную призму синхронизации с Агамбеном, делает этот акратический проект релевантным не только для отдельно индивида, но и для сообществ.

Вероятно, такая теоретическая стыковка систем Агамбена и Штирнера русскоязычной академической аудитории покажется несколько смелой и неосторожной, однако, похоже, она постепенно становится общим местом в Европе и США. Так, весьма эффектный и вполне созвучный ньюмановскому (и штирнеровскому) анализ не только акратических, но и собственно анархистских линий у Дж. Агамбена предлагает Лоренцо Фаббри[17], исследующий в его творчестве тему вынужденного труда, дискурсивно обрамляемого нарративами метафизики капитала и государства. Впрочем, дает основания для такого прочтения и сам Агамбен: в работах «Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism»[18], «The Work of Man»[19], а также «Царство и слава» он уделяет много внимания и вопросам свободы как потенциальности, и проблематике анархичного (как безначального)[20].

Таким образом, в условиях реальности, отформатированной медиатехнологиями, цифровыми технологиями, новыми технологиями контроля и принуждения и прочими технологиями, составляющими каркас современности, под свободой С. Ньюман предлагает понимать не столько конкретное событие избавления от определенной власти и зримого перехода к возможности нового социального устройства, сколько повсеместное ускользание из тотально просматривающегося поля властных детерминаций и нарративов, точно адресуемых индивидам господствующими дискурсами.

Этот строгий взгляд приметно расходится с оптимистичной эссенциальной установкой классического анархизма, согласно которой общество изначально онтологически самотождественно и всегда готово сбросить с себя вечно внешние ему оковы власти (государства, церкви и капитала). Однако Ньюман – методологический постструктуралист: он убежден, что оснований для подобного оптимизма у нас больше не осталось.

И все же это не означает, что солидарность невозможна: вот только путь к ней лежит не через возвращение исконно данного («благого» коллективного субъекта), а через его создание, для начала требующее от каждого отдельного Единственного побега из вмененной ему тотальности и освобождения от интернализированной им власти. В этом смысле прорыв к Единственности становится значимым не только для самого индивида, но и в качестве условия возможности пластичной и конкретной коллективной субъектности.

Продолжая эту идею Штирнера, Ньюман заимствует еще один из его центральных концептов – концепт «восстания» («insurrection»), который он и противопоставляет понятию «революция» – более размытому, механистическому и выхолощенному XX веком.

«Восстание» позволяет индивиду обрести свою собственную свободу или, по выражению Штирнера, свое «своеобразие»[21], сначала отвоевав свое «Я», свою автономию. Революция же ставит перед собой цель освободить людей от власти – впрочем, рискуя просто навязать им новый вид власти вместо прежней (особенно если говорить о марксистской политической революции, а не об анархистской социальной[22]).

Закономерный вопрос о насильственности такого «восстания» С. Ньютман исследует в главе «Насилие против насилия», посвященной рефлексии о реальности, в которой право на насилие всецело монополизировано государством и капиталом. Опираясь на рефлексию о насилии Ж. Сореля и В. Беньямина, С. Ньютман интересуется отнюдь не тем, следует ли революции быть насильственной, но тем, возможна ли вообще такая форма насилия, которая, будучи устремленной к отмене власти, в то же время делала бы возможной и последующую отмену самого насилия. Вслед за Хакимом Беем[23] С. Ньютман продолжает разрабатывать принципы «онтологического анархизма», смещая акцент с будущего на настоящее, с всеобщего – на конкретное и расширяя область сопротивления классического анархизма до интро-пространства освобождающегося (ин)дивида: если власть, согласно постструктурализму, диффузна и интернализирована, а любое противостояние обречено расцениваться ею как насилие, – что ж, в таком случае оно начинается внутри индивида. «Можно сказать, – отмечает он – что восстание является насилием против существующего комплекса социальных отношений, а не насилием против людей»[24].

Так, С. Ньютман полагает: если Сорель прав, утверждая, что рабочий давно интернализировал ценности и образ мысли буржуазии, то «восстание» для него должно начаться не на самих баррикадах, но в точке возвращения собственной витальности и собственного отчужденного бытия – его единственного подлинного доступа к политической и исторической субъектности. Таким образом, даже апологетическая рефлексия о насилии связана для С. Ньюмана не с вопросом его самооценности – как в жираровской трактовке символического насилия, или в императивах правых дискурсов, но с вопросом о степенях и диапазоне его инструментального включения, а также с вопросом его онтологического статуса.

Анализ сорелевского понимания борьбы приводит С. Ньюмана к центральным концептам христианства и античной философии. Среди них он находит нечто ценное и для теоретической перспективы постанархизма: практики аскезы, самодисциплины и «заботы о себе». Исторически они действительно часто представляли собой единственно действенную альтернативу как повседневности, растворяющей личность в онтическом, так и экспертно-руководящей фигуре партии авангарда. Это дает основание С. Ньюману обнаруживать в них главную надежду на будущее акратических тенденций. Предполагаемые ими аскетизм и владение собой, вне всяких сомнений, составляют благоприятное условие для освобождения от диктатуры консьюмеризма и ее трех столпов – истощающей работы, потребления и подчинения, и, следовательно, для дальнейшего становления субъектности, в том числе политической.

Однако при всей внешней убедительности и эффектности, именно эта часть размышления С. Ньюмана наиболее неоднозначна и проблематична – во всяком случае, с точки зрения внутренней философской и политической логики акратической традиции.

Во-первых, рекомендуемое С. Ньюманом «радикальное ненасилие», предполагающее отказ от повседневных шаблонов поведения и потребления, и выраженное в практиках «заботы о себе» (в терминах Фуко), отчетливо напоминает завуалированный буддийский манифест. Что в некотором смысле закономерно, поскольку в вопросе «практик себя» современному Западу буддизм действительно оказался парадоксально ближе, чем стоики и эпикурейцы. Исторически буддизм (а еще ранее джайнизм) стал массовым (и весьма успешным) протестом против современной ему системы в самом широком смысле этого слова: от базовых социальных отношений (отказ от брака и имущества и кастовых привилегий) до более тонких уровней субъективации (удовольствия, политики эмоций, системы прежних религиозно-философских идеалов[25]). В самом деле, весь аппарат буддийского праксиса строится вокруг фигуры освобождения, которое и считается главным событием для буддиста – а отнюдь не святость, встреча с Богом, воскрешение – как в христианстве; по всей видимости, именно поэтому на данный момент именно к буддийской практике обращен секуляризированный мир, обеспечивающий ей и переживать «второе рождение», находя концептуальную опору у нейрофизиологов, неврологов[26] и даже физиков[27].

Что же касается античных школ стоиков, эпикурейцев и киников, то нелишне вспомнить, что они достигли наивысшего расцвета в период окончательного упадка демократических практик, и выполняли роль вполне эффективной, но, скорее, индивидуальной терапии для представителей высших сословий, уже не имевших возможности прямо влиять на политический процесс, как в Афинах. Достаточно ли «внутренней свободы» личности, чтобы серьезно изменить систему? Многие исторические сюжеты свидетельствуют об обратном: Сенека был вынужден вскрыть вены по приказу своего воспитанника Нерона; приверженец стоицизма Марк Аврелий традиционно причисляется к «хорошим императорам», однако Рим оставался при нем тираническим и рабовладельческим государством; тибетцы практиковали стремление к духовной свободе, но были сломлены превосходящими силами КНР; перечисление можно продолжать долго. Таким образом, есть серьезные основания сомневаться в достаточности мер, предлагаемых С. Ньюманом, – тем более для любого коллективного субъекта и социальной системы в целом. В особенности если речь идет о регионах, где эта система репрессивна.

Так мы подходим к еще одной проблеме в размышлениях С. Ньюмана. Справедливо критикуя классический анархизм за нерerefлексивную встроенность в эпистемологию модерна, С. Ньюман, подобно множеству западных теоретиков анархизма, и сам попадает в одну из его главных ловушек. Ограничивая свой взгляд неокOLONиальным европоцентризмом, он сохраняет предельную нечувствительность к происходящему за пределами «первого мира». Это тем более странно, что вполне созвучные ньумановскому исследованию попытки отдаления акратических проектов от идеологии и понятийного аппарата марксизма возникали в разных регионах задолго до постанархизма, в том числе в странах «периферии». Так, деколониальные исследователи анархизма считают[28], что современные акратические тенденции в Индии восходят к деревенской традиции панчаятов (вольных советов); кроме того, уже в 1940-х в Индии предпринимались попытки уйти от концепта «диктатуры пролетариата»: например, Джаяпракаш Нараян усматривал в нем тенденцию к диктатуре бюрократии и новой олигархии, и вместо авторитарного социализма возлагал надежду на социализм «горизонтальный» – с приоритетом духовной свободы личности[29]. Однако западный анархизм по-прежнему – парадоксально для самого себя, –

часто удерживается в колониальной онтологической разметке, не различая не только далеких голосов, звучащих с ним в унисон (или даже раньше его собственных), но и упуская из внимания фундаментальные различия, существующие между контекстами современности в разных регионах планеты. Деколониальные исследователи[30] справедливо проблематизируют эту оптику как препятствующую той самой безграничной солидарности, к которой (пост)анархизм, казалось бы, вполне артикулированно стремится[31].

Так, обоснованно критикуя, вслед за Делезом и Гваттари, микрофашизм неолиберальной повседневности – с его культом потребления, выбора (и выборов), шопинга, нормативной коммуникации и стандартизированного наслаждения, Н్యуман вовсе не упоминает о том, что эта критика релевантна лишь для стран «первого мира». Освободиться от поглощенности комфортом можно только там, где этот комфорт вообще обретен; пресытиться созерцанием прав и свобод можно лишь там, где никто не подвергается систематической опасности пыток, увечий, насилия, никто не лишен доступа к здравоохранению, образованию, экономическим и прочим ресурсам общества и культуры. «Авторитаризм уже не обязательно является следствием консервативных семейных ценностей и репрессивных подходов к сексуальности, – отмечает С. Ньуман, – напротив, именно либеральная вседозволенность чаще всего сопровождает усиливающуюся секьюритизацию повседневной жизни»[32]. Спорить с этим тезисом сложно, учитывая, что его самым убедительным образом обосновало уже не одно поколение критиков общества потребления и неолиберализма.

Однако какой должна быть стратегия «восстания» для тех, кто никогда не был в области этого «не обязательно» и не изведal даже либеральной вседозволенности? Для тех, чья повседневность – несмотря на присутствие в ней отчуждающих практик потребления, – все еще определяется авторитарным законодательством системы, возглавляемой несменяемым сувереном – как в ряде современных государств? Какой она должна быть для жителей регионов, где консервативные семейные ценности все еще легитимируют принудительное обрезание девочек, детские браки и насилие над женщинами – как в Дагестане, Африке и многих других регионах мира? Верен ли тезис о первичном характере онтологической свободы и для них? «Больше не существует фигуры тирана, которая могла бы служить прикрытием и оправдала бы наше покорное подчинение неолиберальным формам экономической и политической власти», – утверждает С. Ньуман. Однако это неверно даже для стран «ядра» (где, несмотря на формальное отсутствие артикулированного «тирана», множество людей, в особенности темнокожих, по-прежнему живет на грани нищеты и в постоянной опасности пыток, фальсификации уголовных преступлений, насилия со стороны полиции, правых групп и государственных органов). Стоит ли говорить о странах «полупериферии» и «периферии», где любая мирная демонстрация или стачка рабочих может быть расстреляна полицией или армией[33], и где страх и молчание – далеко не всегда связаны с релаксирующей затерянностью в онтическом и фрагментарном. Применительно к ним красивые слова о том, что людям «нечего бояться»[34], пожалуй, звучат насмешливо.

Однако С. Ньуман идет дальше, развивая эту мысль: «Люди имеют власть, и все же они свободно, добровольно выбирают, чтобы отдать ее одному человеку, который владеет ею

над ними, и в то же время, который, по сути, является их творением, и который может быть свергнут, не пошевелив пальцем. <Следует> просто забрать назад нашу власть – или, что еще проще, перестать отдавать себя ему, перестать повторять поведение подчинения»[35]. Не только опыт начала XX в., но и многочисленные события, современные постструктуралистской эпистеме, начиная Новочеркасском 1962 г., заканчивая второй половиной 2020 года в Беларуси, свидетельствуют о легкомысленно-оптимистичной преждевременности этого тезиса. Тем более неправомерным выглядит доведение его до логического предела в пятой и шестой главах, где С. Ньюман скользит по краю совсем уже солипсистского видения власти: начиная гегелевским тезисом о том, что «существование власти основано на нашем признании и даже, в некоторой степени, на нашем противостоянии ей»[36], он продолжает: «Однако, если мы просто утверждаем себя и тем самым заявляем о своем безразличии к власти, мы наделяем себя свободой действовать так, будто власти больше не существует. Поэтому восстание обнажает великую тайну власти – ее собственное несуществование»[37]. Онтологическая связь феноменов власти и небытия – как единственного, что власть способна «производить», – не вызывает сомнений и заслуживает отдельного исследования. Однако едва ли небытие можно считать сущностной характеристикой самой власти. В противном случае следовало бы признать тавтологичность анархизма как проекта и как интеллектуальной традиции. В этом смысле предлагаемая С. Ньюманом онтология власти оказывается наиболее проблематичным и противоречивым звеном его концепции, скорее уводящим от возможности избранного им штирнеровского сценария освобождения к Единственности, нежели содействующей ему. С другой стороны, причиной такого впечатления вполне могут быть тезисность, декларативность и лаконичность некоторых сюжетов в заключительных главах, оставляющие без ответа слишком многие вопросы.

Подведем итоги. Постанархизм представляет собой значимую веху в анархистской интеллектуальной традиции, обеспечивая рецепцию анархизмом основных тенденций современной эпистемологии и в целом гуманитарного знания. Это делает возможной интеграцию анархистской мысли в глобальный интеллектуальный процесс и его самобытную интерпретацию из акратической перспективы. Благодаря такой «перезагрузке» анархистский проект сохраняет и поддерживает релевантность современности и ее осевым концепциям, категориям, темам, идеям и тенденциям, а значит – обновляет свою жизнеспособность с учетом конкретики текущей исторической ситуации, что вполне созвучно анархизму концептуально и защищает его от схоластического догматизма. Сам термин «постанархизм» составляет часть сформировавшегося на Западе консенсуса относительно периодизации анархизма и – в силу европоцентричности международного знания, – никак не соотносится с другими концепциями периодизации, а также не затрагивает авторов, артикулировавших значимые для постанархизма идеи за пределами западного мира.

Монография С. Ньюмана «Постанархизм» – содержательный, яркий, лаконичный и, безусловно, важный эпизод постанархистской рефлексии. Как и в ряде других своих работ, в ней С. Ньюман при помощи анархистской оптики творчески переосмысляет многие незаслуженно забытые концепты и сюжеты философии XIX в. – у М. Штирнера, Э. де ла Боэси и И. Канта. Прочитывая их сквозь призму постструктуралистской рефлексии и категориального аппарата современной эпистемологии, он делает в них возможными и

зримыми новые оттенки, акценты и смыслы, потенциально ценные для современной анархистской теории и практики. Такой подход не раз демонстрировал впечатляющую продуктивность в самые разные эпохи: так Сартр «открыл» Паскаля, а Франкфуртская школа – раннего Маркса. В ходе этой ревизии С. Ньюман также разрабатывает ряд новых маршрутов – в разной степени наследуя критической теории XX в. и предлагая ценные авторские повороты для осмысления актуальных событий и феноменов. Все это делает его высказывание значимым для современного философского процесса в целом, и в особенности – для анархистской интеллектуальной традиции. На постсоветском пространстве, где представленность классического анархизма остается парадоксально слабой, а современный зарубежный анархизм по-прежнему практически неизвестен, появление первых масштабных переводов – важный шаг на пути к открытому знанию, новым возможностям горизонтального взаимодействия и новым надеждам.

## Литература

1. Бовуар С. де. Зрелость. – М.: Издательство «Э», 2018. – 640 с.
2. Кант И. Что такое Просвещение? // URL: [http://samlib.ru/w/worotnikow\\_m\\_g/kant\\_aufklaerung.shtml](http://samlib.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml), (дата обращения: 11.01.2021).
3. Кляйн Н. No Logo. – М.: Добрая книга, 2005. – 616 с.
4. Ньюман С. Постанархизм – М.: РИПОЛ классик, 2021. – 208 с.
5. Поляков Д. Б. «Идентичность субъекта в философии анархизма». Дис. канд. филос. наук: 09.00.11. Защита: 26.12.2016; утверждение: 10.07.2017. Чита, 2016. – 178 с.
6. Поляков Д. Б. «Постанархизм. Субъект в пространстве власти». – Чита: ЗаБИЖТ, 2019. – 196 с.
7. Прозументик К. В. Siate Inoperosi: поэтика бездействия Джорджо Агамбена // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2018. – № 4. – С. 7–19.
8. Рахманинова М. Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма // Вопросы философии. № 14, 2013, с. 99–111.
9. Рябов П. В. Петр Кропоткин и Алексей Боровой / Анархизм: от Прудона до новейшего российского анархизма. – М.: Ленанд, 2020. – 504 с.
10. Рябов П. В. Философия постклассического анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы)// Преподаватель XXI век. № 3, 2009. – с. 289–297.
11. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
12. Agamben G. Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism (Stanford University Press, 2019). – 104 pp.
13. Agamben G. Sovereignty and Life, ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2007). – 151 pp.
14. Call, Lewis (2002). Postmodern Anarchism. Lexington: Lexington Books.
15. Fabbri, Lorenzo. “From Inoperativeness to Action: On Giorgio Agamben’s Anarchism”, “Radical Philosophy Review,” Volume 4, Number 1, 2011.
16. May, Todd (1994). The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park: Pennsylvania State University Press. – 108 pp.

17. Newman, Saul (2001). From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lexington: Lexington Books. – 208 pp.
  18. Ramnath M. Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of Indias Liberation Struggle. – Oakland: AK Press and the Institute for Anarchist Studies, 2011. – 306 pp.
  19. Ryan Ph. Einstein’s Quotes on Buddhism //URL:  
<https://tricycleblog.wordpress.com/2007/10/26/einsteins-quotes-on-buddhism/> (дата обращения: 05.01.2021).
  20. Varela F., Hayward. Gentle Bridges: Dialogues Between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition. Boston: Shambhala Press, 1992. [Reprinted, 2014, as Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences of Mind.] – 288 pp.
  21. Williams, Leonard (2010). “Hakim Bey and Ontological Anarchism”. Journal for the Study of Radicalism. East Lansing: Michigan State University Press. 4 (2): 109–137.
- 

Версия #2

Зверобой создал 8 июня 2025 12:11:00

Зверобой обновил 8 июня 2025 12:12:51