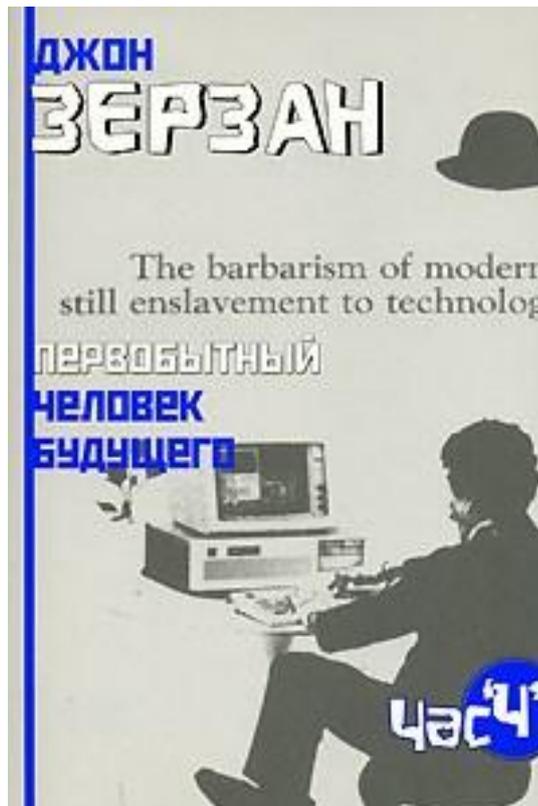


# Первобытный человек будущего

Джон Зерзан



2007

# Оглавление

<b>Первобытный человек будущего</b>	<b>3</b>
<b>О переходном периоде: постскрипtum к «Первобытному человеку будущего»</b>	<b>23</b>
<b>Дополнение к «Первобытному человеку будущего»</b>	<b>27</b>
<b>Тональность и тотальность</b>	<b>29</b>
<b>Психология масс и страдание</b>	<b>46</b>
<b>Катастрофа постмодернизма</b>	<b>64</b>
Примат языка и конец субъекта . . . . .	65
Истощение модернизма и появление постмодернизма . . . . .	66
Воспеть бессилие . . . . .	68
Деррида, деконструкция и различение . . . . .	69
Кризис репрезентации . . . . .	73
Барт, Фуко и Лиотар . . . . .	75
Делёз, Гваттари и Бодирийяр . . . . .	81
<b>Глобализация и ее сторонники: взгляд аболициониста</b>	<b>85</b>
<b>Антимир современности</b>	<b>92</b>
<b>Словарь нигилиста</b>	<b>98</b>
1. Приятнизм . . . . .	98
2. Технология . . . . .	99
3. Культура . . . . .	100
4. Дикий . . . . .	102
5. Разделение труда . . . . .	103
6. Прогресс . . . . .	105
7. Искусственный интеллект. Искусственная жизнь . . . . .	107
8. Сообщество . . . . .	109
9. Общество . . . . .	110
<b>Рецензии</b>	<b>113</b>
Либертарный муниципализм Мюррея Букчина . . . . .	113
Америка как рай . . . . .	114
<b>Библиография</b>	<b>117</b>

## Первобытный человек будущего

Процесс разделения труда, являющийся причиной нынешнего всеобъемлющего кризиса, также ни на минуту не дает нам понять причины сложившейся ужасающей ситуации. Мэри Лекрон Фостер (1990), несомненно, даже недооценивает проблему, допуская, что антропология сегодня «подвергается опасности массивного и вредного раздробления». Шенкс и Тилли (1987b) в связи с этим бросают вызов, который можно услышать нечасто: «Задача археологии — не просто интерпретировать прошлое, но изменить сам метод такой интерпретации, ради социального преобразования настоящего». Конечно, ширина и глубина взора, необходимого для такого преобразования, противоречат самой структуре общественных наук. В контексте происхождения и развития человечества существование целого спектра расщепленных областей и подобластей — антропологии, археологии, палеонтологии, этнологии, палеоботаники, этноантропологии и т.д., и т.п. — отражает ту сужающую и деформирующую силу, которую с самого начала олицетворяла цивилизация.

Однако если использовать соответствующий метод, обладать должной компетентностью и желанием переступить через ограничения науки, научная литература может оказать нам неоценимую помощь. На самом деле слабость более или менее общепринятых подходов может уступать и действительно уступает требованиям общества, которое эти подходы все менее и менее удовлетворяют. Неудовлетворенность современной жизнью превращается в недоверие к официальной лжи, которая эту жизнь оправдывает, и в результате вырисовывается правдивая картина развития человечества. Отказ и подчинение в нашей жизни всегда объясняли как свойства «человеческой природы». В конце концов, для нашего доцивилизованного существования, наполненного лишениями, жестокостью и невежеством, власть стала великодушным даром, избавившим нас от дикости. До сих пор, когда хотят напомнить нам, кем бы мы были, если бы не религия, правительство и тяжелый труд, вспоминают «пещерных людей» и «неандертальцев».

За последние десятилетия, благодаря работам таких ученых, как Ричард Ли и Маршал Салинс, этот идеологизированный взгляд на прошлое полностью опровергнут. В антропологической традиции произошел настоящий переворот, повлекший за собой весьма важные выводы. Сейчас мы знаем, что до начала одомашнивания животных и земледелия у человека на самом деле было больше свободного времени, он был ближе к природе, чувственно мудрее, здоровее, а отношения между полами были построены на равенстве. Вот что было нашей человеческой природой два миллиона лет — до того, как мы стали рабами жрецов, царей и господ.

А недавно было сделано еще более ошеломляющее открытие, которое непосредственно связано с предыдущим и углубляет его; оно может рассказать нам нечто не менее важное о том, кем мы были и кем мы снова можем стать. Критика, направленная против нового взгляда на жизнь собирателей и охотников, в основном состоит

в том, что — часто косвенно и неявно — подобный уклад жизни снисходительно описывают как лучшее, что человеческий вид мог создать на ранней стадии эволюции. Таким образом, допускается, что когда-то был длительный период очевидной благодати и мирного существования, но вместе с тем подчеркивается, что людям просто не хватало умственных способностей оставить простую жизнь ради сложных общественных и технологических достижений.

Еще один сокрушительный удар в здание цивилизации — то, что, как мы узнали, люди не только — причем так долго — жили, не зная ни отчуждения, ни господства, но и интеллект их был по крайней мере не ниже нашего. Это показали исследования археологов Джона Фоуллетта, Томаса Винна и других, начиная с 80-х годов. Одним махом мы избавились от тезиса о «невежестве» — и теперь вопрос, откуда мы пришли, видится нам в новом свете.

Чтобы воспринимать проблему умственных способностей человека в надлежащем контексте, полезно перечислить различные (и тоже перегруженные идеологией) подходы к пониманию истоков человечества и его развития. Роберт Ардри (1961, 1976) представил кроваво-жесткий маскулинный вариант предыстории; его же, только уже в менее жестокой форме, придерживались Десмонд Моррис и Лайонел Тайгер. Фрейд и Конрад Лоренц также писали о врожденной извращенности человека, внося свою лепту в установление нынешней системы иерархии и права на власть.

К счастью, недавно появился более правдоподобный взгляд, который соотносится с общим видением палеолитической жизни. Уже некоторое время назад было признано, что неотъемлемая часть раннего человеческого общества — то, что люди делились друг с другом пищей (см. Уошберн и Де Вор, 1961). В частности, Джейн Гудалл (1971) и Ричард Лики (1978) пришли к выводу, что именно это распределение пищи стало ключевым элементом уникального становления человека по меньшей мере два миллиона лет назад. Такая расстановка акцентов, которую начиная с 70-х пропагандировали Линтон, Зильман, Таннер и Айзек, сейчас приобретает все больше сторонников. Один из впечатляющих аргументов в пользу тезиса о сотрудничестве — вместо всеобщего насилия и мужского доминирования — это уменьшение в ходе ранней эволюции разницы между мужчинами и женщинами в размерах и силе. Так называемый половой диморфизм в самом начале был выражен довольно четко, включая такие характерные черты, как выступающие клыки или «боевые зубы» у мужчин, в то время как у женщин клыки были гораздо меньше. Исчезновение больших клыков у мужчин убедительно свидетельствует о том, что женщины осуществляли отбор, предпочитая дружелюбных мужских особей, способных делиться. У большинства самцов современных обезьян клыки больше и длиннее, чем у самок, так как у последних отсутствует право выбора (Зильман 1981; Таннер, 1981).

Еще один ключевой вопрос в ранней истории человечества — это разделение труда между полами — то, что когда-то просто воспринималось как данность и выражено в термине «охотник-собиратель». Сейчас общепризнано, что собирательство растительной пищи, которое раньше считалось полем деятельности исключительно женщин и второстепенным занятием по сравнению с охотой, которой занимались мужчины, на самом деле было основным источником питания (Йохансен и Шрив, 1989). Поскольку женщины не особенно зависели от мужчин в вопросе питания (Хэмилтон, 1984), то, скорее всего, куда важнее было не разделение труда, а гибкость

и способность к совместной деятельности (Бендер, 1989). Как показала Зильман (1981), общая гибкость поведения, возможно, была основным свойством древнего человека. Джоан Геро (1991) доказала, что каменные орудия могли с равным успехом делать и женщины, и мужчины, и, действительно, Пурье (1987) напоминает нам, что «нет никаких археологических данных в пользу того, что на заре человечества существовало разделение труда по половому признаку». Не похоже, чтобы собирание пищи требовало глубокого разделения труда, если оно вообще требовалось (Слокум, 1975), и скорее всего, половая специализация появилась в процессе человеческой эволюции гораздо позже (Зильман, 1981, Крейдер и Айзек, 1981).

Итак, если то приспособление, которое создало наш вид, это собирательство, то когда же появилась охота? Бинфорд (1984) утверждал, что не существует указаний на использование продуктов животного происхождения (то есть свидетельств рубки мяса) вплоть до сравнительно недавнего появления современных, с анатомической точки зрения, людей. Исследования окаменелых зубов, найденных в Восточной Африке (Уолкер, 1984), проведенные с помощью электронного микроскопа, наводят на мысль, что рацион их обладателей состоял преимущественно из фруктов, а аналогичные исследования каменных орудий, найденных на раскопках поселения в Кооби Фора в Кении, существовавшего полтора миллиона лет назад (Килей и Тоф, 1981), показали, что их использовали для обработки растительных материалов. Вполне вероятно, что то небольшое количество мяса, которое входило в пищевой рацион, древние люди получали, поедая падаль, а не добывали на охоте (Эренберг, 1989b).

Очевидно, «естественное» состояние для вида — рацион, по большей части состоящий из овощей, богатых клетчаткой, в противовес современному рациону, состоящему из огромного количества жира и животного белка и ведущему к хроническим заболеваниям (Менделофф, 1977). Хотя наши далекие предки, используя свои «все-сторонние знания местности и когнитивную картографию» (Зильман, 1981), жили собиранием растительной пищи, со временем археологических свидетельств занятой охотой постепенно становится больше (Ходдер, 1991).

Тем не менее, представление о широком распространении охоты в доисторическую эпоху опровергнуто большим количеством фактов. Например, скопления костей, которые ранее считались свидетельством масштабных убийств млекопитающих, при более тщательном рассмотрении оказались результатом действия потоков воды или же остатками запасов, сделанных другими животными. Работа Льюиса Бинфорда «А были ли в Туральбе охотники на слонов?» (1989) — хороший пример подобного тщательного исследования. В книге автор ставит под сомнение, что 200 тысяч лет назад или ранее древние люди интенсивно занимались охотой. Адриенн Зильман (1981) пришла к заключению, что «охота в процессе человеческой эволюции появилась сравнительно поздно» и что «она, возможно, существовала не дольше, чем последние сто тысяч лет». А многие (см. Страус, 1986; Тринкхаус 1986) не находят признаков серьезной охоты на крупных млекопитающих и позже, вплоть до верхнего палеолита, как раз когда возникла агрикультура.

Самые древние из известных нам остатков материальной культуры — каменные орудия, найденные в восточно-африканском Хадаре. Благодаря наиболее совершенным способам определения возраста может оказаться, что им 3,1 миллиона лет. Одно из этих орудий использовалось для производства другого, что является уникальным

отличительным признаком деятельности человека, и это, возможно, единственная причина, по которой данные предметы можно классифицировать как произведенные человеком. *Homo habilis*, или человек умелый — это первый известный нам человеческий вид, а его название отражает связь с самыми древними каменными орудиями (Коппенс, 1989). Несложные деревянные и костяные инструменты, менее долговечные и поэтому слабо представленные в археологических памятниках, также использовались *Homo habilis* в Африке и Азии в качестве «необыкновенно простых, но эффективных» приспособлений (Фаган, 1990). Мозг и тело наших предков на этой стадии развития были меньше, чем у нас, однако Пурье (1987) отмечает, что «их посткраниальная анатомия была весьма схожа с современной», а Холлоуэй (1972, 1974) допускает, что его исследования внутреннего строения человеческого черепа того периода указывают на по существу современную организацию головного мозга. Подобным образом орудия, сделанные более двух миллионов лет назад, свидетельствуют о четкой правосторонней направленности в процессе их обтесывания. Доминирование правой руки у современных людей отражает такие сугубо человеческие черты, как выраженная латерализация головного мозга и отчетливое функциональное разделение полушарий (Холлоуэй, 1981a). Кляйн (1989) приходит к выводу, что «это почти гарантирует основные когнитивные и коммуникационные способности, свойственные человеку».

Другой основной предшественник *Homo sapiens* (человека разумного) — *Homo erectus* (человек прямоходящий), который, как традиционно считается, появился 1,75 миллионов лет тому назад, когда люди оставили леса и поселились в более сухих и открытых африканских саваннах. Хотя размер мозга не обязательно связан с умственными способностями, размер черепа *Homo erectus* варьируется в пределах, настолько пересекающихся с современными, что данный вид «почти наверняка был способен на многие современные поведенческие модели» (Чиочон, Олсен и Теймс, 1990). Как выразились Джохансон и Идеи (1981), «если бы человека прямоходящего с самым большим мозгом сравнить, игнорируя все остальные характеристики, с человеком разумным, у которого мозг самый маленький, то их видовые названия стоило бы поменять местами». Непосредственно предшествовавший нам *Homo Neanderthalis* (неандерталец) обладал мозгом, немного большим по размеру, чем наш (Делсон, 1985; Холлоуэй, 1985; Доналд, 1991). Хотя, конечно же, в соответствии с доминирующей гоббсианской идеологией страшный неандерталец изображался как примитивное звероподобное существо, несмотря на очевидный интеллект и невероятную физическую силу (Шрив, 1991).

Впрочем, недавно под вопрос была поставлена вся видовая система (Дей, 1987; Райтмайер, 1990). Внимание ученых привлек тот факт, что все древние представители различных видов человека «обладают переходными морфологическими особенностями», что ставит под сомнение произвольное деление человечества на отдельные классы (Джинджерич, 1979; Тобиас, 1982). Например, Фаган (1989) утверждает, что «очень сложно провести четкую классовую границу между *Homo erectus* и древним *Homo sapiens*, с одной стороны, и между древним и анатомически современным *Homo sapiens* — с другой». Фоули (1989) добавляет: «Анатомические различия между *Homo erectus* и *Homo sapiens* не так уж и велики». А Джелинек (1978) решительно заявил, что «нет никаких основательных причин — ни анатомических, ни культурных»

— для того, чтобы разделять *erectus* и *sapiens* на два вида, и пришел к заключению (1980a), что люди, жившие, по крайней мере, начиная со среднего палеолита, «могут рассматриваться как *Homo sapiens*» (так же считает и Хаблин, 1986). Обсуждаемый ниже ошеломляющий пересмотр представлений об интеллекте раннего человека в плане его увеличения связан с этой путаницей в человеческих видах, так как господствовавшая ранее общая картина эволюции теряет убедительность.

Однако полемика в отношении категоризации видов интересна постольку, поскольку отражает то, как жили наши далекие предки. Несмотря на то, как ожидаемо мало вещей смогло пережить столько тысячелетий, мы можем мельком взглянуть на уклад их жизни, их навыки — зачастую элегантные, предшествующие разделению труда. «Набор инструментов», найденный в Олдувайском ущелье и ставший известным благодаря семье Лики, «содержит, по меньшей мере, шесть четко распознаваемых типов орудий», возраст которых — около 1,7 миллионов лет (М. Лики, 1978). Затем, примерно миллион лет назад, появилось ашель-ское рубило, поражающее своей симметрией и красотой. Оно обладает каплевидной формой и превосходно сбалансировано; от него исходит ощущение изящества и пользы, принадлежащее эпохе задолго до символизации. Айзек (1986) отмечал, что «все виды острых краев, необходимые человеку, можно найти среди форм, полученных „олдувайским“ методом обтачивания камней», и удивлялся, почему стало считаться, что «большая сложность указывает на лучшую адаптацию?». В те далекие времена, если судить по зарубкам, найденным на уцелевших костях, люди использовали сухожилия и шкуру найденных мертвых животных для изготовления таких вещей, как веревки, мешки и накидки (Гоуллетт, 1984). Другие свидетельства позволяют предполагать, что мех использовали для покрытия стен пещеры, сидений, а постели делали из водорослей (Бутцер, 1970).

Человек начинает использовать огонь почти два миллиона лет назад (Кемпе, 1988) — а мог бы и раньше, как следует из работы Пурье (1987), если бы не тропический климат изначальной африканской родины человечества. Люди усовершенствовали способы разведения огня и разводили его в пещерах, в частности, с целью уничтожения насекомых и нагревания галечного пола (Перле, 1975; Ламли, 1976), причем подобные попытки обустройства жилища отмечены с самого начала палеолита.

Как замечает Джон Гоуллетт (1986), до сих пор встречаются археологи, которые считают, что все люди, жившие до появления *Homo sapiens* — а это случилось всего 30 тысяч лет назад, — были гораздо примитивнее, чем наше «полноценное человечество».

Однако этой группе ученых, находящихся в меньшинстве, теперь придется поспорить не только с вышперечисленной документальной информацией, доказывающей наличие принципиально «современного» строения мозга у древних людей, но и с недавними исследованиями, в которых полноценное человеческое мышление выведено практически одновременно с появлением видов *Homo*. Томас Винн (1985) считал, что производство ашельского рубила требовало «такой стадии развития интеллекта, которая типична для современного взрослого человека». Гоуллетт, как и Винн, исследует «оперативное мышление», необходимое, чтобы выбрать правильный топор, правильно рассчитать усилие и ударить под правильным углом — в правильной последовательности, изменяя при необходимости процедуру. Он

утверждает, что для этого требовались способности к управлению, концентрации, планированию и визуализации формы в трех измерениях, причем все эти умения «были обычными для древних людей, живших более двух миллионов лет тому назад, и это, — добавляет он, — не догадка, а неопровержимый факт».

За всю огромную по длительности эпоху палеолита, заметных технологических изменений было не так много (Ролланд, 1990). Согласно исследованиям Герхарда Крауса (1990), нововведений «в методике изготовления каменных орудий за два с половиной миллиона лет практически нет». В свете того, что мы теперь знаем о доисторическом интеллекте, многих социологов подобная «стагнация» особенно раздражает. «Трудно понять, почему развитие происходило так медленно», — пишет Ваймер (1989). Лично мне кажется разумным считать, что причиной очевидного отсутствия «прогресса» был именно интеллект — осознающий совершенство общества собирателей и охотников и удовлетворенный такой жизнью. Разделение труда, одомашнивание животных, окультуривание растений, символическая культура — по-видимому, до самого последнего времени все это отвергалось.

Современная мысль в ее постмодернистском изводе отрицает реальный смысл разделения на природу и культуру. Однако, учитывая способности людей, живших в доцивилизацию эпоху, точнее будет сказать, что они долгое время, по сути, предпочитали природу культуре. Кроме того, модно в каждом действии человека и в каждом объекте усматривать символическое (см. Бочаров, 1989) — что, вообще говоря, есть часть общего отказа разделять природу и культуру. Но ведь здесь привлекается именно культура — манипуляция основными символическими формами. Кажется ясным и то, что в доцивилизацию эпоху просто не было места для материализованного времени, языка (письменного точно, а возможно, и устного — на протяжении всего данного периода или его большей части), числа и искусства — несмотря на то, что интеллект человека был на все это вполне способен.

Кстати, хотел бы добавить, что согласен с Голдшмидтом (1990) в том, что «скрытой величиной в построении символического мира является время». И, как выразился Норман О. Браун, «неугнетенной жизни в исторические времена нет» — что я воспринимаю как напоминание: время как материя не имманентно реальности, а представляет собой лишь культурное наложение, быть может, самое первое культурное наложение на нее. Чем больше развивается эта базисная величина символической культуры, тем больше — такими же темпами — становится отчуждение от естественного.

Коэн (1974) рассматривал символы как «важнейшие элементы для развития и поддержания общественного порядка». Из этого, не говоря уже о более позитивных свидетельствах, следует, что до их появления не было ничего, что надо было бы с их помощью упорядочивать. В схожем ключе Леви-Стросс (1953) указывал на то, что «мифологическое мышление всегда развивается от осознания противоречий к желанию их разрешить». Откуда же берется беспорядок, «противоречия» и конфликты? В научной литературе по палеолиту, среди тысяч монографий на специфические темы нет почти ничего по этому важному вопросу. На мой взгляд, разумная гипотеза — это что разделение труда, незаметное благодаря крайне медленному развитию и не до конца осознанное по причине новизны, медленно, но верно разрушало человеческое общество и порождало нездоровое отношение к природе. В конце верхнего

палеолита, как отмечает Гоуллетт (1984), «15 тысяч лет назад мы наблюдаем, как на Ближнем Востоке начало появляться специализированное собирательство растений и специализированная охота». Внезапное появление символической деятельности (например, ритуал и искусство) в верхнем палеолите всегда казалось археологам одним из «больших сюрпризов» (Бинфорд, 1972b) — в среднем палеолите подобные практики отсутствовали (Фостер, 1990; Козловски, 1990). Однако признаки разделения труда и специализации, означающие крах единства и природного порядка, уже были, а данная потеря требовала замещения. Удивительно то, что к этому переходу к цивилизации до сих пор относятся благожелательно. Создается впечатление, что Фостер (1990) радуется ему, делая вывод, что «символический метод... оказался необычайно адаптивным, иначе почему *Homo sapiens* стал господином материального мира?». Он, несомненно, прав — так же, как когда признает, что «манипуляция символами составляет саму природу культуры» — однако он, похоже, совершенно не понимает, что эта удачная адаптация довела отчуждение и уничтожение природы до их теперешнего ужасающего всевластия.

Разумно предположить, что символический мир возник с появлением языка, который каким-то образом вырос из «матрицы интенсивной невербальной коммуникации» (Таннер и Зильман, 1976) и общения лицом к лицу. Среди ученых нет согласия по поводу того, когда возник язык, однако не существует никаких свидетельств существования речи до культурного «взрыва» в конце верхнего палеолита (Диббл, 1984, 1989). Складывается впечатление, что язык функционировал как «запрещающая сила», как способ взять жизнь под «большой контроль» (Мамфорд, 1972), сдерживать поток образов и ощущений, которым был открыт доисторический человек. В этом смысле язык скорее всего отмечает отказ от жизни в единении и согласии с природой ради жизни, ориентированной на господство и одомашнивание, которые последовали за воцарением символической культуры. Между прочим, скорее всего, ошибочно полагать, что мышление тем самым развилось (если вообще можно говорить о «нейтральном» мышлении, развитие которого — всеобщее благо), потому что мы на самом деле думаем посредством языка; нет никаких убедительных доказательств, что мы должны именно так думать (Оллпорт, 1983). Существует множество случаев (Лекур и Жоанетт, 1980; Ливайн и др., 1982), когда пациенты в результате ударов или травм лишались дара речи и, в частности, способности безмолвно разговаривать сами с собой, но при этом они могли вполне связно мыслить. Эти данные дают нам полное право предположить, что «умственные навыки человека являются исключительно мощными даже в отсутствие языка» (Дональд, 1991).

Что касается символизации деятельности, то Голдшмидт (1990), вероятно, был прав, заключив, что «изобретение ритуала в верхнем палеолите, вполне возможно, стало краеугольным камнем в построении культуры, послужившим сильным толчком к развитию». Ритуал сыграл несколько ключевых ролей в том процессе, который Ходдер (1990) определил как «непрекращающееся разворачивание символических и социальных структур», сопровождающих возникновение посреднической роли культуры. Ритуал был важен как способ сплотить общество (Джонсон, 1982; Конки 1985): например, тотемические ритуалы укрепляют клановое единство.

Первые признаки признания ценности одомашнивания, укрощения природы, видны в культурном упорядочивании дикого посредством ритуала. Очевидно, что

женское как культурная категория — дикое, опасное и т.д. — появилось именно в этот период. Ритуальные фигурки «Венеры» появились 25 тысяч лет назад: это, кажется, самые ранние символически изображения женщины, попытки представить ее и управлять ей (Ходдер, 1990). Еще конкретнее: в это время появляется подчинение дикой природы в виде систематической охоты на крупных млекопитающих — ритуал был неотъемлемой частью этой деятельности (Хаммонд, 1974; Фризон, 1986).

Ритуал как шаманская практика также может считаться регрессом по сравнению с состоянием, когда мы все вместе обладали сознанием, которое теперь мы бы определили как экстрасенсорное (Леонард, 1972). Когда специализированные группы людей объявляют о своем исключительном доступе к высотам восприятия, которые, возможно, когда-то принадлежали всему сообществу, то тем самым облегчается и ускоряется дальнейшая деградация в развитии разделения труда. Возврат к блаженству посредством ритуала — это, в сущности, универсальная тема всех мифов, которая, помимо других удовольствий, обещает растворение измеримого времени. Это указывает на потерю, которую ритуал, как и символическая культура вообще, обманчивым образом обязуется возместить.

В качестве средства систематизации эмоций, метода культурного управления и сдерживания ритуал вводит в оборот искусство — одну из сторон ритуальной выразительности (Бендер, 1989). Согласно Гансу (1985), «нет никаких сомнений в том, что различные формы светского искусства изначально происходят из ритуала». Мы можем различить здесь зачатки тревоги, чувства, что прежняя непосредственная аутентичность от человека ускользает. Ла Барр (1972), я думаю, правильно говорит, что «и искусство, и религия возникают из неудовлетворенного желания». Сначала абстрактно, в качестве языка, затем более целенаправленно, как ритуал и искусство, культура вступает в игру, начиная искусственно бороться с духовной и социальной тревогой. Должно быть, ритуал и магия доминировали в раннем (верхний палеолит) искусстве и, возможно, вместе с углубляющимся разделением труда были основополагающими в вопросах координации сообщества и управления им (Вимер, 1981). Именно так описывал известные европейские пещерные рисунки, датируемые верхним палеолитом, Пфайффер (1982): как оригинальную форму посвящения молодежи в сложные общественные системы, как нечто необходимое для порядка и дисциплины (см. также Гэмбл, 1982; Джочим, 1983). И, вероятно, искусство внесло свой вклад в контроль над природой, к примеру, сыграв роль в развитии ранней территориальности (Страус, 1990).

Возникновение символической культуры с присущими ей волей к манипуляции и контролю вскоре открыло путь для одомашнивания природы. По прошествии двух миллионов лет, в течение которых люди жили внутри природы, в равновесии с другими видами, агрокультура беспрецедентно изменила образ нашей жизни, наш способ приспособления. Никогда прежде подобное радикальное изменение не происходило с каким-либо видом так фундаментально и быстро (Пфайффер, 1977). Самоодомашнивание посредством языка, ритуала и искусства вдохновило человека на быстрое укрощение растений и животных. Появившись лишь 10 тысяч лет тому назад, земледелие быстро победило — поскольку контроль по своей сути приветствует интенсификацию. Как только желание производить вырвалось на свободу, оно,

будучи тем продуктивнее, чем больше усилий к нему прикладывается, тем самым приобретало все больший вес и все лучше приспособлялось к обстоятельствам.

Агрикультура создает предпосылки для чрезвычайного углубления разделения труда, устанавливает материальные основы социальной иерархии и приступает к разрушению окружающей среды. Жрецы, цари, тяжелая работа, неравенство полов, война — вот только несколько прямых последствий возникновения агрикультуры (Эренберг, 1986b; Вимер, 1981; Фестингер, 1983). В то время как люди эпохи палеолита наслаждались разнообразнейшим меню, употребляя в пищу несколько тысяч видов растений, с приходом земледелия набор источников пищи резко сократился (Уайт, 1959; Гоулди, 1986).

Учитывая интеллект и огромные практические навыки человека каменного века, часто задают следующий вопрос: «Почему агрикультура появилась 8 тысяч лет назад, а, к примеру, не миллион лет назад?» Я уже кратко ответил на этот вопрос — медленный рост отчуждения в форме разделения труда и символизации — но, учитывая, как негативны были последствия, это явление до сих пор приводит в замешательство. То есть, по выражению Бинфорда (1968), «вопрос не в том, почему агрикультура... не появилась повсеместно, но в том, почему она вообще появилась». Конец образа жизни собирателей и охотников отмечен уменьшением размеров, роста и структурной устойчивости скелета (Коэн и Армелагос, 1981; Харрис и Росс, 1981); появились кариес, расстройства пищеварения и большинство инфекционных заболеваний (Ларсен, 1982; Буикстра, 1976a; Коэн, 1981). «В целом... общее снижение качества, а скорее всего и продолжительности, человеческой жизни», — заключили Коэн и Армелагос (1981).

Еще одно следствие — изобретение числа, которое не было нужно до тех пор, пока отсутствовало право собственности на урожай, животных и землю — характерная черта агрикультуры. Развитие категории числа усилило подход к природе как к объекту господства. Письмо тоже понадобилось для одомашнивания, для первых коммерческих сделок и политического администрирования (Ларсен, 1988). Леви-Стросс весьма убедительно доказал, что первичная функция письменного общения — помогать эксплуатации и подчинению (1955); например, города и империи были бы без письма просто невозможны. Здесь мы ясно видим соединение логики символизации и роста капитала.

Следование нормам, повторение и систематичность — ключевые части победившей цивилизации, пришедшие на смену спонтанности, очарованию и новизне, которыми люди жили так долго — вплоть до появления агрикультуры. Кларк (1979) упоминает «обилие досуга» собирателей и охотников, делая вывод, что «именно из-за этого и связанного с этим радостного образа жизни, в котором отсутствовал тяжелый ежедневный труд, общественная жизнь была такой неподвижной». Один из наиболее долговечных и широко распространенных мифов — миф о Золотом веке, веке мира и невинности, с которым что-то произошло: что-то разрушило идиллию и обрекло нас на нищету и страдания. Это место, называемое Эдем или как-то иначе — родина наших первобытных предков-собирателей, и рассказ о нем выражает тоску лишившихся иллюзий землепашцев по утерянному веку свободы и относительной беззаботности.

Когда-то плодородных земель, на которых жили люди до появления агрикультуры и одомашнивания животных, сейчас уже практически нет. Единственные оставшиеся сейчас собиратели и охотники проживают на самых отдаленных территориях, агрикультурой пока не востребованных. Однако хоть они и сумели каким-то образом избежать ужасного давления цивилизации, стремящейся превратить их в рабов (то есть в фермеров, политических субъектов, наемных рабочих), все они подвергаются влиянию со стороны соседних народов (Ли, 1976; Митен, 1990).

Даффи (1984) указывает на то, что современные собиратели-охотники, которых он изучал — пигмеи мбути, живущие в Центральной Африке, — несколько сотен лет подвергаются «окультуриванию» соседними крестьянами, а также, в известной мере, целыми поколениями властей и миссионеров. И, тем не менее, складывается впечатление, что стремление к истинной жизни может пережить целые эпохи: «Попробуйте представить себе, — советует Даффи, — уклад жизни, при котором земля, кров и пища бесплатны, и нет ни лидеров, ни начальников, ни политиков, ни организованной преступности, ни налогов, ни законов. Добавьте к этому пользу от общества, где все находится в совместном пользовании, где нет ни богатых, ни бедных и где счастье не обозначает накопление материальной собственности». Мбути никогда не одомашнивали животных и не выращивали растения.

Членам неземледельческих групп свойственно чрезвычайно разумное сочетание малого количества труда и материального благосостояния. Бодли (1976) обнаружил, что сан (иначе бушмены), живущие в суровой южно-африканской пустыне Калахари, работают меньше, чем их соседи-земледельцы. Кроме того, гораздо меньшее число сан вообще занято работой. При этом именно к сан обратились фермеры, чтобы выжить во время засухи (Ли, 1968). Они проводят «удивительно мало времени за работой и очень много — отдыхая и ничего не делая», — писал Танака (1980), а другие (см. Маршалл, 1976; Гюнтер, 1976) отмечали относительно спокойную и беззаботную жизнь сан, их энергию и свободу по сравнению с оседлыми фермерами.

Флад (1983) обратил внимание, что для австралийских аборигенов «усилия, затрачиваемые на пахоту и посадку растений, перевешивали возможную пользу». Танака (1976) также указывал на то, что во времена древнего человека съедобные растения можно было найти в изобилии, так же как и «в любом современном обществе собирателей». Схожим образом Фестингер (1983) упоминал, что в эпоху палеолита человек имел доступ к «значительным запасам пищи, не требующим каких-либо серьезных усилий», и добавлял, что «современные группы, которые до сих пор живут охотой и собирательством, процветают, несмотря на то, что их оттеснили в чрезвычайно малопродуктивные места обитания».

Хоул и Флэннери (1963) пришли к выводу, что «ни у кого на Земле нет такого количества свободного времени, чем у общества охотников и собирателей, которые проводят его в играх, разговорах и отдыхе». У них гораздо больше свободного времени, «чем у современных промышленных работников, крестьян и даже профессоров археологии», — добавляет Бинфорд (1968).

Неодомашненные люди знают, что, как выразился Ванейгем (1975), только настоящее абсолютно. И это означает, что они проживают свою жизнь несравнимо более непосредственно, насыщенно и страстно, чем мы. Говорят, что несколько дней

революции стоят веков; в то время как мы, писал Шелли, «глядим вперед или назад, вздыхаем по тому, чего здесь нет».

Мбути верят (Тернбулл 1976), что «если правильно распорядиться настоящим, то прошлое и будущее позаботятся о себе сами». Примитивные народы не живут воспоминаниями и обычно не интересуются днями рождений и собственным возрастом (Киприани, 1966). Что до будущего, у них нет особого желания контролировать то, чего пока нет, — так же как у них нет особого желания контролировать природу. Их ежесекундное единение с естественным течением жизни не мешает осознавать смену времен года, однако это не создает ощущение отчужденного времени, которое крадет настоящее.

Хотя современные собиратели-охотники употребляют в пищу больше мяса, чем их доисторические предки, растительная пища до сих пор составляет основу их рациона в тропических и субтропических районах (Ли, 1968а; Йеллен и Ли, 1976). И сан, проживающие в пустыне Калахари, и хазда, живущие на востоке Африки, где дичи гораздо больше, чем в Калахари, на 80 процентов полагаются на собирательство (Танака, 1980). Кунг, входящие в народность сан, собирают более сотни различных видов растений (Томас, 1968) и не испытывают нехватки в пище (Трасвелл и Хансен, 1976). Это положение схоже со здоровым и разнообразным рационом питания австралийских собирателей (Фишер, 1982; Флад, 1983). Еда собирателей из любых регионов мира и состояние их здоровья гораздо лучше, чем у земледельцев, а голод и хронические заболевания встречаются гораздо реже (Ли и Де Вор, 1968а; Акерман, 1990). Лоуренс ван дер Пост (1958) удивлялся неудержимому смеху сан, который исходил «прямо из живота, смех, какого никогда не услышать среди цивилизованных людей». Он считал его символом необычайной энергии и ясности ума, которые все еще противостоят натиску цивилизации. Трасвелл и Хансен (1976), возможно, встретили то же в представителе народа сан, который, безоружный, выжил в схватке с леопардом; получив множество ран, он все-таки убил зверя голыми руками.

У жителей Андаманских островов к западу от Таиланда нет ни лидеров, ни понятия о символическом представлении, ни одомашненных животных. У них нет также враждебности, жестокости и болезней, раны заживают на удивление быстро, а слух и зрение у людей в высшей степени острые. Говорят, что они деградировали со времени европейского вторжения в середине XIX века, но им все равно присущи такие удивительные физиологические черты, как врожденный иммунитет к малярии, эластичная кожа, на которой не появляются послеродовые растяжки и морщины, неизбежный для нас признак старения, а также «неправдоподобно» крепкие зубы: Киприани (1966) писал, что он видел, как дети в возрасте 10-15 лет сминали зубами гвозди. Он также стал свидетелем, как жители Андаманских островов собирали мед без какой-либо защитной одежды, «пчелы их не жалили; когда я наблюдал за ними, мне казалось, что я вижу древнюю тайну, потерянную в цивилизованном мире».

Де Врис (1952) перечислил множество сопоставлений, по которым очевидно, что собиратели-охотники обладают лучшим здоровьем, чем мы: в частности, отсутствие наследственных болезней и психических расстройств и то, что женщины рожают без каких-либо трудностей и сильных болей. Он также отмечает, что со времени контакта с цивилизацией все это начинает разрушаться.

Кроме того, существует огромное количество свидетельств того, что примитивные люди обладают не только физической и эмоциональной силой, но и повышенными сенсорными способностями. Дарвин писал о людях, живущих на крайнем юге Южной Америки, которые в полярных условиях ходили почти голыми, а Писли (1983) наблюдал австралийских аборигенов, прославившимися тем, что переживали в пустыне невыносимо холодные ночи «без какой-либо одежды вообще». Леви-Стросс (1979) был поражен, когда узнал об одном (южноамериканском) племени, члены которого были способны видеть «планету Венеру при дневном свете». Их можно сравнить с североафриканскими догонами, которые считают самой главной звездой вторую компоненту Сириуса; не имея никаких приборов, они каким-то образом знают о звезде, которую можно обнаружить исключительно с помощью мощных телескопов (Темпл, 1976). В этом же ключе Бойден (1970) рассказывал о способности бушменов видеть невооруженным глазом все четыре луны Юпитера.

В книге «Безобидный народ» (1959) Маршалл писал о том, как бушмен безошибочно нашел определенное место в безбрежной степи, «где не было ни деревьев, ни кустов, с помощью которых можно было бы определить местонахождение», и показал на былинку, оплетенную почти невидимой нитью. Он видел ее несколько месяцев назад во время сезона дождей, когда это место было покрыто зеленью. Теперь, в засуху, он выкопал там сочный корень и утолил свою жажду. Будучи в пустыне Калахари, ван дер Пост (1958) размышлял о единстве бушменов-сан с природой, об уровне опыта, который «можно назвать почти мистическим. Например, складывалось впечатление, что они знали, каково на самом деле чувствовать себя слоном, львом, антилопой стейнбок, ящерицей, полосатой мышью, богомолем, баобабом, коброй с желтым капюшоном или мечтательным амариллисом. И это лишь некоторые из огромного количества их удивительных перевоплощений». Стоит ли упоминать, что собиратели-охотники часто показывают такие следопытские способности, что они практически не поддаются рациональному объяснению (см. Ли, 1979)?

Рорлих-Ливитт (1976) отмечал: «Факты свидетельствуют о том, что собиратели-охотники в целом отвергают территориальность и биллокальны. Им чужды групповая агрессия и соперничество, они свободно делятся своими запасами, ценят равноправие и индивидуальную независимость в контексте взаимодействия внутри группы, терпимы и нежны к детям». В десятках исследований общинное распределение ресурсов и равноправие выделяются как черты, возможно, определяющие для данных групп (см. Маршалл, 1961 и 1976; Салинз, 1968; Пилбим, 1972; Дамас, 1972; Даймонд, 1974; Лафитау, 1974; Танака, 1976 и 1980; Висснер, 1977; Моррис, 1982; Ричес, 1982; Смит, 1988; Митен, 1990). Ли (1982) писал о «всеобщей для собирателей» привычке делиться запасами, а Маршалл в своем классическом труде 1961 года говорил об «этике щедрости и скромности», отдельно выделяя «подчеркнуто эгалитарные» традиции собирателей-охотников. Танака приводит типичный пример: «Самой уважаемой чертой характера является щедрость, а самыми презируемыми — жадность и себялюбие».

Баер (1986) упомянул «равноправие, демократию, индивидуализм, опеку» как главные добродетели нецивилизованных людей, а Ли (1988) отмечал «абсолютное неприятие иерархических различий» среди «простых собирателей в самых разных

уголках мира». Ликок и Ли (1982) уточнили: «у кунг любая попытка захвата власти» в группе «подвергается осмеянию или же вызывает гнев. То же самое происходит, у мбути (Тернбулл, 1962), хазда (Вудберн, 1980), монтанье-на-скапи (Твайтес, 1906) и других».

«Даже патриарх семейства не может указывать своим сыновьям и дочерям, что им делать. Складывается впечатление, что большинство людей живут согласно своему внутреннему расписанию», — писал Ли (1972) в своем отчете о кунг, проживающих в Ботсване. Ингольд (1987) пришел к выводу, что «в большинстве обществ охотников и собирателей высшая ценность — принцип индивидуальной автономии»; похожим образом Уилсон обнаружил (1988), что «этика независимости — общее явление в цельных открытых обществах». Радин (1953) — весьма уважаемый антрополог-практик — пошел еще дальше: «В примитивном сообществе каждый человек имеет право на реализацию любых своих мыслимых идей. Никакие нравственные законы не распространяются ни на один аспект личности человека».

Тернбулл (1976) называл структуру социального устройства мбути «видимым вакуумом, почти анархическим отсутствием внутренней системы». Как выразился Даффи (1984), «мбути в естественном виде аце-фаличны — у них нет лидеров и правителей, а все решения касательно жизни племени принимаются на основе консенсуса». В этом отношении — как и во многих других — между собирателями и земледельцами существует огромная разница. К примеру, сан окружают агрикультурные бантуязычные племена (такие как сага), у которых есть институт царской власти, иерархия и работа, в то время как сан являют собой равноправие, автономию и общее распределение ресурсов. Принципиальная причина такого разительного контраста — одомашнивание.

Подавление в жизни общества связано с подавлением природы. С другой стороны, в обществах собирателей-охотников нет жесткой иерархической разницы между человеческими и нечеловеческими видами (Носке, 1989), и отношения между собирателями также не строятся на основе иерархии. Обычно неодомашненные люди видят в животных, на которых они охотятся, равных себе; с приходом одомашнивания это по сути равноправное отношение исчезает.

Когда последовательное отстранение от природы превратилось в неприкрытый общественный контроль (агрикультура), изменились отнюдь не только общественные отношения. Моряки и путешественники, которые прибывали на «новые земли», рассказывали, что дикие млекопитающие и птицы поначалу не выказывали никакого страха перед чужаками-людьми (Брок, 1981). Какие-то из современных групп собирателей не занимались охотой до соприкосновения с чужой культурой, но хотя большинство групп все же охотятся, они «обычно не видят в этом акта агрессии» (Рорлих-Ливитт, 1976). По наблюдению Тернбулла (1965), мбути занимались охотой без всякой враждебности и даже с некоторой долей сожаления. Хьюитт (1986) отмечал взаимную симпатию между охотником и жертвой у бушменов-сан, с которыми он столкнулся в XIX веке.

Что до насилия среди собирателей-охотников, то Ли (1988) обнаружил, что «кунг ненавидят драться, а всех, кто дерется, считают дураками». Мбути, согласно отчету Даффи (1984), «с отвращением и большой неприязнью относятся к любой форме насилия между людьми и никогда не изображают его в танцах или же театраль-

ных постановках». Бодли пришел к выводу, что убийство и самоубийство «очень редко встречаются» среди уравновешенных собирателей-охотников. «Воинственную» природу американских аборигенов часто просто выдумывали, чтобы узаконить завоевания европейцев (Кребер, 1961). Команчи занимались собирательством на протяжении столетий и сохраняли ненасильственный уклад жизни до тех пор, пока не столкнулись с хищнической европейской цивилизацией (Фрид, 1973).

Развитие символической культуры, которое довольно скоро привело к возникновению агрикультуры, у существующих ныне групп собирателей связано, через ритуал, с отчужденной общественной жизнью. Блох (1977) обнаружил корреляцию между степенью развития ритуала и иерархии. И наоборот: Вудберн (1968), изучавший танзанийских хазда, увидел связь между отсутствием ритуала и отсутствием специализированных ролей и иерархии. Благодаря исследованиям Тернера (1957), посвященных западно-африканским ндембу, мы узнали о существовании у них великого множества различных церемоний и элементов ритуала, которые предназначены для сглаживания противоречий, возникших из-за распада раннего, более целостного общества. Отправление этих обрядов и церемоний поддерживает политическую интеграцию. Ритуал — периодически повторяющееся действие, результат которого и реакция на который обеспечивается «общественным договором». В нем заложено послание: символические практики, через принадлежность группе и принятые общественные правила, дают возможность управлять (Коэн, 1985). Ритуал упрочивает концепцию контроля и доминирования и, как следует из наблюдений, питает идею лидерства (Хичкок, 1982) и ведет к централизованному политическому устройству (Лоурандос, 1985). Монополизм церемониальных институтов, несомненно, расширяет область применения власти (Бендер 1978) и, возможно, сам был первым проявлением формальной власти.

Среди земледельческих племен Новой Гвинеи лидерство и, как следствие, неравенство основываются на участии членов племени в иерархии ритуальной инициации или в шаманском спиритизме (Келли, 1977, Моджеска, 1982). В деятельности шаманов мы на практике видим, как исполнение ритуала способствует установлению доминирования в человеческом обществе.

Радин (1937) обсуждал «четкую тенденцию», «одинаковую» у азиатских и североамериканских племен — шаманы или же знахари «разрабатывают и развивают идею о том, что только им доступна связь со сверхъестественным». Этот эксклюзивный доступ, по-видимому, дает им особую силу за счет всех остальных; Ломмель (1967) наблюдал, как «растет психический потенциал шаманов... и, в качестве компенсации, ослабляется потенциал других членов группы». Эта практика, очевидно, многое говорит о властных отношениях и в других сферах жизни и резко контрастирует с предыдущей эпохой, не знавшей религиозных лидеров.

Среди бразильских батуков живут шаманы, каждый из которых утверждает, что управляет определенными духами, и старается продать клиентам сверхъестественные услуги — так же, как проповедники из конкурирующих сект (С. Ликок, 1988). По мнению Мюллера (1961), «специалисты по магической власти над природой... впоследствии, естественно, начинают управлять и людьми». На самом деле, в доагрикультурном обществе шаман — зачастую самый могущественный человек (см. Шихан, 1985); в его власти — изменять общественный уклад. Йоханссен (1987) предлагает

тезис о том, что сопротивление введению земледелия было преодолено благодаря влиянию шаманов (например, среди индейцев юго-западной Америки). Сходным образом Маркуард (1985) предположил, что ритуальные властные структуры сыграли важную роль в создании и организации производства в Северной Америке. Другой исследователь американских племен (Ингольд, 1987) обнаружил важную связь Между ролью шаманов в подчинении дикой природы в установлении зависимости женщин.

Бернт (1974а) обсуждал значение ритуального разделения труда по половому признаку у австралийских аборигенов в процессе развития негативных сексуальных ролей, а Рэндольф (1988) совершенно четко обозначил, что «отправление обрядов необходимо для создания „правильных“ мужчин и женщин». Как утверждает Бендер (1989), «нет никаких природных оснований» для разделения полов. «Их необходимо создавать с помощью запретов и табу, их надо делать „естественными“ посредством идеологии и ритуала».

Но общества собирателей-охотников, в силу самой своей природы, не дают ритуалу возможности приручать женщин. Структура (или антиструктура?) эгалитарных групп, даже в наибольшей степени ориентированных на охоту, гарантирует автономию обоих полов. Гарантирует тем, что все средства существования одинаково доступны и женщинам, и мужчинам, и, кроме того, успех отдельно взятой группы определяется кооперацией, зависимой от этой автономии (Ли-кок, 1978; Фридл, 1975). Сферы деятельности полов часто в какой-то степени разделены, но ввиду того, что обычно вклад женщин в жизнь группы по меньшей мере равен вкладу мужчин, социальное равенство полов является «ключевой характеристикой общества собирателей» (Эренберг, 1989b). На самом деле многие антропологи приходили к заключению, что статус женщины в обществе собирателей выше, чем в каком-либо другом типе обществ (см. Флур-Лоббан, 1979; Рорлих-Ливитт, Сайке и Везерфорд, 1975; Ли-кок, 1978).

В принятии всех важных решений у мбути, по наблюдениям Тернбулла (1970), «мужчины и женщины имеют равное право голоса, а охота и собирательство одинаково важны». Он выяснил (1981), что у мбути существует половая дифференциация, возможно, более строгая, чем у их далеких предков, «однако в ней нет ни управления, ни какого-либо подчинения». Мужчины-кунг, согласно исследованиям Роста и Тейлора (1984), на самом деле работают больше, чем женщины.

Обсуждая разделение труда, типичное для современных собирателей-охотников, надо добавить, что эта дифференциация ролей между полами никоим образом не универсальна. Ни сейчас, ни тогда, когда римский историк Тацит писал о феннах, жителях балтийского региона: «Охота доставляет пропитание, как мужчинам, так и женщинам... Но они считают это более счастливым уделом, чем изнурять себя работой в поле». Или же когда Прокопий в VI веке н.э., обнаружил, что серитифенны (современная Финляндия) сами не пахут, и жен не заставляют делать это за них, однако те постоянно отправляются на охоту вместе с мужьями».

Женщины-тиви с острова Мелвилл регулярно охотятся (Мартин и Вурис, 1975), как и женщины-агта, живущие на Филиппинах (Эстиоко-Гриффен и Гриффен, 1981). В сообществе мбути «нет сколько-нибудь серьезной специализации в отношении полов. Даже охотятся они все вместе», — писал Тернбулл (1962), а Котлоу (1971) сви-

детельствовал, что «среди традиционных эскимосов охота является (или являлась) совместным предприятием всей семьи».

Дарвин (1871) обнаружил еще один аспект равенства полов: «... в крайне варварских племенах у женщин куда больше власти в вопросах выбора, отвержения и привлечения возлюбленных, а впоследствии и смены своих мужей, чем можно было бы ожидать». Бушмены кунг и мбути, по свидетельствам Маршалла (1959) и Томаса (1965), являются собой пример подобной независимости женщин. «Женщины без всяких сомнений уходят от мужчин, если чувствуют себя несчастными в браке», — пришел к выводу Беглер (1978). Маршалл (1970) также обнаружил, что у кунг сексуальное насилие встречается очень редко или же вообще отсутствует.

С женщинами общества собирателей-охотников связано весьма любопытное явление: они умеют предотвращать беременность, не имея никаких противозачаточных средств (Зильбербауэр, 1981). Выдвигались и отвергались множество гипотез; например, Фриш (1974) и Лейбовиц (1986) предполагали, что зачатие каким-то образом связано с количеством жира в теле. Весьма правдоподобно объяснение, по которому неодомащенные люди находятся в гораздо большей согласии со своими собственными телами. Чувства женщин-собирателей не притуплены, а процессы жизнедеятельности не отчуждены от них. Контроль над деторождением, возможно, совершенно не удивителен у тех, для кого тело не есть нечто чужеродное, объект действия.

Пигмеи Заира отмечают первую менструацию каждой из девочек племени бурными торжествами, наполненными благодарностью и ликованием (Тернбулл, 1962). Молодая женщина испытывает чувство гордости и удовлетворения, а вся группа выражает радость. Однако в среде агрикультурных народов женщина в период менструации считается нечистой и опасной, ее надо изолировать, налагая табу (Даффи, 1984). Спокойные, равноправные отношения между мужчинами и женщинами сан, которым присущи гибкость ролей и взаимное уважение, впечатлили Дрей-пер (1971, 1972, 1975): по ее словам, подобные отношения длятся до тех пор, пока они остаются собирателями-охотниками, не дольше.

Даффи (1984) обнаружил, что все дети в лагере мбути называют любого мужчину «отцом», а женщину — «матерью». Детям-собирателям уделяется намного больше заботы, времени и внимания, чем в цивилизованных изолированных нуклеарных семьях. Пост и Тейлор (1984) описывали доступный детям-бушменам «практически постоянный контакт» со своими матерями и другими взрослыми. Младенцы кунг, которых изучал Эйнсворт (1967), обнаруживали чрезвычайно раннее развитие когнитивных и моторных навыков. Это объясняется и тренировкой и стимуляцией, даваемыми неограниченной свободой перемещения, а также высокой степенью физической близости и теплоты отношений между родителями-кунг и их детьми (см. также Коннер, 1976).

Дрейпер (1976) обнаружила, что «в играх кунг практически полностью отсутствует соперничество», а Шостак (1976) стала свидетелем того, что «мальчики и девочки кунг играют в большинство игр вместе». Она также обнаружила, что детям не запрещают играть в пробные сексуальные игры, подобно тому, как более старшей молодежи мбути предоставлена свобода «заниматься добрачным сексом с энтузиазмом и удовольствием» (Тернбулл, 1981). У зуньи «нет понятия греха, — в том же

духе писала Рут Бенедикт (1946). — К целомудрию как образу жизни они относятся с большой неприязнью... Приятные взаимоотношения между полами — это просто один из аспектов приятных взаимоотношений между людьми... Секс — просто часть счастливой жизни».

Кунц и Хендерсон (1986) указывают на растущее количество свидетельств в пользу того, что отношения между полами наиболее равноправны в самых простых обществах собирателей. В традиционной агрикультуре женщины играют существенную роль, но не удостоиваются статуса, соответствующего их вкладу, — в отличие от общества собирателей-охотников (Шевиллар и Лекон, 1986; Уайт, 1978). С приходом агрикультуры вместе с растениями и животными объектом одомашнивания становятся также и женщины. Культура, обеспечивающая свои основы с помощью нового порядка, требует жесткого регулирования инстинкта, свободы и сексуальности. Любой беспорядок должен быть устранен, а все стихийное и спонтанное должно быть взято под строгий контроль. Творческие способности женщины, сама возможность для нее участвовать как субъект в сексуальной жизни подавляются, чтобы заставить ее исполнять роль, предписываемую всеми крестьянскими религиями — роль Великой Матери, плодотворной производительницы мужчин и пищи.

Мужчины из южноамериканского земледельческого племени мундурук в одной фразе о подчинении женщин упоминают и растения, и секс: «Мы укрощаем их бананом» (Мерфи и Мерфи, 1985). Симона де Бовуар (1949) в сопоставлении плуга и фаллоса видела символ власти мужчин над женщинами. Среди амазонских хиваро, представителей еще одной агрикультурной группы, женщины играют роль вьючных животных и являются личной собственностью мужчин (Харнер, 1972). «Насильственное похищение взрослых женщин — одна из основных причин многочисленных столкновений» между этими племенами, живущими в южноамериканских низинах (Фергюсон, 1988). По-видимому, доведение женщин до звероподобного состояния и их изоляция являются функциями агрикультурных сообществ (Грегор, 1988), а женщины в этих группах продолжают выполнять большую часть или даже всю работу (Морган, 1985).

Как элемент войн за страстно желаемые сельскохозяйственные земли, относящихся к данной территории, вышеупомянутые группы практикуют охоту за головами (Лэтрэп, 1970); в горах Новой Гвинеи мы тоже видим охоту за головами и практически постоянные войны между земледельческими племенами (Уотсон, 1970). В своих исследованиях Герхард и Джин Ленски (1974) пришли к выводу, что среди собирателей военные столкновения крайне редки, однако такие войны регулярно происходят среди аграрных сообществ. Как лаконично выразился Уилсон (1988), «складывается впечатление, что месть, междоусобицы, мятежи, войны и сражения возникают только среди одомашненных народов и типичны для них».

Как утверждал Годелье (1977), межплеменные конфликты «в первую очередь можно объяснить, ссылаясь на колониальное господство», и причины их возникновения не стоит искать в «функционировании доколониальных структур». Вне всяких сомнений, контакт с цивилизацией может иметь разрушительные, дегенеративные последствия, но на вывод Годелье (а именно, нежелание ставить под вопрос одомашнивание и производство), кажется, повлиял марксизм. Например, можно сказать, что медные эскимосы (названные по орудиям из самородной меди), у которых довольно

много убийств (Дамас, 1972), обязаны этим насилием столкновению с чужеродными влияниями, однако стоит также принять во внимание их зависимость от одомашненных собак.

Аренс (1979) отстаивал точку зрения, в какой-то мере схожую с Годелье, согласно которой идея каннибализма как культурного феномена является фикцией, изобретенной и всячески поддерживавшейся иностранными завоевателями. Однако существуют документальные свидетельства каннибализма (см. Пул, 1983; Тузин, 1976) у народов, которые также занимаются одомашниванием животных и растений. Например, исследования Хогга (1966) позволили обнаружить подобную практику среди определенных африканских племен, которые уже давно занимаются земледелием и с головой погружены в ритуалы. По большей части каннибализм является формой культурного контроля над хаосом, в котором жертва представляет собой животное начало или же все то, что следует укротить (Сэндей, 1986). Крайне показательно, что один из важнейших мифов жителей острова Фиджи «Как фиджи стали каннибалами» в буквальном смысле является рассказом о выращивании растений (Салинз, 1983). Схожим образом ацтеки, весьма одомашненные и сильно заикленные на времени, совершали человеческие жертвоприношения, чтобы приручить неуправляемые силы и сохранить социальное равновесие в высшей степени отчужденном обществе. Как указал Норбек (1961), в неодомашненных, «культурно бедных» сообществах ни каннибализма, ни человеческих жертвоприношений нет.

Что касается одной из основных причин насилия в обществах более сложных, то Варне (1970) обнаружил, что «свидетельства территориальных войн» между собирателями-охотниками «в этнографической литературе встречаются крайне редко». Границы области обитания кунг — нечеткие и никем не охраняемые (Ли 1979); территории пандарам частично совпадают, а отдельные представители групп ходят куда хотят (Моррис, 1982); хазда свободно переходят из одного региона в другой (Вудберн, 1968); австралийские аборигены отвергают территориальные и социальные разграничения (Гумперт, 1981; Хэмилтон, 1982); а для мбути границы и чужие владения имеют мало значения, либо вообще ничего не значат (Терн-булл, 1966). Вместо эксклюзивности — этика щедрости и гостеприимства (Стюард, 1968; Хайетт, 1986).

По оценке Китвуда (1984), у собирателей-охотников «нет понятия частной собственности». Как уже упоминалось выше в отношении распределения ресурсов и в соответствии с определением Сэнсома (1980) аборигенов как «людей без собственности», собирателям чужда одержимость цивилизации внешним.

«Для них не существует „мое“ и „твое“, корень всяческого злодейства», — писал Пьетро (1511) о коренных североамериканцах, которых он встретил во время второго путешествия Колумба. У бушменов «нет чувства собственности», согласно Посту (1958), а Ли (1972) обнаружил, что у них нет «резко выраженной дихотомии естественной среды и общественного богатства». Опять-таки, существует грань между природой и культурой, и нецивилизованные народы выбирают первое.

Многие собиратели-охотники могут унести все необходимые им вещи в одной руке, и умирают, имея при себе то же самое, с чем появились на свет. Когда-то люди делились всем; с приходом агрикультуры собственность приобретает первостепенное значение, а человеческий род начинает считать, что ему принадлежит весь мир.

Вряд ли человеческое воображение способно найти нечто, аналогичное подобному искажению реальности.

Салинз (1972) по этому поводу весьма красноречиво писал: «У самых примитивных народов мира немного собственности, но они не бедны. Нищета не обозначает малое количество имущества, как не обозначает она и отношение между целями и средствами; прежде всего, нищета — это отношение между людьми, социальный статус. В этом качестве нищета — изобретение цивилизации».

«Общая тенденция» среди собирателей-охотников — «отвергать земледелие до тех пор, пока оно не навязывается им силой» (Бодлей, 1976) свидетельствует об осознании разделения природы и культуры: если один из мбути становится крестьянином, то он перестает быть мбути (Тернбулл, 1976). Они знают, что группа собирателей и земледельческая деревня — это противоположные друг другу типы обществ, которые придерживаются противоположных ценностей.

Однако временами ключевой фактор — одомашнивание — упускается из виду. «Жители Западного побережья Северной Америки, исторически занимавшиеся собирательством, уже давно считаются аномальными среди других собирателей», — заявил Коэн (1981), а Келли (1991) писал: «Племена Северо-Западного побережья ломают все стереотипы, связанные с охотниками-собирателями». В этих группах, которые в большинстве своем живут рыболовством, существуют такие признаки отчуждения, как вожди, иерархия, войны и рабовладение. Но практически всегда опускается тот факт, что они выращивают табак и приручили собак. Даже в такой известной «аномалии» присутствуют характерные черты одомашнивания. Процесс его осуществления — от ритуала до производства — вместе с сопутствующими ему формами доминирования, по всей видимости, упрочивают и развивают все стороны упадка прежнего века благодати.

Томас (1981) приводит еще один пример — североамериканские шошоны, живущие в районе Большого Бассейна, и три сообщества, из которых они состоят: шошоны горы Кавич, шошоны реки Рис и шошоны долины Оуэнз. Эти группы заметно отличаются друг от друга различными уровнями развития агрикультуры, причем чем выше уровень одомашнивания в группе, тем сильнее в нем развиты территориальность, иерархия и чувство собственности.

«Дать определение» дезотчужденному миру представляется невозможным и даже нежелательным, но, я думаю, мы можем и должны попытаться понять те причины, благодаря которым мир сегодня превратился в не-мир. Мы совершили чудовищную ошибку, развернув человеческое развитие в сторону символической культуры и разделения труда, навсегда покинув Волшебную страну согласия и единства — ради вакуума, стоящего в центре доктрины прогресса. Логика одомашнивания — пустая и опустошающая — с ее потребностью контролировать все вокруг теперь открывает нашему взору разруху цивилизации, которая разрушает все остальное. Поверив, что природа неполноценна, мы дали власть таким культурным системам, которые саму землю вскоре сделают непригодной для жизни.

Постмодернисты считают, что общество, лишенное властных отношений, может существовать исключительно в абстракции (Фуко, 1982). Это ложь — если только мы не согласимся со смертью природы и не откажемся от того, чем обладали раньше и что вновь можем обрести. Тернбулл писал об интимности отношений между лесом и

мбути, которые танцевали так, словно занимались с лесом любовью. Они «танцевали с лесом, танцевали с луной» в самом сердце жизни равных с равными. И этот уклад жизни борется за свое существование и никакой абстракцией не является.

## О переходном периоде: постскрипtum к «Первобытному человеку будущего»

*(Впервые опубликовано в журнале «Anarchy: A Journal of Desire Armed» #34, осень 1992)*

«Да, да, критика производит впечатление и все такое, но как же мы сможем выбраться из этого мрачного мира, чтобы вернуться к здоровому, целостному существованию?»

Думаю, мы не должны сомневаться ни в том, что подобное возвращение возможно, ни в том, что взрыв, необходимый, чтобы начать его, становится ближе.

Конечно, в представлениях доминирующей культуры отчужденная жизнь неизбежна. Действительно, сама культура, или цивилизация, включает в себя эту основополагающую догму: цивилизационный процесс, как отмечал Фрейд — это принудительный обмен свободной, естественной жизни на существование, наполненное непрерывным подавлением.

Сегодняшняя культура исчерпала себя и пребывает в удрученном состоянии, с какой бы стороны вы на нее ни посмотрели. Но важнее не энтропия, подтачивающая логику культуры, а возникающее, по всей видимости, активное сопротивление ей. Надежда на это нарушает ход событий, который в противном случае приводит нас к депрессивным размышлениям о том, что произойдет раньше — тотальное отчуждение или уничтожение биомассы.

Человечество, вздернутое на дыбу ежедневного опустошения, страдает — и чары цивилизации рассеиваются. Лэш замечал, что в обществе почти повсеместно разлита ярость, сразу под гладкой поверхностью. Она усиливается и признаков ее уже легион — столько же, сколько существует людей, которые отказываются покидать эту землю, не получив удовлетворения.

Адорно спрашивал: «Каким было бы счастье, если бы оно не измерялось безмерной печалью о том, что есть?» Конечно, условия жизни стали настолько кошмарными, что такой вопрос вполне оправдан, а, кроме того, возникает предположение, что что-то пошло сильно не так в очень далекие времена. По крайней мере — переходя к конкретике — данные условия должны бы показать, что средства самовоспроизведения Корабля Смерти (например, его технологии) не могут быть использованы для строительства освобожденного мира.

Мистер Саммлер, герой романа Сола Беллоу, интересовался: «Что такого „обычного“ в обычной жизни? Что было бы, если какой-нибудь гений сделал бы с „обычной жизнью“ то, что сделал Эйнштейн с „материей“? Нашел бы ее энергию, обнаружил бы ее сияние?» Конечно, мы все должны быть такими «Эйнштейнами», и именно это высвободит ту созидательную энергию, которая коренным образом изменит условия человеческого существования. Перефразируя Ванейгема, десять тысяч лет, проведенных в плену мрака, не устоят перед десятью днями глобальной революции,

частью которой будет одновременное преобразование нас самих. Кто не испытывает ненависти к современной жизни? Какие из оставшихся до сих пор внушенных ограничений смогут устоять перед подобным взрывом жизни, который безжалостно уничтожит источник внушения?

Совершенно очевидно, что капитал и его технология держат нас в заложниках; под тяжким гнетом движущегося по инерции многовекового массива отчужденных категорий, шаблонов и ценностей они заставляют нас чувствовать себя зависимыми и даже беспомощными. От чего мы можем отказаться прямо сейчас? От границ, правительств, иерархии... А еще? Насколько быстро можно ликвидировать такие глубоко укоренившиеся формы власти и разобщения, как, например, разделение труда? Я утверждаю — и, надеюсь, не как те, кто пытается конкретные проекты выводить из абстрактных принципов, — что окончательное освобождение и целостность невозможны без уничтожения наследственной власти специалистов в различных областях.

Многие утверждают, что если выбросить на свалку нынешнюю техно-глобальную вассальную преданность работе и товару, то погибнут миллионы людей. Однако при подобной постановке вопроса упускают из виду многие потенциальные возможности. Например, представьте себе огромное количество людей, которые будут избавлены от манипуляционных, паразитических и деструктивных занятий ради творчества, здоровья и свободы. Ведь в настоящее время очень мало людей работают на удовлетворение реальных потребностей.

Транспортировка продовольствия за тысячи миль, отнюдь не редкая практика в современном мире — пример бессмысленной деятельности; так же, как и производство бесчисленных тонн гербицидной и пестицидной отравы. Идею о том, что при любой попытке преобразований в этой области человечество обречено на голод, легко пересмотреть, сославшись на другие, более позитивные конкретные агрикультурные практики. Вообще-то, самостоятельное выращивание пищи легко осуществимо. Есть простые варианты решения данного вопроса, исключающие разделение труда, но дающие отличный результат при использовании небольших площадей.

Саму агрикультуру необходимо преодолеть: и как одомашнивание, и потому, что она забирает из почвы больше органических веществ, чем возвращает. Пермакультура — методика, которая, по-видимому, пытается создать земледелие, способное развиваться самостоятельно и воспроизводить себя, а, следовательно, быть ближе к природе и дальше от окультуривания растений. Это один из перспективных временных способов выживания в процессе отказа от цивилизации. Культивирование растений внутри городов — еще один практический аспект переходного периода. Следующим шагом к вытеснению одомашнивания может быть более или менее случайное распространение растений, как это делал Джонни Яблочное Зернышко.

Что касается городской жизни, то любые шаги к автономии и самопомощи должны предприниматься уже сейчас — для того, чтобы позже люди могли бы еще быстрее покинуть города. Построенные из-за потребности капитала централизовать контроль над религией, политической властью и имущественными сделками, города остаются громадными смертоносными памятниками тем же самым основополагающим потребностям капитала. По-моему, хорошая мысль: сделать из них что-то вроде того, что сейчас называется музеями, — чтобы послереволюционные поколения знали,

до какого нелепого существования дошел наш вид. Самое близкое к городам, что возможно в дезотчужденном мире, — это передвижные лагеря для праздников и фестивалей.

Параллельно с уходом из городов можно будет наблюдать, как люди перемещаются из холодных климатических поясов в теплые. Обогрев жилых помещений в северных районах являет собой абсурдную трату энергии, ресурсов и времени. Когда люди вновь сблизятся с природой, станут здоровее и крепче, эти районы, скорее всего, снова будут заселены, хотя и совершенно по-иному.

Что же касается самого населения, то рост его — это явление не более естественное или нейтральное, чем используемая им технология. Когда жизнь неотвратимо теряет равновесие, стремление к размножению представляется компенсацией за истощение, поэтому, глядя на существующих ныне собирателей-охотников, можно сказать, что численность населения будет довольно низкой.

Энрико Гвидони указывал, что архитектурные сооружения поневоле рассказывают многое о своем социальном контексте. Подобным же образом изоляция и стерильность жилища в классовом обществе вряд ли случайны; они заслуживают того, чтобы выбросить их на свалку *in toto*. В книге Рудофского «Архитектура без архитекторов» приведены примеры домов, которые строятся не специалистами, а спонтанно, при участии общины. Представьте себе множество привлекательных сооружений, каждое из которых выстроено не по типовому проекту, но уникально и является частью безмятежной взаимности, которая, надо полагать, возникнет после коллапса границ и искусственно созданного материального и эмоционального голода.

Возможно, «здравоохранение» в новом мире будет еще менее похоже на нынешнее, чем жилье. Дегуманизированная индустриальная «медицина» современного мира является соучастником всех тех общественных процессов, которые отнимают у нас жизнь и энергию. Одно из первых мест среди бесчисленных примеров преступлений нашего времени занимает прямая выгода от человеческих страданий. Альтернативная врачебная деятельность уже бросила вызов доминирующей методике, однако единственным настоящим решением проблемы является устранение системы, которая в силу своей природы порождает невообразимое физическое и психическое обеднение. Например, ученые, от Райха до Мейлера, считают рак формой заблокированного и скрытого общего безумия. До возникновения цивилизации болезней практически не было. А как иначе? Откуда еще взяться вырожденческим и инфекционным заболеваниям, эмоциональным и всем остальным расстройствам, как не из-за работы, токсичности, городов, разобщенности, страха, нереализованной жизни — всей этой палитры ущербной, отчужденной действительности? Стоит уничтожить причину — и страдание будет искоренено. А легкие недуги можно будет лечить травами и другими подобными методами, не говоря уже о том, что рацион питания будет состоять из чистой, необработанной пищи.

Очевидно, что невозможно немедленно отказаться от промышленности и заводов, но так же ясно, что необходимо добиваться их ликвидации со всей той решительностью, с которой мы хотим вырваться из плена. Подобное порабощение людей и природы должно исчезнуть навсегда, дабы такие слова, как «производство» и «экономика» потеряли свой смысл. Во время французского восстания 68-го года существовал простой лозунг: «Здесь и сейчас!» Вне всяких сомнений, повстанцы

понимали, что необходимо было постоянно быстро двигаться вперед — без промедлений и компромиссов со старым миром. Полуреволюция только сохранит доминацию и закрепит ее власть над нами.

Качественно иной уклад жизни повлечет за собой упразднение обмена в любой форме и установление идеи дара и духа игры. Вместо принудительного труда (интересно, многие ли нынешние процессы смогут продолжаться без этого принуждения?) главная, первоочередная цель — существование без давления. Высвобожденные удовольствия, творческие устремления, реализованные по Фурье — в соответствии с пристрастиями каждого, и в контексте полного равенства.

Что мы оставим? «Трудосберегающие приспособления»? Кроме тех, что не подразумевают разделения труда (например, рычаги или же перемещение по наклонной плоскости), это чистая выдумка. Под словом «сберегающие» кроется концентрированная монотонная работа многих людей, а также опустошение природы. Как утверждала парижская группа «Вопросы», «в наше время богатства — это не богатства для людей; это богатства для капитализма, которые соотносятся с потребностью продавать и отуплять. Товары, которые мы производим, распространяем и которыми мы снабжаем людей, — суть овеществленное отчуждение».

В борьбе с перспективами и возможностью преобразования мира культивируют различного рода страхи и сомнения, включая неопределенность, касающуюся его начальной стадии. «Разве восстание не спровоцирует начало резни, накопление запасов, борьбу за выживание и т.д.?» Однако народные восстания видятся полными веселья, единства и великодушия. Возьмем, к примеру, недавние мятежи в городах США в 60-х, в Нью-Йорке в 77-м, в Лос-Анджелесе в 92-м — мы увидим всеобщее спонтанное распределение ресурсов, резкое снижение межрасового насилия и насилия по отношению к женщинам и даже ощущение праздника. Главное, на чем мы можем споткнуться, — это забвение первичности отрицания. Неуверенность, мирное сосуществование — такой недостаток страсти, если он воцарится, окажется для нас фатальным. По-настоящему гуманные и миролюбивые устремления — у того, кто признал своим долгом безжалостно уничтожить злокачественную опухоль под названием «цивилизация», вырвать все ее корнем. Время — это коверкающее ограничение, навязанное культурой; имена, как и счет — насилие, один из многих аспектов отстранения, связанных с языком. В сложившейся сегодня экстремальной ситуации, мы не видим другого выхода, кроме необходимости целиком и полностью вернуться к земле, к непосредственности Живой природы, задействующей все чувства, к тому, что было у нас, пока символизация не сделала жизнь реифицированной, отстраненной карикатурой на себя самое. В этот раз очарование новой жизни может быть особенным, так как мы видели то, чего наши предки не догадались избежать.

Начинать крушить бетон можно уже прямо сейчас, как когда-то советовал мой покойный друг Боб Бру-бейкер. Ведь под ним — без всяких преувеличений — находится пляж!

## Дополнение к «Первобытному человеку будущего»

*(Впервые опубликовано в журнале «Anarchy: A Journal of Desire Armed» #48, осень-зима 1999-2000)*

За последние годы было сделано несколько поразительных открытий, проливающих свет на способности древнего человека.

Эти открытия значительно углубили некоторые аспекты и способствовали пересмотру принятых взглядов, который происходит в последние десятилетия. Исследования Томаса Винна и других показали, что представители рода Номо, существовавшие около миллиона лет назад, обладали интеллектом, сравнимым с нашим. Сегодня и ортодоксальная антропология считает обитателей эпохи палеолита мирными, равноправными и здоровыми людьми, у которых было много свободного времени и отсутствовала половая дискриминация.

Новейшие исследования касаются умственных способностей древнего человека и дают основания для столь же радикальных выводов, что и исследования в других областях доцивилизованной жизни.

В конце августа 1999 года антропологи из Гарварда и Университета Миннесоты обнаружили, что примерно 1,9 миллиона лет тому назад разница в размерах мужчин и женщин стала сокращаться. Определяющим фактором явилось не столько начало использования огня, сколько употребление в пищу приготовленных клубней растений. Приготовление пищи уменьшило необходимость иметь большие зубы, которые преобладали у особей мужского пола, и размеры особей обоих полов начали сравниваться. В контексте обсуждения способностей древнего человека особого внимания заслуживает то обстоятельство, что люди занимались приготовлением пищи с таких давних времен. В новом номере журнала «Current Anthropology» эти исследования будут рассмотрены более детально.

В номере журнала «Nature» от 12 марта 1998 года М.Д. Морвуд и др. предоставили свидетельства того, что 800 тысяч лет тому назад люди, жившие на Западном побережье Тихого океана, использовали морские суда. Этот глобальный пересмотр времени строительства судов, способных перевозить людей по океану на дальние расстояния, по мнению авторов, фактически заставляет полностью пересмотреть когнитивные способности раннего человечества.

Кроме того, недавно в Эритрее был найден череп возрастом в миллион лет, который обладает признаками *Homo sapiens*, что отбрасывает сроки появления данного вида на 300-400 тысяч лет. Журнал «Discovery» от сентября 1998 года назвал эту находку «прорывом в изучении истоков человечества» и обратил внимание на то, что возраст окаменелостей, обладающих признаками *Homo sapiens*, ранее определялся лишь в 600-700 тысяч лет.

В номере «Nature» от 27 февраля 1997 года рассказывается об обнаруженных в немецкой угольной шахте древнейших охотничьих орудиях: трех деревянных копьях, возраст которых — 400 тысяч лет. Не совсем ясно, опровергает ли эта находка распространенное мнение, что вплоть до примерно 100 тысяч лет назад человек занимался исключительно собирательством или поиском останков животных, однако совершенно ясно, что эти предметы демонстрируют высокий интеллект древнего человека. Для изготовления копий длиной от шести до семи футов «требовалось тщательная проработка». Изготовители копий использовали твердые ветви молодых елей, причем самая толстая и тяжелая часть вырезного древка находилась на треть от наконечника копья для достижения оптимальной балансировки.

Все эти открытия говорят нам о том, что люди занимались приготовлением пищи, плавали за моря и искусно изготавливали орудия в куда более давние времена, чем считалось ранее, и задолго до какого-либо известного нам момента возникновения символической культуры.

Нас учат приравнивать интеллект к символической Культуре, хотя совершенно очевидно, что данное предположение не согласуется с историческими данными о жизни человека. Мы также обычно оцениваем интеллект в терминах разделения труда и одомашнивания — этих поворотных пунктов первоначального отчуждения. Но мы все больше узнаем об интеллекте тех, кто, как мы знаем, жил вместе с природой вместо того, чтобы управлять ею, и не имел при этом ни иерархии, ни организованного насилия. (Охота за головами, каннибализм, рабовладение, войны — все это началось с приходом агрикультуры.)

С давних пор, так много тысячелетий люди на том или ином уровне понимали, какая прекрасная жизнь у них была когда-то. Здоровые и свободные, они чувствовали, что разделение труда разъедает единство и раскалывает личность, что приводит к расслоению общества, дисбалансу и столкновениям. Люди сопротивлялись всему этому более одного или двух миллионов лет и лишь недавно сдались цивилизации и ее утешительному призыву — символической культуре.

## Тональность и тотальность

Давать определения чувствам всегда было привилегией религии и государства. Но некоторое время назад в музыке — открыто безразличной к внешней действительности — стал развиваться новый идеологический потенциал, который до настоящего момента никак не проявлялся. Изначально музыка использовалась для того, чтобы задавать ритм в процессе работы и во время танцев, которые были частью ритуальных церемоний. Кроме того, мы знаем, что музыка служила жизненно важным символом упрочения «гармонии» древнекитайского иерархического общества, так же как для Платона и Аристотеля она олицетворяла ключевые моральные функции общественного порядка. Вера пифагорейцев в то, что «весь космос есть гармония и число», превратилась во всеохватывающий философский идеализм и спустя примерно тысячу лет эхом отозвалась в утверждении энциклопедиста VII века Исидора Севильского, который сказал, что вселенная «слита воедино посредством некоей гармонии звуков, и даже сами небеса вращаются» под влиянием ее модуляций. Как (спустя еще одну тысячу лет) Санчо Панса сказал герцогине, расстроившейся из-за отдаленных звуков оркестра в лесу: «Сеньора! Где играет музыка, там не может быть ничего худого».

Действительно, много слов было сказано для того, чтобы охарактеризовать ту неуловимую стихию, которую мы называем «музыкой». Стравинский, например, решительно опровергал ее экспрессивный, эмоциональный аспект: «Музыка как феномен дана нам исключительно для установления порядка вещей, по преимуществу — между человеком и временем». И в самом деле, представляется совершенно очевидным, что музыка притупляет чувство деспотии времени, предлагая взамен временный «контрмир», выраженный в узорах напряжения и последующего разрешения. Как писал Леви-Стросс, «благодаря внутренней организации музыкального произведения акт его прослушивания обездвиживает проходящее время; он ловит и свертывает время так же, как человек ловит и свертывает ткань, развевающуюся на ветру». Но, несмотря на утверждение Стравинского, понятно, что в музыке есть нечто большее, неотразимая привлекательность, о которой Гомер говорил: «Мы лишь слышим, но ничего не знаем». Этот таинственный резонанс можно, если угодно, частично объяснить универсальностью и одновременно непосредственностью музыки. В них кроется и некоторая двусмысленность — важнейшая особенность всего искусства вообще. Об этом свидетельствует фотография Айзенштадта под названием «Комната, в которой родился Бетховен». Перед тем, как Айзенштадт сделал снимок, несколько нацистов принесли памятный венок — его видно на переднем плане — и положили его перед бюстом Бетховена, стоявшим в комнате.

Такова возвышенная сущность музыки, которая присваивается многими философскими доктринами и используется в различных целях. Для марксиста Блоха музыка — царство, где горизонт утопии «начинается уже под нашими ногами». Музыка поз-

воляет нам слышать то, чего нет; как поэтически сформулировал Маркузе, музыка — это «воспоминание о том, что могло быть». Несмотря на то, что репрезентация есть примирение с обществом, в музыке всегда присутствует ощущение страстного желания. «Чего-то не хватает, и звук, по крайней мере, отчетливо констатирует эту нехватку. В самом звуке есть нечто мрачное, он томим жадой восполнения утраты и мечется в ее поисках вместо того, чтобы застыть на одном месте подобно рисунку», — еще одна цитата из Блоха. Адорно настаивал, что правда музыки «в большей степени гарантируется ее отрицанием всякого смысла организованного общества», что созвучно бегству в эстетику в качестве выбранного им варианта последнего убежища отрицания в регулируемом мире.

Впрочем, музыка, как и искусство в целом, обязано своим существованием разделению труда. Хотя она по-прежнему по большому счету представляется чем-то изолированным, неким индивидуальным творением и автономной средой, в музыке в зашифрованном виде всегда присутствуют социальное значение и ценности. Данная истина существует одновременно с тем, что музыка, как часто говорят, не соотносится ни с чем, кроме себя самой, и то, что она выражает, в основном всегда обуславливается внутренними отношениями. Перефразируя Адорно, справедливо отметить, что музыку можно воспринимать как «некоторый аналог социальной теории». Если будут оставаться открытыми ее «иррациональные двери», через которые мы сможем мельком увидеть, как выразился Аарон, «неистовость и муки бытия», то необходимо также учитывать и ее идеологическую составляющую, особенно в том случае, когда она претендует на выход за пределы социальной реальности и его противоречий.

В «Рациональных и социальных принципах музыки» (как и в остальных своих книгах) Вебер затрагивал проблему разочарования мира и, следовательно, пытался найти иррациональные музыкальные элементы (например септаккорд), которые, по его мнению, смогли избежать рационалистического выравнивания, которое характеризует развитие современного бюрократического общества. Но если нераціонализована природа — это критика равноценности, напоминание и остаток нетождества, то музыка со своими навязчивыми правилами таким напоминанием не является.

Исследования, которые проводились в Чикагском университете, показали, что существует свыше тринадцати тысяч различных высот звука, доступных мелодическому восприятию, однако из всего этого количества используется только очень малая часть. Даже при игре на фортепьяно не задействовано восемьдесят восемь тонов. Принимая во внимание повторение октавной структуры — это еще одно доказательство отсутствия свободной, или естественной, музыки.

Музыку невозможно свести к словам; она одновременно и понятна, и непереводаема, однако продолжает ограничивать нам полный доступ к себе. Леви-Стросс во введении к своей работе «Сырое и приготовленное» пошел еще дальше, выделив музыку в качестве «величайшей загадки человеческой науки (sic), загадки, с которой сталкивается все многообразие различных дисциплин и которая хранит в себе ключ к их прогрессу». В этом эссе основные положения раскрываются еще проще; в частности, извечный вопрос о сочетании в музыке свободы выражения с социальным регулированием, точнее — с исторической трактовкой того, что мы называем своим

восприятием музыки, западной тональностью. Однако в контексте этого восприятия стандартизированная грамматика во многом способна ответить на вопрос, что именно музыка пытается нам поведать. И значение контекста можно вполне оценить с точки зрения Ницше, который опасался, что «мы никогда не избавимся от Бога до тех пор, пока будем верить в грамматику».

Но прежде чем начать рассмотрение тональности с исторической точки зрения, попытаемся определить основы этого музыкального синтаксиса, культурной практики, которую называют одним из величайших интеллектуальных достижений западной цивилизации. Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что, вопреки утверждениям крупных теоретиков тональной гармонии от Рамо до Шенкера, тональность не детерминирована физической последовательностью звуков. Тон, который в природе практически никогда не фиксируется на одной и той же высоте, лишается естественных свойств и оформляется в соответствии с произвольными правилами. Подобная стандартизация и абсолютное отдаление представляют собой первичные факторы гармонической прогрессии; они стремятся к инструментальному, или механическому, выражению в ущерб человеческому голосу. В результате отбора, произведенного в звуковом континууме согласно произвольно установленной шкале, среди нот устанавливаются иерархические отношения.

Начиная с эпохи Возрождения (и вплоть до Шёнберга) западная музыка основывалась на диатонической гамме, центральным элементом которой было тоническое трезвучие, или заданная тональность, от которой зависели все последующие ноты. Фактически тональность — это структура, имеющая основную высоту тона — тонику, как ее обычно называют, — которая влияет на все остальные тоны; систематизирование свойств этой ведущей ноты как раз и интересует нашу музыку в первую очередь. Шенкер писал о «желании тоники доминировать над своими собратьями тонами»: в выборе слов, которыми он пользуется, мы уже видим связь между тональностью и современным классовым обществом. Будучи влиятельным специалистом в тонической теории, он еще в 1906 году писал об этой зависимости, как о «чем-то вроде схожего с государством коллективного устройства, которое основывается на собственном общественном договоре, в соответствии с которым отдельные тоны попадают в подчинение».

Многие до сих пор считают, что появление центрального тонового элемента в музыкальном произведении является неминуемым результатом естественного гармонического процесса и подавить его невозможно. Здесь мы видим четкую параллель с идеологией, где гегемония системы координат, то есть тональности, трактуется как нечто само собой разумеющееся. Идеологические миазмы, которые способствуют созданию образа естественности и объективности для других общественных конструкций, также скрывают в себе господствующие предрассудки, которые являются неотъемлемой частью сущности тональности. Тем не менее, предположил Арнольд Шёнберг, это всего лишь «приспособление» для создания единства. Фактически, тональная музыка полна иллюзий, в частности, мнимого чувства единения, когда целое изображается так, словно оно составлено из самостоятельных голосов. Эта концепция выходит за пределы музыки и легитимирует образ разделения труда в раздробленном обществе в целом.

По существу, посредством использования аккордного диссонанса и консонанса тональностью создается ощущение напряжения и разрешения, движения и покоя. Отход от тональности переживается как напряжение, а возврат — как возвращение домой, разрешение в консонанс. Любое тональное музыкальное произведение движется к разрешению в каденции или конце сочинения, причем тональный аккорд управляет всеми остальными гармоническими комбинациями, притягивая их к себе, олицетворяя власть, стабильность и покой. Что касается надмузыкальной стороны проблемы, то болезненное отношение к ностальгии, скитаниям и возвращению красной нитью проходит сквозь всю буржуазную культуру и искусно отображается именно в стремлении к тональности.

Это периодическое сближение с точкой покоя дало возможность создавать чрезвычайно расширенные музыкальные структуры, а расстояние между сферами тонального ожидания и исполнения увеличилось еще больше. Так как господствующее общество обязано бороться за договор, согласие — гармонию — со своими субъектами на протяжении значительных интервалов отчуждения, то неудивительно, что тональность создает продолжительные отступления от покоя и определенности, предоставляемых тоникой, и, следовательно, вознаграждение откладывается на еще более длительные сроки. Марш-бросок прогресса соответствует рационализованному управлению-принуждению тонико-доминантной гармонии, обладающей устойчивыми патриархальными признаками.

Три века тональности также стремятся предать забвению понимание, что тональность подавляет предшествующие ритмические возможности, сужает все внутреннее многообразие ритма до схематического чередования «ударного» и «безударного». Возникновение тональности также совпало с воцарением симметричного мышления и повторяющейся музыкальной структуры, позволивших достичь определенной замкнутости посредством определенного единообразия. Шенневьер в ходе дискуссии об обновленной, упрощенной и интеллектуализированной системе обозначений в тональности отметил связь между «наиболее радикальным обнищанием западной музыки», преимущественно имея в виду симметрический баланс пункта, конрапункта и сосредоточенности на повторении аккордов.

В начале XIX века Уильям Чеппелл издал сборник «английских народных мелодий» (популярных песен), где на уцелевшие мотивы были наложены академические гармонические штампы; старинные мелодии были вытеснены, а «нестандартные напевы — приведены в порядок». Бинарность взятых за основу мажорного и минорного тонов стала преобладающей, и, как заключил Бузони, «гармонические символы ограничили музыкальную выразительность». Возникновение тональности можно сравнить с процессом проникновения в экономическую, политическую и культурную жизнь принципа национализированной и централизованной иерархии. Шаблонные комбинации музыкальной выразительности стали обладать монопольным правом на субъективность и желаемую форму музыкальных произведений. Клиффорд Гирц заметил по этому поводу, что «в конечном итоге, одним из наиболее примечательных фактов, характеризующих нас, может оказаться то обстоятельство, что все мы начинаем жизнь, обладая от природы возможностью прожить тысячу жизней, но заканчивается все это тем, что проживаем мы только одну».

Тональность в музыке можно сравнить с реализмом в литературе и перспективой в живописи, но тональность укоренилась глубже. Это обстоятельство способствует установлению потенциального превосходства классовых и общественных различий под знаком «универсальной», сосредоточенной исключительно вокруг тона музыки, с триумфом вошедшей в мир, когда тональность определила границы области массового музыкального восприятия и потребления. На Земле не существует такого языка, который смог бы конкурировать с той общедоступностью, которую предоставляет музыка в качестве способа выражения человеческой мысли.

Любое историческое исследование, пренебрегающее музыкой, рискует быть непонятым обществом. Возьмите, например, Карла Великого, который в К. веке в политических целях пытался установить единообразие литургической музыки во всех церквях своей империи, или же Кафедральный собор в Винчестере, в котором установлен огромный орган X века с четырьмя сотнями труб — высшее достижение западной технологии того времени. В самом деле, утверждение, что музыка предоставляет лучший «ключ» к пониманию изменчивого духа цивилизации, по крайней мере спорно. Возвращаясь к тональности: используя традиционную периодизацию, ее истоки, вероятно, можно обнаружить в переходном периоде между эпохами Средневековья и Возрождения.

По характеристике знаменитого специалиста по истории Средних веков Блоха, средневековое общество было скорее неравноправным, чем иерархическим. Если он прав, то тогда Джон Шеферд вполне обоснованно интерпретировал смутные сведения о возникновении тональной системы как создание кодировки новой музыкальной иерархической идеологии на базе старой системы, которая больше стремилась к общности и идеализировала свой собственный, более ранний тип социума. Средневековый мир с присущей ему децентрализацией и локализацией был относительно терпимым к разнообразию мировоззрений и музыкальных форм, которые, по существу, не считались разрушительными, хотя в их основе лежала идеология феодализма. Однако зарождающаяся современность стала олицетворением усугубившегося разделения труда, абстракции, нетерпимости и тоталитарности. Унифицированное книгопечатание, как и книжная грамотность, разъедающая традиции непосредственного устного общения, в некотором смысле объясняет, почему произошло подобное изменение: литера явилась моделью протоиндустриального использования отдельных людей в качестве механически сообщающихся частей станка. Действительно, изобретение книгопечатания около 1500 года расширило масштаб применения нотной записи, благодаря чему возникла роль композитора, отделившегося от творца и исполнителя, причем значение последнего оказалось приниженым. Таким образом, западная культура произвела на свет музыку, полностью записанную нотами, что способствовало продвижению формальной теории в ущерб предшествующему доминированию импровизации на определенные темы. Так печатная грамотность и ее последовательная согласованность привели к росту гармонической определенности.

Некоторые музыковеды даже обнаружили, что в конце XIII века в музыке периодически возникало стремление к обузданию «мятежной независимости» отдельных голосов в полифонических (многоголосых) произведениях в интересах гармонии и порядка. Арс нова — основное музыкальное направление XIV века — хорошо ил-

люстрирует тенденции, которые возникли в течение долгого переходного периода догармонической полифонии. Вскоре — преимущественно во Франции — направление *аре нова* достигло поразительного уровня ритмической сложности, который европейская музыка сможет достичь снова только пять столетий спустя, когда Стравинский напишет «Весну священную». Однако эта же сложность, по большей части основанная на абстрактном восприятии времени, привела к чрезмерному усовершенствованию нотного письма и, следовательно, стала удаляться от музыки, построенной на использовании певческого голоса, а также от мелодической утонченности и ритмической гибкости. Похоже, что формализация всегда приводит к ухудшению качества; как следствие, в середине XV века в музыке начали проявляться звуковые отношения, построенные на доминантном тоне.

Существенная потеря чувства спонтанного ритма по прошествии эпохи Средневековья доказывают растущее одомашнивание; подобным же образом две характерные особенности эпохи Возрождения — специализация оркестра и взаимосвязей внутри него и образование класса узкоспециализированных виртуозов — свидетельствуют об усугубившемся разделении труда в целом. Кроме того, особое внимание стало уделяться зрителю — и к началу XVI века впервые появились музыкальные произведения, которые сопровождалось ничем иным, как театральным представлением, в котором изображались люди за работой; смысл подобных представлений заключался не в побуждении к движению и не в самой пении, но исключительно в пассивном потреблении.

Музыка эпохи Возрождения оставалась большей и значительной частью вокальной, однако в это же время получила независимость инструментальная музыка, и в ней впервые образовалось несколько самостоятельных течений, которые в целом называют «абсолютной музыкой». Все более секуляризованная европейская музыка в период с 1400 по 1600 годы находилась под неоспоримым влиянием Нидерландов; в ней вполне успешно сочетался математизированный аспект и укрепление доминирующего положения Голландии в ходе зарождения торгового капитализма. Звуковая мощь достигла воздействия, подобного опьянению, возникшего благодаря хоровым массовым эффектам, которые стали возможны тогда, когда множество ранее независимых голосов слилось в едином потоке гармонии.

Однако изредка встречающаяся тональная гармония еще не была тональностью, распространенной повсеместно. Количество ладовых гамм в период между началом эпохи Средневековья и до конца XVI века увеличилось от восьми до двенадцати, а затем стало уменьшаться, в результате чего были приняты два наименее изменчивых лада — бинарная гамма мажора и минора. По словам Эдварда Ловински, «беспокойство и разочарование конца эпохи Возрождения» вызвали появление согласованной и сплоченной тонико-доминантной структуры, ставшей вкладом музыки в культурную гегемонию классового общества. Наше современное восприятие гармонии, представление о тоне как о сумме большого количества вертикально сгруппированных тонов является идеализацией иерархизированной социальной гармонии.

В своей книге «Европейский кризис 1590-х годов» Питер Кларк цитирует испанского автора, который в 1592 году написал: «Англия — без Бога, Германия — в расколе, во Фландрии — восстание, а во Франции — все вместе взятое». По заключению Генри Кармена, «вероятно, никогда прежде в европейской истории не было столь мно-

гочисленных народных восстаний, происходивших в одно и то же время», как это случилось в конце XVI века. В то время тональность еще не праздновала победу, но очень скоро триумфально воцарилась наряду с другими доминирующими концепциями общества, способствуя направлению и, таким образом, подавлению желаний.

Когда исчезла полифония, современная звуковая система отчетливо проявилась в новой форме; в частности, в начале XVII века впервые была поставлена опера, написанная итальянским композитором Монтеверди. Опера — сознательная риторическая передача эмоций — стала на Западе первой светской музыкальной формой, которая обладала достаточным весом, чтобы бросить вызов музыке религиозной. Говоря как об опере, так и о других разновидностях музыкальных произведений, Г.С. Коллес отмечал, что на ранних стадиях «развития чувства тональности новые произведения уже обладали видимостью порядка и стабильности, которые стали характерными чертами торжественного открытия новой эры в искусстве».

Особенно заботился о центральной роли тональности в XVII веке Декарт. Используя свой метод математизированного, механистического рационализма и уделяя отдельное внимание музыкальной структуре, Декарт способствовал развитию новой тональной системы в том же самом направлении, в котором он сознательно пытался поставить свою научную философию на службу мощному централизованному аппарату власти. Адорно считал, что в полифонической музыке присутствовали неовещественные элементы, которые, возможно, лучше всех могли выразить ту «инакость», которую картезианское сознание призвано уничтожить.

Все эти процессы проходили в условиях ярко выраженного возобновления общественных волнений, начатых в конце 1500-х годов. Хобсбаум назвал кризис 1600-х кризисом *par excellence*. Паркер и Смит («Глобальный кризис XVII века») считали, что «взрыв политической нестабильности» в Европе «был направлен преимущественно против государства, в частности, в период с 1625 по 1675». Предыдущий век можно было назвать золотым веком контрапункта, достигшего своего апогея в творчестве Палестрины и Лассуса, а совершенства — когда статичная общественная гармония нашла свое отражение в музыке. Эстетика барокко соотносилась с тем кризисом, который происходил в Европе в 1590-х и который повторился с новой силой в виде общего экономического спада в 1620 году; что это, как не отказ от сдержанности классической музыки и всей ее полифонической утонченности? Суть барокко заключается в бурном движении и одновременно контроле над ним, именно поэтому в барокко сочетаются постоянная динамика и формализм. Затем возникает феномен концерта, который не только этимологически связан с согласием (*consent*), консенсусом: само слово «концерт» происходит от латинского «*concertare*». Тот договор, который был заключен с диссонирующими элементами в рамках крайне гармоничного ансамбля, отражал потребность системы во власти, способной дать достойный ответ на волнения в обществе.

Гармония — это гомофония, а не полифония; полифония и гармония несовместимы. Вместо музыкальной формы, в которой соединяется множество голосов, сохраняющих при этом индивидуальность, мы имеем гармонию, в которой в действительности слышим только один тон. В столкновении, произошедшем в эпоху барокко, гомофония одержала верх и вытеснила полифонию со всеми вытекающими отсюда идеологическими «обертонами». Самостоятельные звуки слились в едином

блоке, задача которого — создать фон для мелодии и обозначить местоположение мотива в развитии внутри тонической системы. Здесь гармония впервые заявила о себе как о неотъемлемой части музыкального произведения, которая даже способна менять природу мелодии в процессе ее развития. Ритм также подвергся воздействию гармонии; действительно, разделение музыкального произведения на такты было продиктовано совершенно новым, вездесущим гармоническим ритмом.

Шпенглер сделал вывод, что примерно в 1670 году музыка забрала у живописи почетное звание главного из европейских искусств. Это случилось, когда тональность была полностью реализована; можно без преувеличения сказать, что с того времени на протяжении двухсот пятидесяти лет музыкальные произведения были написаны на особом языке общепризнанной тональности. Кроме того, с того же момента экстериоризация непосредственных интересов индивидуума стала — согласно обобщающей системе правил тональности — соотноситься с правовой концепцией «разумного человека», как выразился Дануэлл, хотя многие считают более уместным говорить о «современном, одомашненном человеке», а не о «разумном».

Существуют и другие поразительные временные совпадения. В книге Джона Вулфа «Возникновение великих держав в 1685-1715 годах» помимо прочего отмечается, что процесс упрочения государственной власти происходил параллельно с укреплением позиций тональности. Как писал Буххозер, «и тональность, и гравитация были открыты в эпоху барокко в одно и то же время». Смысл физики Ньютона заключается в том, что закон всемирного тяготения предложил модель, в которой акцентируется внимание на непреложности закона и сопротивлении по отношению к каким-либо изменениям; его универсальные, упорядоченные процессы стали всеобщим космологическим образцом построения политического и экономического порядка — так же, как и тональность. В новой гармонической системе ведущий музыкальный тон — наиболее сильный и доминантный — опускается под действием силы притяжения и становится басом — основным тоном аккорда. Как бы невероятно это ни звучало, но законы тональности и притяжения в большинстве случаев взаимозаменяемы.

Во второй половине XVII века Англия продемонстрировала основные социальные тенденции в музыке. Критики Норт и Мейс писали об упадке любительской игры на виоле, а также о положении с написанием музыкальных произведений, когда — цитата из Питера Уорлока — «сочинение отдельных партий уступило место зрелищу и производству шаблонов». Традиции семейного музицирования стали чахнуть, а склонность к пассивному слушанию — расти, причем все это происходило на фоне распада деревенской общины с ее песнями и танцами. Победившая тональность являлась важной составляющей глобальной общественной и символической реструктуризации, которая происходила, конечно же, не только в Англии.

В начале эпохи барокко главным двигателем тональности была соната (то есть «сыгранная» — в противовес предыдущей музыкальной форме, которая называлась «канцона», или «спетая», и состояла из одной части), которая фактически стала обозначать любое инструментальное произведение из нескольких частей, сочиненное в соответствии с формальным планом. Форма сонаты стала естественным результатом развития тональности, так как ее симметричность в своей основе соотносилась с внутренней симметрией грамматической структуры тональности; основы ее организации требуют, чтобы мелодия, которая сначала вроде бы удаляется от тоники к

иному поляризованному тону, была в конце концов заново интерпретирована в рамках первоначального тонического диапазона с целью восстановления баланса. Даже напряженные финалы опер Моцарта, как напоминает Розен, имеют симметричную тональную структуру сонаты. К концу эпохи барокко (конец XVIII века) симметрия — поначалу скрытая, а затем явная — стала одним из важнейших факторов, приносящих удовлетворение от прослушивания музыкальных произведений.

Сонатная форма, в основе которой лежат контрастное сопоставление двух тем, тоника, разработка и реприза, обладает капиталистической динамикой; ориентированная на сохранение баланса и абсолютно недраматичная fuga — высшее достижение раннего контрапункта — отражала более статичное иерархическое общество. Стиль фуги оформился тогда, когда главенствующее положение в музыке уже полностью было занято тональностью, а ритм фуги по большей части основывался на секвенции. С другой стороны, классическая соната — это самозарождающееся движение вперед, она словно раскрывает скрытый прежде внутренний потенциал. Развитие фуги происходит по установленным правилам, расчетливо, что вполне соответствует рационалистическому духу эпохи Просвещения, в то время как сонатные темы демонстрируют динамичное состояние, выражающее качественный рывок вперед в процессе порабощения природы, инициированном промышленным капитализмом.

В начале XVII века мастерская Рубенса превратилась в фабрику; художник создал 1200 картин — беспрецедентный случай в истории живописи. Сто пятьдесят лет спустя Гайдн и Моцарт, используя заданную сонатную форму, сумели написать 150 симфоний. Возможно, эти цифры не опровергают гениальности некоторых авторов и не настолько велики, чтобы усмотреть в данном механизме культурный прообраз массового производства. Еще одна характерная черта сонаты заключается в том, что она, в отличие от усложненного стиля фуги позднего периода, должна была доставлять удовольствие и быть предсказуемой. В этом соната напоминает саму тональность; по словам Роберта Соломона, «сонатный цикл утверждает благополучную развязку, приспособливает самое себя к примирению, к избавлению от соперничества первой и второй части произведения, от мук и внутренних сомнений», прежде чем цикл завершится.

Принцип сонатной формы также подразумевает идею последовательной активизации, совокупной динамики, которая с течением времени стремится к исключению своеобразия ради доминирования посредством обобщения. Именно этот подтекст олицетворяет собой главное достижение сонаты, выразившееся в появлении обобщающих форм в буржуазной эволюции; он также выражает поступательное движение, направленное на установление «универсальных» ценностей и мировой гегемонии европейской культуры и капитала.

В XVIII веке начало формироваться современное представление об автономии музыки с сохраняющимся и сегодня акцентом на трансцендентную истину; в особенности такое представление относится к Баху и Моцарту. Величественная торжественность ораторий Генделя свидетельствует о подъеме империалистической Англии и желании узаконить этот подъем, однако Бах, в частности, сумел более четко выразить социальные ценности зарождающейся буржуазии, такие как универсальная рациональность, объективность, истина.

Предшественники композитора явили наглядный пример структурированности, свойственной тональности, но именно Бах довел эту структурированность до совершенства, соединив драматизм и целенаправленность позднего барокко с перспективами ранней, рассудительной безупречности контрапункта. Стоит отметить, что прежние, статически более математизированные музыкальные формы продолжали существовать и в XVIII веке, хотя перестали доминировать. Своим выживанием они обязаны той последовательной эволюции, которую Констант Ламберт непочтительно назвал «швейной машиной» Баха; точно так же Вагнер заметил, что Моцарт был одержим «временами просто-таки тривиальной систематичностью».

Однако несмотря на то, что музыка Баха являлась апофеозом гармонизированной тональности, многие сомневались в ее основах. Например, Руссо считал гармонию очередным симптомом культурного разложения Европы, смертью музыки. Его радикальная точка зрения основывалась на том, что гармония умаляет мелодию, заключает восприятие музыкальных звуков в рамки внутренней структуры ее элементов, ограничивая, таким образом, впечатление слушателя. Гете также опасался искусственности и овеществления полностью разработанной тональности, однако его критика была менее четко сформулирована, чем у Руссо.

К 1800 году тональная инструментальная музыка добилась абсолютной победы, которую живопись отпраздновала за три столетия до этого. Наибольшие изменения в тональности XIX века, на которые повлияло установление равномерной темперации (деление октавы на двенадцать равных полутонов), вызвали еще большую поляризацию тоники и доминанты, а также увеличение отрезка звучания, за время которого достигается тональная модуляция. В начале столетия две тональности уже могли быть разделены восемью тактами и более, причем за это время они могли ни разу не повториться, тогда как к концу столетия Моцарт, Гайдн и Бетховен увеличили влияние гармонической зависимости до пяти или даже десяти минут.

Однако расширение тональной сферы одновременно означало ослабление силы притяжения тоники; в самом начале эпохи романтизма в сочинениях Бетховена уже можно заметить некий разрыв структуры тональности. В творчестве Бетховена появилась новая тема: эмоциональный взрыв и широкий диапазон эмоций, не говоря уже о мотиве борьбы за личную свободу, который для Бетховена был ключевым. Точно так же поражение луддитов в Англии предвосхитило подавление эмоциональной экспрессивности и личной свободы в обществе в целом. В отличие, скажем, от Баха, Бетховен обратил свой взор на феномен отчуждения и полностью отказался от стратегии урегулирования в своем творчестве тех процессов, которые не были урегулированы в обществе; это особенно заметно в его последних квартетах, которые вызывают в памяти неполноту и скорбь позднего Моцарта.

Музыку как вид искусства эпохи романтизма *par excellence* привыкли считать единственным привилегированным средством передачи мысли. В самом деле, именно во времена Бетховена или чуть позже композитор занял место философа, резко контрастировавшее с фактическим статусом прислуги, который имели Гайдн и Моцарт. Возможно, так называемая спасительная сила музыки — если выразиться в терминах обществоведения — более нигде так не бросалась в глаза, как в постановке оперы Обера «Немая из Портичи», спектакле, который спровоцировал начало революции в Брюсселе в 1830 году. Во второй половине XIX века Уолтер Патер пришел

к заключению, что «любой вид искусства постоянно стремится к тому общественному положению, которое занимает музыка», имея в виду, что музыка является не только высшей точкой развития искусства как такового, но и демонстрирует свое могущество с высоты тональности. Это же значение, то есть признание ценности тональности, подразумевал Шопенгауэр, когда в беспрецедентной для философских работ форме превозносил музыку, которая, как он говорил, выразительнее слов и является непосредственным отражением внутреннего сознания.

Адорно замечал, что «в романтизме присутствует страстное желание», а Мароти описывал часто встречающийся в произведениях этой эпохи лейтмотив одиночества и ностальгии как попытку зафиксировать ощущение безвозвратно утерянного. К тому же драматическая тема спасения была в моде не только в литературе того времени. Она часто встречалась и в музыкальных произведениях, например, в таких, как «Фиделио» Бетховена. Если бы Шуберт спросил, возможна ли радостная музыка в качестве реакции на индустриализацию Европы, то в ответ он услышал бы покорного элегического Брамса и пессимистического Малера, творившего в эпоху позднего романтизма.

В то время гармония была особым царством: создание симфонических оркестров способствовало уплотнению и сплочению каждой группы инструментов с целью расширения и интенсификации центральной идеи взаимосвязей между тонами, которые передают смысл произведения в ущерб другим аспектам музыки. Это была эпоха больших оркестровых форм, основным содержанием которых была эксплуатация принуждающей мощи тона через согласование различных специализированных функций. Благодаря такому подходу, а также прекрасно систематизированному представлению о музыкальной структуре, развитие музыки эпохи романтизма происходило параллельно с совершенствованием промышленности. Со временем все большее число композиторов XIX века осознавало, что язык музыки стал заложником синтаксиса и формализма тональности и чрезмерно стандартизированного гармонического словаря, скованного пустыми симметрическими закономерностями. Складывалось впечатление, что музыка, оказавшись погребенной под весом собственных устоявшихся традиций, начала терять свою прежнюю силу выразительности.

Как и капитал, который в те времена находился в зените собственной первоначальной экспансии, симфонический оркестр создавал иллюзию бесконечного развития. Однако гиперболизация и гигантизм, свойственные эпохе романтизма (например, «Симфония тысячи» Малера), довольно часто использовались для создания ограниченного ряда гомогенизированных звуков и единообразия тембра.

Говоря об экспансии, вспоминается попытка Вагнера создать простую и экономную по актерскому составу оперу — результатом стала претенциозная пятимесячная агония «Тристана и Изольды». Или, скажем, вагнеровский цикл «Кольцо нибелунгов», в основу которого лег миф о Нибелунгах. Этим эпическим произведением, повествующим о вечной страсти и смерти, композитор хотел превзойти все возможные постановки; возможно, именно оно побудило Ницше прийти к выводу, что «восхождение счастливой звезды Вагнера совпадает с подъемом Империи, и в этом заложен глубокий смысл». Романтический портрет кайзера Вильгельма I рядом с лебедем и в шлеме Лоэнгринга наводит на мысль о долге перед кайзером за возвеличение и

восстановление священного общественного порядка Второго рейха. Если «Тристан» стал прелюдией к политическому развитию Германии Бисмарка, то сама Германия находила оправдания своему авторитаризму и мистицизму в псевдоэротической религиозности «Парсифаля».

Вагнер намеревался соединить все виды искусств в высшей форме — опере, и в ходе реализации этого проекта ему казалось, что он смог вытеснить догматическую религию. Подобное устремление подразумевало абсолютное доминирование над зрителем — с помощью грандиозных и помпезных музыкальных произведений, их удушающего благоухания и лавины чувств. Вагнер действительно этим похвалялся: вспомним его неоязыческое, неонационалистическое заявление, что «церковь и государство будут упразднены», так как они пережили свою полезность. Таким образом, планы Вагнера касательно искусства превосходили по своей грандиозности те планы, которые строил и выражал на языке силы сам промышленный капитализм.

При всем при этом Вагнер — и это очень важно — олицетворяет полное разложение классической гармонической системы. Несмотря на всю его напыщенность и стремление к предельному господству, его музыка — это музыка неопределенности. Она, по крайней мере, оставалась верной скрытым основам тональности, но законность господства тональной гармонии уже была опровергнута. Вагнер растянул ее до самых пределов и в результате исчерпал ее последние ресурсы.

Одна из частей «Песни о Земле» Малера отмечена для исполнения «без выразительности». Складывается впечатление, что после Вагнера романтизм обратился в прах, хотя в то же самое время в воздухе эпохи витало нечто новое. Гармония продолжала демонстрировать признаки внутреннего коллапса, и многие стали позволять себе вольности в отношении прежде незыблемого авторитета мажорно-минорной тональной системы (например Дебюсси). В то время как капиталу стало требоваться большее количество ресурсов «третьего мира», музыка пошла по империалистическому пути в том смысле, что ей понадобились фольклорные вливания (например, у Бартока).

В 1908 году Арнольд Шёнберг в своем «Втором квартете в фа-диез минор» достиг окончательного раскола гармонии: это было первое атональное сочинение. При этом весьма показательным было то, что данное произведение начиналось с сопрано «Ich fühle Luft von anderen Planeten» (Я чувствую воздух иных планет).

Адорно считал радикальную открытость атональной музыки «выражением неприкрытого страдания, не связанным никакими условностями», и в этом качестве «часто враждебной культуре» и «содержащей элементы варварства». Отказ от тональности фактически дал возможность выразить сугубо индивидуальные черты — одиночество человека в условиях господства технологии. Тем не менее, те уравнивающие модели, с помощью которых унифицируются и овеществляются человеческие эмоции, никуда не исчезают, даже если освободить их от централизованного управления «законов гармонии». «Эмансипация диссонанса», представленная Шёнбергом, позволила с небывалой искренностью отобразить чувства человека посредством диссонанса, который не стремится к разрешению в консонанс. Отход от указания на тональность и разрешения практически не сообщает слушателю чувство опоры и уверенности. Довольно часто атональные произведения Шёнберга кажутся почти истеричными

в силу отсутствия моментов покоя. Как писал Леонард Мейер, музыка Шёнберга «яростно стремится к недостижимому».

В этом смысле атональность была наиболее экстремальным воплощением общего антиавторитарного подъема в обществе примерно за пять лет до начала Первой мировой войны. Отказ Шёнберга от тональности совпадает с отказом Пикассо и Кандинского (в 1908 году) от перспективы в изобразительном искусстве. Но именно композитор в отличие от художника (представители «двух крайне негативных явлений» в культуре, как их называли) оказался в публичном вакууме. Шёнберг открыто заявлял об отчуждении и не желал изображать в своих музыкальных произведениях человеческую жизнь, если только она не была наполнена протестом, дикостью и неистовством. Его атональность была слишком дерзким вызовом и представляла слишком серьезную угрозу, чтобы быть понятой массами. Художник-экспрессионист Огюст Маке писал своему коллеге Францу Марку после камерного концерта Шёнберга в 1911 году: «Ты можешь представить себе музыку, в которой тональность полностью отсутствует? Мне постоянно вспоминались большие полотна Кандинского, ни одно из которых не написано в едином ключе... Эта музыка, в ней каждая нота индивидуальна». К сожалению, такие чувства по отношению к такому радикальному либертарианству разделяли немногие, слишком многим они были непонятны.

Письмо Маке подразумевает, что до прорыва атональности музыка выражала мысль при помощи определенных взаимосвязей аккордов, стремящихся к тональному центру. В «Теории гармонии» Шёнберг дал хорошую характеристику старой системе: «Она всегда была направлена на центр, к точке проистекания... Тональность не служит, напротив, она сама требует служения».

С другой стороны, некоторые защитники тональности встали на откровенно социально-авторитарные позиции, чувствуя, что изменения в музыке касаются не только ее. Например, Леварье и Леви в своей книге «Музыкальная морфология» (1983), основываясь на философском тезисе, что «хаос есть ничто», пришли к политическому заключению: «Восстание против тональности... — это эгалитарная революция». Затем они заявили, что «атональность является широко распространенным современным феноменом», с недовольством отметив, что «навязчивый страх перед тональностью обнаруживает глубокое отвращение к концепции иерархии и общественных рангов». Подобная позиция напоминает вывод, к которому пришел Хиндемит: обоснованность тональных взаимоотношений опровергнуть невозможно, следовательно, «атональной музыки не существует». Такие суждения призваны защитить не только доминирующую музыкальную форму; они отстаивают позиции власти, стандартизации, иерархии и всего того, что культурная грамматика гарантирует миру, существующему в пределах этих ценностей.

Атональный эксперимент Шёнберга стал одной из жертв политики сдерживания общественных разногласий, которая проводилась в течение и после Первой мировой войны. К началу 1920-х годов Шёнберг оставил бессистемный радикализм атональности, в результате чего в его произведениях не осталось ни единой «свободной» ноты. За неимением тонального центра он ввел полностью обусловленный правилами 32-тоновый ряд, который, по словам Адорно, «практически уничтожил главную тему». Выместив тональность, додекафония, или сериализм, как ее еще называют, учредила новый тип согласованности тонов, который соотносится с новой фазой

усиления систематизации процесса индустриализации вследствие Первой мировой войны. Шёнберг разработал новые законы для контроля над тем, что было высвобождено в результате уничтожения старых тональных правил, новые законы, которые обеспечивают более завершённую циркуляцию между двенадцатью звуками различной высоты и могут считаться отображением растущей потребности капитала в интенсификации оборота. Метод серийности является чем-то вроде тотальной интеграции, в которой темп музыкального произведения строго контролируется, словно находится под жестким бюрократическим давлением. Концептуальный возврат к доминантной упорядоченности заключается в том, что, хотя новые стандартизированные требования (ни один из тонов не может повторяться до тех пор, пока не прозвучат одиннадцать других) позволили достичь большего звукового цикла, усиленный контроль на деле не способствует высокой эффективности. Это особенно заметно в предельно лаконичных и сжатых работах Веберна, самого успешного ученика Шёнберга; временами в его произведениях пауз столько же, сколько нот, а, например, вторая из «Трёх пьес для скрипки и фортепьяно» — раннего произведения Веберна — длится всего тринадцать секунд.

Старая гармоническая структура и ее мажорно-минорная тональная система указывают на взаимосвязь легко узнаваемой начальной и конечной точки. А серийная техника предоставляет равные права каждой ноте, делая уместным каждый аккорд, что передает идею своего рода бездомности, фрагментарности, вполне соответствующей эпохе размытого, лишённого традиций доминирования.

После Первой мировой войны музыка как вид искусства стала распадаться на части. Неоклассицизм, Который вновь утвердил приверженность тональному Центру, невзирая на преобладающие веяния времени, возглавил Стравинский. Растущее количество композиторов — особенно после Второй мировой войны — не видело в неоклассицизме, уходившем корнями в XVIII век, решение теоретических проблем музыки. За вопиющий анахронизм и отказ от развития композитор Пьер Булез, который использовал в своих произведениях серийную технику, окрестил неоклассицизм «посмешищем». Однако у неоклассической музыки было, по крайней мере, что-то общее с новым серийным направлением: она часто была неистовой, суровой, что вполне соответствовало общим противоречивым и пессимистическим тенденциям. Казалось, Бенджамина Бриттена серьёзно занимала проблема страдания, а многие произведения Аарона Коупленда пробуждают чувства одиночества личности в промышленном городе, энергия которых полностью лишена настоящей жизненности. А финал «Шестой симфонии» — шедевра еще одного крупнейшего традиционалиста Воан-Уильямса — можно назвать не иначе как объективным утверждением крайнего нигилизма.

Тем временем к началу 1950-х годов серийную технику стали считать заданной изначально, а ее правила — излишне строгими, причем настолько, что в результате появилась «случайная» музыка, которую также называют алеаторикой, или же неопределенной музыкой. Складывается впечатление, что алеаторика, чаще всего отождествляемая с именем Джона Кейджа, является еще одним аспектом глобального отхода от субъекта (от него еще дальше отойдет электронная музыка, а также музыка, сгенерированная компьютером), в результате чего человеческий вокал исчезает, а довольно часто устраняется и сам исполнитель. Парадокс, но эстетическое впечат-

ление, которое производит случайный метод, полностью совпадает с впечатлением от тотально упорядоченной музыки. Минимализм Райха, Гласса и других, благодаря своей приятной, растянутой скудности идей, кажется поточно-производственным неоконсерватизмом. Яниса Ксенакиса, имитирующего брутальность своего учителя Ле Корбюзье, можно назвать покровителем кибернетических высот и идеи поклонения компьютеру: он предпринял попытку «соединения музыки и технологии», основываясь на результатах своего исследования «логико-математических инвариантов».

В настоящее время музыка как вид искусства в состоянии шока от разрушающих влияний и в отсутствие объединяющего языка оказалась в тупике. В итоге основной результат всего этого — если вообще можно использовать слово «результат» в контексте подобного слабосилия — заключается в холодной невыразительности, которая полностью соответствует чудовищному росту отчуждения, овеществления, присущих позднему глобальному капитализму. В конце концов, раздробленному обществу приходится довольствоваться раздробленным искусством, иначе пейзаж не будет «гармоничным». Вполне возможно, что нашей эпохе уже даже нельзя подобрать какое-либо музыкальное завершение; совершенно очевидно, что она стала слишком неуправляемой и слишком безрадостной, чтобы вообще пытаться сочинить музыку и привести ее к какой-либо тональной каденции. Когда искусство и даже сама символизация многим начинают казаться фальшивыми, возникает вопрос — где же те силы, которые смогут поддержать в музыке огонь жизни, где магия?

«Все искусство смертно; не только предметы материальной культуры человека, но и сами искусства», — писал Шпенглер. Вполне возможно, что искусство — и музыка в первую очередь — уже доживает свой век, как и предполагал Гегель. Сэмюел Липмен в своей книге «Музыка после модернизма» (1979) совершенно определенно заявил, что музыка неизлечимо больна, что ее состояние «зависит от того капитала, который был накоплен благодаря бурному расцвету творчества, который начался незадолго до Баха и продолжался до Первой мировой войны». Естественно, провал тонального «творчества» является частью общей энтропии, в которой капитал — в соответствии со случайной точностью подбора слов Липменом — оказывается ядовитым и, вне всяких сомнений, самоуничтожающимся. Адорно отмечал, что «все меньше и меньше произведений прошлых лет продолжают оставаться действительно хорошими. Складывается впечатление, что истощается весь культурный багаж». Некоторые попросту предпочитают любой ценой удерживать музейные экспонаты тональности и сокрушаются по поводу отсутствия их пополнения. Именно в этом и заключен смысл практически всех типовых причитаний — таких как «Эй, музыка! Очерк о закате музыки» (1934) Константа Ламберта или же «Агония современной музыки» (1955) Генри Плезантса, где автор сообщил нам, что «тот ресурс, который на протяжении трехсот лет служил, казалось, неистощимым источником прекрасной музыки, уже полностью истощился». Или Роланд Штромберг, который в своей книге «После всего» (1975) писал: «Сложно... представить себе, что серьезная музыка не достигла состояния абсолютного упадка». Однако подобные заключения о смерти музыки выносят не только антиквары: в 1983 году выдающийся композитор-сериалист Милтон Бэббит прочел лекцию под названием «Вряд ли серьезная музыка сможет выжить». Ранее Бэббит перед лицом непопулярности современной музыки сделал дерзкое и

нереалистичное заявление о «полном устранении слушателя и социальных аспектов музыкальной композиции», а также написал статью, озаглавленную «Кого беспокоит, слушаете ли вы музыку?».

Отсутствие аудитории у «сложной» музыки очевидно и показательно. Если Блох был прав, когда сказал, что «все, что мы слышим, это мы сами», то точно так же верным будет вывод, что слушатель не хочет воспринимать ту музыкальную составляющую, которая противоречит нашей эпохе. Адорно говорил о музыке Шёнберга, что она отражает сокрушенный, пустой мир, на что Милан Ранкович ответил, что «подобное отражение нельзя любить, так как оно воспроизводит в душе слушателя ту же самую пустоту». Следовательно, говоря о пределах самого искусства, возникает вопрос: окажется ли когда-нибудь отчуждение в музыке эффективным способом борьбы против отчуждения в обществе?

Несмотря на то что современная музыка раздроблена и отдалена от старой тональной парадигмы, она, вполне очевидно, не смогла затмить популярность мастеров барокко, а также классической и романтической эпох. К тому же в сфере музыкального образования на всех уровнях царит господство тональности. На занятиях по композиции студентов учат, что доминанта «требует» разрешения, что она «должна разрешиться» в тонике, и т.д. Сам музыкальный слух студентов оценивается на основе некогда неоспоримых гармонических категорий и правил. Сейчас уже совершенно ясно, что тональность — это идеология, выраженная исключительно в музыкальных терминах, причем крайне навязчивая.

Действительно, можно задать вопрос: почему в серьезной музыке, где благоговейно перед традициями, должен был произойти и, по сути, произошел рывок вперед, в то время как вся поп-музыка (и практически весь джаз, унаследовавший свою гармоническую структуру от классической европейской тональности), где традиции часто презираются, наоборот, сделала шаг назад? В поп-музыке индустриального мира не существует такой формы, которая бы находилась вне области массового тонального сознания. Ричард Нортон сказал очень правильно: «Это тональность церкви, школы, офиса, парада, съезда, кафетерия, рабочего места, аэропорта, самолета, автомобиля, грузовика, трактора, шезлонга, вестибюля, бара, тренировочного зала, борделя, банка и лифта. Люди боятся, что не смогут без всего этого обойтись; они пристегивают эти вещи ремнями к своим телам, чтобы войти, вбежать во все это, работать и отдыхать там. И это повсюду. Оно называется музыкой и пишет песни».

Музыка так же тотально интегрирована в коммерческое массовое производство, как и любой другой продукт на сборочном конвейере. Музыка никогда не перестает следовать формуле, которая кажется вечной, несмотря на мнимые вариации: «хорошая» песня, гармонично сочетающаяся с требованиями рынка — это такая песня, в которой неповторяющихся аккордов меньше, чем в балладе XIV века. Ее выразительный потенциал существует исключительно в рамках Потребительского выбора, где, по словам Хоркхаймера и Адорно, «уже предусмотрено все для всех, чтобы никто не остался недовольным». Выступая в роли одномерного кодекса общества потребления, подобный подход является школой, где учат пассивности.

Музыка, сведенная до уровня фонового шума, которая уже сама себя не воспринимает всерьез, в то же самое время является центральным, вездесущим элементом окружающей среды, причем еще в большей степени, чем раньше. Погружение в

тональность — это одновременно и отвлечение внимания, и вездесущий контроль, потому что необходимо заполнить тишину изоляции и скуки. Она успокаивает нас, отрицая факт овеществленности мира, а ее роль, как писал Бэкетт в «Конце игры», сводится к симуляции того, что что-то происходит, что-то меняется. Кроме того, поп-музыка доставляет нам удовольствие идентификации — непосредственного опыта отождествления с коллективом, которое может доставить только массовая культура, незнакомая с авторитарной идеологией, которой тональность и является.

Рок-музыка по сравнению с предшествующей ей поп-музыкой была «революцией» только в смысле текстов и ритма (и уровня громкости) — ни о какой тональной революции даже и речи не шло. Исследования показали, что любые формы (тональной) музыки оказывают умиротворяющее воздействие на буйных людей. Посмотрите, как панк стандартизирует и механически воспроизводит музыкальное издевательство. Однако не только те музыкальные произведения, которые явно призваны успокаивать слушателей (например, ню-эйдж), отвергают негативные качества как опасные и вредные и таким образом содействуют и поощряют повседневное угнетение так же, как это делал соцреализм. Совершенно очевидно, что для того, чтобы ознаменовать наступление новой эры, нужно нечто гораздо большее, чем рокеры, разбивающие свои гитары на сцене, даже несмотря на то, что подобные действия остаются в пределах тональности.

Несвобода исторически является характерной чертой как языка, так и тональности. Мы становимся тональными благодаря обществу: только уничтожив подобное общество, мы сможем разрушить весь грамматический комплекс доминирования.

## Психология масс и страдание

Уже довольно давно, перед самым началом восстаний 60-х годов — не прекратившихся, но вынужденных изменить стратегию на менее прямую, менее открытую — Маркузе написал книгу «Одномерный человек», в которой описывал довольное, расслабленное население с нивелированной индивидуальностью. Кого можно так описать в современной ситуации, когда страдание и боль распространены повсеместно? В этом кроется глубинная, возможно, пока неопределенная, критика положения дел.

Многие ученые-теоретики продекларировали размывание последних остатков человеческой индивидуальности. Но если это так, если современное общество целиком состоит из усредненных, одомашненных людей, то как в нем по-прежнему может существовать такое напряжение, которое ведет к подобным градусам боли и потери? Все больше моих бывших знакомых уже сломлены. В контексте общего тяжкого эмоционального недуга ситуация ужасная.

Маркс ошибочно предсказывал, что углубляющееся материальное оскудение приведет к бунту и краху капитала. Не эта ли растущая душевная мука может привести к возобновлению бунта? А ведь она способна стать последней надеждой сопротивления.

Тем не менее, очевидно, что «обыкновенная» боль ничего гарантировать не может. «Желанию не „нужна“ революция, оно революционно по своему собственному праву», — написали Делёз и Гваттари в «Анти-Эдипе». Затем, затронув тему фашизма, они отметили, что желания людей идут вразрез с их собственными интересами, а терпимость к унижению и порабощению остается повсеместной.

Мы знаем, что за психическим подавлением и замкнутостью скрывается социальное подавление, причем именно в тот момент, когда в массовых протестах начинают проявляться признаки неминуемой конфронтации с реальностью во всех ее аспектах. Осмысление общественного не должно обозначать игнорирование личного, иначе снова повторится главная ошибка психологии в ее же терминах. Если в кошмаре сегодняшнего дня каждый из нас будет оставаться ограниченным и недалеким, а все мы будем подвержены своим собственным страхам, то можно забыть о пути к избавлению, не принимающем во внимание первостепенность полноты и то, как это полнота существует в нас.

Стресс, одиночество, депрессия, скука — все это проявления безумия повседневной жизни. Невероятно грустно понимать, по крайней мере, на интуитивном уровне, что мир мог бы быть иным. Много ли радости осталось в технологическом обществе, в его атмосфере отчуждения и страха? Психиатры-эпидемиологи полагают, что психопатологические симптомы не проявляются только у 20 % из нас, не более. Таким образом, мы «отклоняемся от нормы», причем происходит это на фоне хронического психического истощения качественно больного общества.

В своей книге «Обеспокоенный больной» (1988) Артур Барский пишет, что, несмотря на все медицинские «достижения», американское общество никогда еще так не нуждалось в «постоянном врачебном уходе». В результате кризиса семьи и личной жизни вообще погоня за здоровьем, и в частности за эмоциональным здоровьем, достигла поистине промышленных масштабов. Крайне ядовитая — в любом смысле этого слова — трудовая жизнь и исчезновение семьи способствуют расширению корпоративно-индустриального аппарата здоровья. Но для несчастных людей, которые сейчас заинтересованы в медицине больше, чем когда-либо, доминирующая модель здравоохранения, несомненно, является только частью проблемы, но отнюдь не ее решением. Именно поэтому Томас Битткер пишет об «Индустриализации американской психиатрии» («Американский психиатрический журнал», февраль 1985 года), а Джина Колата обсуждает проблему недоверия к врачам, так как медицина рассматривается как еще один вид бизнеса («Нью-Йорк тайме», 20 февраля 1990 года).

Психические расстройства, связанные с тем, что человек принимает вещи такими, какие они есть, сейчас почти полностью лечатся биохимическими препаратами, чтобы ослабить тяжесть восприятия мучительной ситуации, порожденной социумом. Транквилизаторы сейчас являются наиболее часто выписываемыми лекарствами по всему миру, а антидепрессанты бьют все рекорды продаж. Временное облегчение, несмотря на побочные эффекты и привыкание, достигается очень легко, но всем нам становится еще хуже. Основная мысль тех, кто просто игнорирует проблему, содержится в вопросе «Почему все эти люди полагают, что у них нет свободного времени?» — так Триш Холл озаглавила свою статью в «Нью-Йорк таймс» (2 января 1988 года). Она же пришла к выводу, что «всем только кажется, что они устали» от всего этого. В октябре 1989 года опрос общественного мнения, проведенный институтом Гэллага, показал, что заболевания, связанные со стрессом, представляют для рабочих страны наибольшую опасность. А месяц спустя был опубликован доклад, согласно которому в период между 1982 и 1986 годами количество заявлений о нетрудоспособности по причине заболеваний, вызванных стрессом, увеличилось в пять раз. Более свежие данные свидетельствуют, что почти в двух третях случаев заболеваний, зафиксированных в программах поддержки занятости населения, обнаруживаются симптомы стресса и психических расстройств. В своей книге «Современное безумие» (1986) Дуглас Ла Бир спрашивал: «Что же это за работа, если она наносит человеку такой вред?»

Частичный ответ на этот вопрос можно найти в растущем количестве литературы, которая показывает нам, что в нынешний информационный век «офис будущего» ничем не лучше «трудового цеха» прошлого. Действительно, компьютеризация представляет собой неотейлористский надзор, который превосходит все прежние методы административного контроля. Над «белыми воротничками» все больше и больше заносится «технологический кнут», как выразился Курт Сапли в статье «Мы видели будущее — оно приносит страдания» («Вашингтон пост», январь 1990 года).

За несколько месяцев до него Сью Миллер писала в «Балтимор ивнинг сан» об еще одной стороне «горения на работе»: ссылаясь на данные государственного психологического исследования, она утверждает, что не менее 93 % обесиленных американских женщин «страдают от гипотимии, носящей эпидемический характер».

Между тем в США растет количество убийств и самоубийств, а 80 % населения признались, что хотя бы однажды задумывались о суициде. За последние тридцать лет чрезвычайно повысился уровень подростковых самоубийств, а количество подростков, оказавшихся в психиатрических клиниках с 1970 года по настоящее время резко возросло. Существует так много способов оценить страдания людей: случаев серьезного ожирения у детей стало на 50 % больше, чем 15-20 лет назад; тяжелые заболевания, связанные с приемом пищи (булимия и анорексия), стали среди учениц колледжей относительно обычными; широко распространены сексуальные дисфункции; приступы паники и повышенная тревожность встречаются так часто, что, возможно, скоро они, а не депрессия получат первенство среди наиболее распространенных психических расстройств; из-за одиночества и чувства ненужности привлекательными кажутся даже самые абсурдные секты и телеевангелизм.

Перечень культурной симптоматики можно продолжать практически до бесконечности. Даже большинство современных фильмов, несмотря на их эскапистскую функцию, отражают болезнь; смотрите, например, книгу Роберта Филлипа Колкера «Кино одиночества: Пенн, Кубрик, Скорцезе, Спилберг, Альтман». Кроме того, многие недавно вышедшие романы еще более убедительно описывают безысходное отчаяние, деградацию общества в целом и разочарование молодежи в частности, например: «Меньше, чем ноль» Брета Истона Эллиса, «Гудман 2020» Фреда Пфайля, «Сногшибательный художник» Гарри Крю-са и многие другие.

В контексте этого обеднения то, что сейчас происходит с господствующими в обществе ценностями и нравами, представляет большой интерес для дальнейшего определения нашей «психологии масс» и ее значимости. Существует множество признаков того, что требования «незамедлительного возмещения потерь» становятся все более и более настойчивыми, в результате чего и слева, и справа доносятся возмущенные стенания, а система репрессии продолжает подвергаться коррозии.

Мошенничество с кредитными карточками — в основном намеренный долг как способ недопущения личного банкротства — в 1988 году достигло отметки в полтора миллиарда долларов США, причем этот показатель в период с 1980 по 1990 год удвоился. Количество невыплат по федеральным студенческим займам с 1983 по 1989 год увеличилось в четыре раза.

В ноябре 1989 года произошел совершенно беспрецедентный случай: Военно-морской флот США на 48 часов вынужденно прекратил все операции по всему миру по причине внезапного, за три недели, увеличения аварий, в том числе со смертельным исходом и тяжелыми увечьями. За время моратория была тщательно пересмотрена вся система безопасности, вследствие чего возобновились дискуссии по поводу злоупотребления наркотиками, абсентеизма, низкой квалификации личного состава и других проблем, представляющих угрозу самой возможности функционирования военно-морского флота.

Тем временем уровень воровства среди наемных рабочих еще больше вырос. В 1989 году полицейское управление Далласа заявило, что потери в розничной торговле за пять лет выросли на 29 %, а по данным национального опроса, организованного Лондонской палатой, 62 % работников закусочных быстрого питания признались в воровстве у своих работодателей. В начале 1990 года ФБР сообщило, что с 1984 года

количество краж в магазинах увеличилось на 35 %, что больно ударило по доходам их владельцев.

В ноябре 1988 года впервые за сорок лет был побит рекорд низкой явки на выборы. Эти данные стали еще одним доказательством тенденции снижения активности электората, которая стала настоящим бедствием для всех президентских выборов, начиная с 1960 года. Средние результаты вступительных экзаменов в колледж (SAT) с 70-х по начало 80-х постоянно ухудшались, затем немного выровнялись, но в 1988 году снова стали ухудшаться. В начале 1980-х в книге Артура Левина «Когда

умерли мечты и герои» о студентах колледжей говорилось об их «общем цинизме и недостатке доверия», а в конце 80-х Роберт Нисбет в своей книге «Век нынешний: прогресс и анархия в Северной Америке» подверг резкому осуждению вред, который приносит системе поведение молодежи, основанное на принципе «расслабухи». Со своей стороны Джордж Ф. Уилл напомнил нам, что все общественные соглашения, включая власть правительства, строятся на «желании народа верить в них». Ему вторит гарвардский экономист Харви Либенштейн, в которой подчеркивает в своей книге «Внутри фирмы», что деятельность компании должна зависеть от тех видов работ, которые хотят выполнять их служащие.

В настоящее время едва ли 70 % американских студентов оканчивает университет, несмотря на внимание, которое уделяется проблеме. Как пишет Майкл де Кореи Хайнд («Нью-Йорк тайме», 17 февраля 1990 года), «американские учителя делают все возможное, чтобы дети продолжали учиться в школах» в то время, как основной тенденцией становится рост количества людей всех возрастов, не желающих учиться читать и писать. Дэвид Харман («Неграмотность: Государственная дилемма», 1987) выражает обеспокоенность сложившейся тяжелой ситуацией и спрашивает: почему люди «стали уклоняться» от овладения этими навыками, «ведь процесс кажется таким простым?»

На этот вопрос можно ответить, что неграмотность, как и учеба, как правило, оценивается исключительно с точки зрения ее влияния на рабочие места. Отказ от грамотности — это не что иное, как еще один признак глубинного отторжения системы, одно из проявлений распространяющегося недовольства.

В середине 1988 года опрос Хупера показал, что работа занимает восьмое из десяти мест в ряду вещей, приносящих наибольшее удовлетворение в жизни, а в 1989 году были зафиксированы самые низкие показатели роста производительности со времени кризиса 1981-1983 годов. «Эпидемия» наркомании, борьба с которой в 1980-х стоила правительству почти 25 миллиардов долларов, сегодня серьезно угрожает обществу ростом числа отказов от работы и убийств. «Борцы с наркоманией» не имеют представления о сложившейся ситуации, но при этом защищают идею страданий и ошибочных ценностей. Необходимость ухода от реальности увеличивается с каждым днем, нездоровый общественный строй вполне логично приходит в упадок, а вся структура, на которой он основывается, подвергается разложению.

К сожалению, самым большим «уходом от реальности» является тот, который служит, по большей части, сохранению деформированного современного мира; это то, что Сеннетт назвал «увеличивающейся значимостью психологии в буржуазной жизни». В это понятие входит начавшееся в 60-х годах повсеместное распространение новых видов терапии, а за явлением в целом стоит повышение значимости психо-

логии как господствующей религии. Психологическое Сообщество рассматривает индивидуума как проблему. Такая идеология порождает социальное закабаление, превосходящее все предыдущие, так как оно отрицает социальное; психология отказывается рассматривать общество, которое несет полную и принципиальную ответственность за те условия жизни, в которых оно вынуждает существовать каждого отдельно взятого человека.

Последствия этой идеологии мы можем встретить во всех сферах жизни. Например, в советах тем, кто изнемогает от трудового стресса: «Сделайте глубокий вдох, улыбнитесь, забудьте о стрессе» и т.д. Или в ханжеских требованиях возвращать в оборот отходы производства, как будто индивидуальная этика потребления может стать реальным ответом на глобальный экологический кризис, вызванный промышленным производством. Или в калифорнийской Особой комиссии по содействию самоуважению 1990 года — как в способе разрешения крупного социального кризиса в штате.

Такой подход легитимирует в глубине современной жизни отчуждение, одиночество, отчаяние и беспокойство, потому что не учитывает контекст нашей болезни. Он индивидуализирует несчастье и предполагает, что допустимы только несоциальные способы разрешения проблемы. Этот «невообразимый обман, ведущий к уходу в себя», как выразился Адорно, проник во все стороны жизни американцев, мистифицируя жизненный опыт и таким образом увековечивая феномен подавления.

Всеобщая верность терапевтическому мировоззрению порождает такую форму культуры, которая деспотически подавляется терапией, — вследствие чего, вразрез с провозглашаемым стремлением к психическому здоровью, мы получаем психические заболевания. Беспомощность и разобщенность усиливаются одновременно с расширением влияния специалистов по поведению: современная жизнь должна быть интерпретирована новыми специалистами и их последователями.

Например, Гейл Ши в своей книге «Проходы» (1977) рассматривает ход жизни без каких-либо отсылок к социальному или же историческому контексту, искажая, таким образом, свою заботу о «свободной и автономной собственной личности». В «Управляемом сердце» (1983) Арли Рассел Хохшилд обращает внимание на «коммерциализацию человеческих чувств» в расширяющейся сфере услуг, но умудряется избежать рассмотрения проблемы в целом, оставаясь равнодушным к факту существования классового общества, а также той неудовлетворенности, которую оно порождает. Анна Уилсон Шаеф в книге «Когда общество станет наркоманом» (1987) совершенно непоследовательно (несмотря на название) пытается отрицать существование общества как такового и занимается рассмотрением исключительно межличностных отношений. А ведь все эти книги наименее эскапистские по сравнению с той лавиной терапевтических книг под заголовками «Хотите стать...», что обрушилась на книжные магазины и супермаркеты.

Совершенно очевидно, что психология — следствие отсутствия единства и сплоченности, а также усиливающейся социальной дезинтеграции. Акцент делается на изменении личности человека, а также на том, чтобы любой ценой избежать реалий бюрократического потребительского капитализма и его влияния на нашу жизнь и сознание. Сэмюел Кларрайх в «Разрешении проблемы стресса» (1988) пишет: «...Я полагаю, что мы можем совершенно точно определить, что именно вызывает стресс

и как сильно он влияет на наше существование, независимо от того, что происходит на рабочем месте». В наше время под вывеской эффективности граждан готовят к тому, чтобы они стали пожизненными заключенными в индустриальном мире. Как отметил Иван Иллич, такую ситуацию нельзя рассматривать безотносительно к тому, что каждый человек стремится оказаться в положении пациента или, по крайней мере, стремится принять мировоззрение терапии.

Социальные конфликты всех типов в Психологическом Сообществе автоматически переходят в разряд психических проблем: ответственность за них возлагается на отдельных людей и их рассматривают как частные случаи. Например, школа практически везде порождает у учеников противодействие, которое классифицируется как «гиперкинез» и лечится лекарствами и/или психиатрическими методами. Вместо того чтобы попытаться понять, с чем не согласен ребенок, в его жизнь вторгаются все больше и больше, чтобы удостовериться в том, что никто не избежит терапевтической паутины.

Совершенно ясно, что отход от общественного, основанный по большому счету на опыте поражения и, как следствие, смирения, содействует продвижению личного как единственно возможной сферы подлинности. Луиза Бэникоу приводит слова доведенного до отчаянья жителя «мира одиночек»: «Сейчас мои желания — глубоко личные. Я всего лишь хочу влюбиться». Однако желание исполнить задуманное, кстати, ограниченное психологами, схоже с сильным голодом и по сути является мукой, которая может в любой момент разорвать цепи, которыми скован внутренний мир человека. Как говорилось выше, безразличие к власти, недоверие к общественным институтам и распространяющийся нигилизм служат доказательством того, что терапевтическая доктрина не только не способна удовлетворить индивидуума, но и, в конечном итоге, не может защитить общественный порядок. Тойнби отмечал, что декадентская культура содействует воздвижению новой церкви, которая дает еще большие надежды пролетариату, но служит при этом исключительно нуждам правящего класса. Может быть, скоро люди осознают, что психология и есть та самая церковь, и, вероятно, именно поэтому столь многие проповедники от терапии рекомендуют своей пастве воздержаться от «бесплодных чаяний» жизни, которая могла бы у них быть.

Регулирующие, иерархические нужды бюрократическо-потребительской системы более полувека формировали современные способы контроля и упреждения. Идеология утешения (обязанная большинством своих положений Зигмунду Фрейду), свойственная психологическому мировоззрению, где собственная личность является основной формой реальности, оказалась полезной для нужд такого контроля.

Фрейд, так же как и его вагнерианская теория о противоречивых стремлениях и произвольном разделении личности на подсознание, «я» и «сверх-я», считал эмоции человека примордиальными и опасными. Задача цивилизации заключалась в их сдерживании и обуздании. Как говорил Фрейд, вся система психоанализа основывается на теории принудительного подавления; совершенно очевидно, что идея власти в этой теории также получает поддержку. То, что человеческая культура основана исключительно на страдании, что постоянный отказ от желаний является неотвратимым фактором дальнейшего существования цивилизации, что работа питается

энергией сдерживаемой любви — все это востребовано «природной агрессивностью человеческой натуры» — это, естественно, непреходящая вселенская истина.

Полностью осознавая деформирующую силу этого угнетения, Фрейд полагал, что невроз характерен для всего человечества. Несмотря на свой растущий страх перед фашизмом после Первой мировой войны, он, тем не менее, внес вклад в его становление, оправдывая отказ от счастья. В своем исследовании Райх с некоторой горечью упоминал о Фрейде и Гитлере: «Несколько лет спустя патологический гений, самым эффективным образом использовавший невежество и боязнь счастья, привел Европу на край гибели под лозунгом „героического самоотречения“».

Что касается Эдипова комплекса — неизбежного источника чувства вины и подавленности — то здесь мы снова видим во Фрейде законченного гоббсианца. Универсальная обусловленность является движущей силой, благодаря которой возложенные на самого себя табу определяются опытом, полученным в детстве (мужчины): страхом перед отцом и вождением к матери. Данный комплекс основывается на реакционной сказке Фрейда о могущественном отце — властителе первобытного племени, где ему принадлежали все женщины, которого, в конце концов, убили и съели его собственные сыновья. Даже во времена появления этой теории ее антропологический аспект казался чрезвычайно нелепым. Эта же сказка со всей ясностью указала на одну из главных ошибок Фрейда — стремление уравнивать общество и цивилизацию. Сегодня существуют убедительные доказательства того, что доцивилизованная жизнь была временем отсутствия доминирования: люди были равноправными, и уж конечно, тогда не было того эксцентричного патриархата, из которого, как считал Фрейд, по большому счету, выросло наше чувство вины и стыда. Фрейд был убежден в неотвратимости Эдипова комплекса, а также в его причинно-следственной связи с ходом цивилизации.

Фрейд рассматривал психическую жизнь как вещь-в-себе, не подверженную влиянию социума. Если мы примем во внимание такие утверждения, как «страх перед нищетой происходит от регрессивного анального эротизма», эта предпосылка приведет к детерминистскому взгляду на детство и даже младенчество. Возьмем, например, работу «Психопатология обыденной жизни» и десять переизданий этой книги, выпущенных в период между 1904 и 1924 годами: в них постоянно добавлялись новые примеры «оговорок» или же ненамеренного разоблачительного употребления слов. Несмотря на то, что в это время в самой Австрии и в соседних с ней странах происходило множество восстаний, мы не найдем ни единого примера «оговорки», относящейся к страху перед революцией или даже к повседневным страхам общества перед забастовками, неповиновением и т.д. По всей видимости, несдерживаемые оговорки, относившиеся к происходившим событиям, Фрейд просто не замечал, считая их несущественными для своих универсалистских антиисторических взглядов.

Следует также отметить «открытие» Фрейдом инстинкта смерти. Все больше и больше отдаваясь пессимистическим настроениям, он заявил, что противопоставление Эроса, стремления к жизни, и Танатоса, жажды смерти и разрушения, является фундаментальной и неискоренимой частью борьбы вида за выживание. Фрейд выразился очень просто: «Цель всей жизни — смерть» (1920). Возможно, не имеет смысла упоминать, что это открытие было сделано на фоне массового побоища Первой мировой войны, несчастного брака философа и выявленного у него рака челюсти,

однако несомненно, что эта метафизика безысходности сослужила хорошую службу для оправдания власти. Допущение постулата о стремлении к смерти — то есть того, что агрессия, ненависть и страх всегда будут присутствовать в нас, — работает против идеи возможного освобождения. В последние десятилетия книга Мелани Кляйн, в которой анализируется инстинктивное стремление к смерти, получила в среде английского правящего класса широкую популярность именно потому, что в ней сделан акцент на социальных ограничениях по сдерживанию агрессии. Современный неопрейдист Лакан, по-видимому, тоже считает, что страдание и власть неизбежны; в частности, он придерживается мысли, что патриархат является законом природы.

Маркузе, Норман О. Браун и другие радикально изменили направление развития фрейдизма, восприняв его идеи скорее в описательном, чем указательном смысле. Причем значение этого направления, основанного на мрачном мировоззрении Фрейда, весьма ограничено, имеет силу исключительно в отношении отчужденной жизни и не связано со всеми остальными социальными сферами. Существуют даже фрейдистские феминистки; впрочем, их попытки применить догмы психоанализа к концепции угнетения женщин выглядят совершенно невнятными.

Фрейд действительно определял «женский принцип» как наиболее близкий к природе, менее сублимированный, в меньшей степени распыленный вследствие репрессии, чем мужской. Но в соответствии со своей общей теорией он считал важнейшим преимуществом цивилизации победу мужской рассудочности над женской чувственностью. Самое печальное — то, что во всех попытках заново адаптировать Фрейда отсутствует критика цивилизации: фрейдизм как таковой основан на факте принятия цивилизации в качестве высшей ценности. А тот, кто хочет только переориентировать доктрину Фрейда, не должен забывать об основном — в методологическом смысле — предостережении Фуко, которое гласит, что стремление к какой-либо системе заключается в «расширении нашего участия в ныне существующей системе».

В сфере различия полов Фрейд открыто провозгласил, что женщины по сути занимают более низкое положение. Он считал женщин кастрированными мужчинами, таким образом развивая идею биологического детерминизма: женщины просто менее совершенны анатомически и, как следствие, обречены на мазохизм и зависть к пенису.

Я не претендую на полноту или глубину охвата теорий Фрейда в этом кратком обзоре, однако, я полагаю, вполне очевидна ложность отказа от признания, что фрейдизм постулирует обособление любых ценностей от тех, которые присущи «объективной» науке («Новые вводные лекции», 1933). К этому принципиальному недостатку можно добавить и произвольный характер практически всей системы его философии. Вырванные из контекста общественной жизни, одни выводы Фрейда могут с легкостью заменить другие; количество примеров огромно: на ум приходит теория соблазна, в которой философ заявил, что сексуальное насилие — это, по большей части, игра воображения. В целом, согласно выводу Фредерика Крюза, мы сталкиваемся с «доктриной, зараженной механицизмом, овеществлением и произвольным универсализмом».

Что касается медицинской практики, то Фрейду, по его собственным словам, не удалось вылечить до конца ни одного пациента, и с тех времен психоанализ так

и не смог доказать собственную эффективность. По приблизительным подсчетам Государственного института психического здоровья, сделанным в 1984 году, свыше 40 миллионов американцев психически нездоровы, а исследования Режье, Бойда и других («Архивы общей психиатрии», ноябрь 1988 года) показали, что «психиатрические расстройства» есть у 15 % взрослого населения страны. Одним из очевидных аспектов ухудшения ситуации является, по словам Джоэля Ковела, современная семья, «погрузившаяся в болото перманентного кризиса»: все больше и больше людей, не способных к выражению эмоций, которых семья превратила в пациентов психиатрических клиник.

Если отчуждение является сутью всей психиатрической практики, то психология — это изучение отчужденного, причем понимание этого в ней отсутствует. Деятельность общества, в котором отдельный человек больше не осознает самого себя, по канонам Фрейда и Психологического Сообщества, не поддается ни диагнозу, ни лечению. Таким образом, психиатрия присваивает себе прекращение страдания и выход из состояния фрустрации, переопределяет их как заболевания и в некоторых случаях успешно устраняет симптомы. Тем временем психически нездоровый мир продолжает свое отчуждающее, технологически рациональное движение, которое полностью исключает стихийную эмоциональную жизнь. Каждый отдельный человек становится объектом дисциплины, призванной за счет потери чувственного заставить его или ее стать инструментом производства.

Психическое заболевание — это, в первую очередь, бессознательный выход из данной системы, одна из форм пассивного сопротивления. Р.Д. Лэйнг определял шизофрению как ооченение психики, которое создает видимость смерти для того, чтобы хотя бы частично сохранить внутренний мир человека. Типичному шизофренику примерно 20 лет; именно в этом возрасте в его жизни после долгого периода обобществления, во время которого человека готовили к началу выполнения его функций на рабочем месте, наступает кульминационный момент. Он «неадекватен» своей судьбе. С исторической точки зрения весьма интересно отметить, что шизофрения очень тесно связана с индустриализацией, что убедительно доказывает Торри в своей книге «Шизофрения и цивилизация» (1980).

В последние годы Сас, Фуко, Гофман и другие обратили внимание на идеологические предрассудки, сопровождающие изучение «психического заболевания». «Объективный» язык скрывает культурные отклонения, например, в случае сексуальных «расстройств»: в XIX веке к мастурбации относились как к болезни, а психологический истеблишмент перестал рассматривать гомосексуализм как заболевание только последние 20 лет.

Кроме того, уже давно стало очевидно, что в возникновении и способах лечения психических расстройств присутствует классовая составляющая. Образ поведения богатых, который считается «эксцентричным» и рассматривается как психиатрическое расстройство, трактуется в случае бедных совершенно по-иному. Эта особенность и множество исследований показывают еще со времен выхода книги Холлингшеда и Редлиха «Социальный класс и психические расстройства» (1958), насколько выше вероятность, что бедные потеряют способность к выражению эмоций. Рой Портер сделал такое наблюдение: так как в состоянии безумия человек воображает себя могущественным, то безумие является одновременно и бессилием, и всесилием.

Безумие служит нам напоминанием, что женщины гораздо чаще мужчин оказываются на грани срыва — вследствие отчуждения, беспомощности и бедности. Общество заставляет нас чувствовать, что нами манипулируют, в результате чего мы становимся подозрительными, «параноиками», — а кто не чувствует себя подавленным? Пропасть между декларируемым нейтралитетом и благоразумием медицинской модели, с одной стороны, и повышением уровня страданий и болезней — с другой, расширяется, а вера в первое исчезает прямо на глазах.

Появление психотерапии с присущей ей экспансией, с вертикальным вектором ее развития за последние тридцать лет стало ошибкой ранних форм общественного контроля. Терапевтическая модель власти (и, по общему мнению, свободное от оценочных суждений профессиональное могущество, которое ее поддерживает), крепко переплетенная с государственной властью, добилась гораздо больших успехов в подчинении внутреннего «я» человека, чем все предыдущие модели. Гваттари писал: «Амбиции психоаналитического контроля не безграничны. Если бы у него была такая возможность, от него бы ничего не ускользнуло».

В смысле медиализации девиантного поведения его охват намного шире: возьмите, к примеру, психиатрические преследования советских диссидентов или же установление системы контроля над сознанием, в том числе модификацию поведения, в американских тюрьмах. В настоящее время система наказания состоит из лечения и новых карательных методов: медицина, психология, образование и общественная работа контролируют все больше и больше аспектов управления и дисциплины, в то время как деятельность юридической машины принимает все сильнее выраженный медицинский, психологический и педагогический характер. Однако новые структуры, в основе которых лежит страх перед объектами контроля, требуют для дальнейшего функционирования постоянного расширения сотрудничества с ними и не гарантируют гражданского согласия. В действительности, учитывая их полную несостоятельность, классовое общество исчерпывает запасы тактических подходов и причин, оправдывающих его существование, а новая агрессия порождает новые очаги сопротивления.

Мы можем совершенно обоснованно заявить, что структура, которую сейчас принято называть «психическим здравоохранением», обязана своим происхождением Движению психической гигиены, основанному в 1908 году. В ситуации тейлористской деградации работы, названной «научной организацией управления», и подъема решительных настроений среди рабочих, новая психологическая наступательная операция была основана на мнении, что «беспокойство индивидуума означает его плохую психическую гигиену». Общественная психиатрия представляет собой позднюю, огосударвленную разновидность этой промышленной психологии, призванной помешать радикальным силам оказывать влияние на процессы социального преобразования и заключить их в оковы господствующей логики производительности. К 20-м годам XX века, благодаря работам Элтона Майо и других исследователей, рабочие окончательно стали объектами изучения профессиональных социологов, причем это происходило в то время, когда сама реклама потребления как стиля жизни стала рассматриваться в качестве способа освобождения от беспокойства — общественного и личного. К концу 30-х промышленная психология, по Диане Ральф («Работа и безумие», 1983), уже «разработала большую часть тех базовых нововве-

дений, которые сейчас характеризуют общественную психологию», — например, это всеобщее психологическое тестирование, группы психологического здоровья, вспомогательные нештатные консультанты, домашняя и амбулаторная терапия, а также психиатрическое консультирование на предприятиях.

Во время Второй мировой войны свыше миллиона человек были признаны непригодными к службе в вооруженных силах по причине «психического несоответствия». Кроме того, с середины 50-х наблюдался устойчивый рост количества заболеваний, связанных со стрессом. Все это привлекло внимание государства к чрезвычайно деформирующей сущности современного промышленного отчуждения. Для решения проблемы потребовалось правительственное финансирование; такое финансирование было предоставлено в 1963 году, благодаря законопроекту о создании Федерального центра психического здоровья. Вооружившись относительно новыми транквилизаторами для анестезии бедных и безработных, государство обозначило свое присутствие в черте города, и до сих пор его деятельность находится вне досягаемости врачебной этики. Ничего удивительного в том, что некоторые черные активисты рассматривали новые центры психиатрической службы в основном как полицейские меры подавления и надзора за жизнью гетто. Что касается господствующего порядка, которому всегда есть дело до народных масс, то он, как в нашей стране, так и везде, в первую очередь, основан на утверждении того образа, который наука считает нормой, образцом здоровья и производительности. Лучший друг власти — постоянное самоинспектирование на предмет соответствия господствующим канонам репрессивной нормы, установленной Психологическим Сообществом.

Когда-то нуклеарная семья стала психическим фундаментом процесса, названного Норманом О. Брауном «кошмаром бесконечного расширения технологического прогресса». Нуклеарная семья, которую некоторые считают бастионом, защищающим от внешнего мира, всегда была приводным ремнем господствующей идеологии, тем местом, где формируется одомашненная женская психика, узаконивается социальная и экономическая эксплуатация женщин и искусственно сдерживается сексуальность.

Тем временем исследования Донзелота и других показывают, что озабоченность, которую государство выказывает по отношению к детям-правонарушителям, не поддающимся ни обучению, ни социализации, — это всего лишь одно из проявлений того тлетворного влияния, оказываемого на семью. Благодаря медиализованному образу добра, государство совершенствуется, а семья день за днем лишается своих функций. Ротбаум и Вайс в книге «Детская психопатология и поиск контроля» (1989) анализируют проблему чрезвычайно быстрого роста детской психопатологии. Ранее Роберт и Франсуаза Кастел и Анна Ловелл в книге «Психиатрическое общество» (1982) попытались спрогнозировать ближайшее будущее, когда «детство будет полностью упорядочено медициной и психологией». Некоторые элементы данной тенденции уже перестали быть гипотезами. Например, Джеймс Р. Шиффман посвятил свою статью «Тревожные цифры: все большее количество подростков попадают в психиатрические лечебницы» («Уолл-Стрит джорнел», 3 февраля 1989 года) одному из побочных эффектов при разрушении семьи.

Терапия является ключевым ритуалом нашей господствующей психологической религии, причем весьма интенсивно развивающимся. Количество членов Американской психиатрической ассоциации подскочило с 27 355 в 1983 году до 36 223 к концу

80-х. В 1989 году психиатров и других терапевтов посетило рекордное количество человек (22 миллиона); по крайней мере, частично траты на врачей покрывала медицинская страховка. Даже если принять во внимание, что лишь малое количество врачей, практикующих ту или иную разновидность из 500 возможных видов психотерапии, являются психиатрами или же другими специалистами, деятельность которых признается страховыми компаниями, эти цифры не отражают размеры «теневого» сферы терапии.

Филип Рифф определил психоанализ как «еще одну методику, с помощью которой можно узнать, как продлить ощущение одиночества, порожденное культурой». Психоанализ — это очень неплохой способ формирования искусственной среды и взаимосвязи с терапией — предприятие намеренно ограниченное, отстраненное и асимметричное. Большую часть времени один человек говорит, а другой слушает. Клиент почти всегда говорит о себе, а терапевт почти никогда этого не делает. Терапевт всеми силами избегает социального контакта с клиентами — еще одно напоминание, что эти люди разговаривают не с другом, — не говоря уже о строгих рамках, которыми ограничен период времени, вырванный из будничной реальности. Кроме того, исключительно договорной характер терапевтических отношений сам по себе подразумевает, что весь процесс терапии неизбежно воспроизводит явления отчужденного социума. Учитывая вышеперечисленные особенности, становится очевидным, что бороться с отчуждением посредством отношений, оплачиваемых почасово, значит не замечать сходства профессий терапевта и проститутки.

Грамши охарактеризовал «интеллектуала» как «чиновника, ответственного за согласие»; эта формулировка также подходит к роли терапевта. Убеждая других людей сосредоточиться на «силе желаний вне общественной территории», как выразился Гваттари, терапевт, таким образом, умело подводит их к принятию ограничений, накладываемых обществом. Будучи не в состоянии бросить вызов общественным категориям, в рамках которых пациенты формируют свой опыт, терапевт только укрепляет власть данных категорий. Обычно он пытается переключить внимание своих клиентов от рассказов о работе на так называемые настоящие сферы жизни — детство и личную жизнь.

Психологическое здоровье как функция терапии по большей части представляет собой воспитательную процедуру. Ее программа основана на принципе совместной деятельности: пациента подводят к тому, что он соглашается с основными доводами и метафизикой терапевта. Франсуа Рустан в своей книге «От психоанализа избавиться невозможно» (1983) интересуется, почему терапевтический метод, «конечная цель которого заключается в высвобождении энергии, которая дает человеку способность «радоваться и чувствовать свою полезность» (Фрейд), так часто приводит к отчуждению... Происходит ли это в результате процесса лечения, который оказывается бесконечным, или же... пациент усваивает стиль речи и образ мышления, тезисы и предрассудки психоанализа?».

С момента публикации в 1952 году короткой, но очень известной статьи Ханса Лысенко «Последствия психотерапии» многочисленные исследования подтвердили открытие ее автора: «Людям, подвергшимся воздействию продолжительной интенсивной психотерапии, не становилось лучше по сравнению с членами контрольной группы, к которым — в течение того же периода — терапия не применялась». С другой

стороны, нет никаких сомнений, что терапия или консультации действительно позволяют людям почувствовать себя лучше, несмотря на собственно результат. Такое противоречие, возможно, объясняется тем, что потребители терапии верят в то, что о них заботятся, их успокаивают, выслушивают. А в обществе, которое становится все более и более равнодушным, это очень важно. Верно и то, что Психологическое Сообщество ставит своих субъектов в такое положение, когда они начинают винить самих себя, и те, кто сильнее всех чувствует потребность в терапии, имеют тенденцию становиться теми, кого легче всего эксплуатировать: самые одинокие, крайне раздражительные, подавленные и т.д. Легко процитировать древнее изречение «*Natura sanat, medicus curat*» (Природа исцеляет, а доктора/консультанты/терапевты лечат), — но где вы найдете что-нибудь от природы в гиперотстраненном мире, полном боли и разобщенности, в котором мы живем? К тому же никто не отвергает крайнюю необходимость изменения условий существования. Если терапия призвана исцелять и добиваться целостности, то что же остается, кроме преобразования этого мира (что, естественно, подразумевает де-терапевтизацию общества)? Все это, несомненно, соответствует духу Ситуационистского Интернационала, активисты которого заявили в 1963 году: «Рано или поздно С.И. должен назваться терапевтическим».

К сожалению, к концу 60-х крупные общественные движения вступили в период своего вырождения, когда весь натиск десятилетия раскололся на мелкие усилия, и приобрели особенную терапевтическую составляющую. Лозунг «Личное — это политическое» уступил место только личному сразу же после того, как поражение и разочарование одержали победу над наивным активизмом.

Движение за осуществление возможностей человека, возникшее в середине 60-х на почве критики фрейдистского психоанализа, который к тому времени переключился на изучение еще более ранних стадий развития человека — детства и младенчества, — приобрело свои характерные черты к началу 70-х. Делая постфрейдистский акцент на сознательное «я» и его актуализацию, Движение представило целый «шведский стол» различных типов терапии, включая разновидности и сочетания семинаров, посвященных личному росту, методик по контролю за своим телом и духовных учений Востока. В путанице методов частичного решения проблем скрывается разрушительная сила — мысль, что жизнь, по словам Аделаиды Брай, «может быть радостным временем безграничных возможностей». Потребность в немедленном освобождении от душевных страданий только усилила нарастающую обеспокоенность самореализацией человека и чувством собственного достоинства. А Даниель Янкелович («Новые правила», 1981) пришел к выводу, что в основе данного стремления лежит культурный аспект. Автор также отметил, что к концу 70-х около 80 % американцев, стремящихся к переменам, заинтересовалось именно терапевтическими методиками.

Очевидно, однако, что индивидуализированный подход к решению проблем, используемый Движением за осуществление возможностей человека — высшее достижение современного Психологического Сообщества, — оказался не в состоянии выполнить обещания Движения предоставить людям надежный, не иллюзорный способ решения их проблем. Артур Янов признал, что «каждый человек в обществе испытывает невообразимую боль», но он так и не смог осознать, что эту боль порождает именно репрессивное общество. Методика «первичного крика» Янова заслуженно

считается самой нелепой из всех панацей, изобретенных в 70-х годах. Усиление возможностей человека, обещанное сайентологией, в основном базировалось на технологии биоэлектронной обратной связи, направленной на социализацию людей с целью принятия ими авторитарной системы и соответствующего мировоззрения. Популярность таких сект, как муниты, заставляет вспомнить о древней церемонии посвящения: изоляция, депривация, предвосхищение и внушение; все это используется и в процессе промывания мозгов, и в стремлении вызвать шаманские видения.

Что касается интенсивной психологической манипуляции, то одним из наиболее популярных и в некотором смысле наиболее характерным достижением Движения за осуществление возможностей человека стало ЭСТ Вернера Эрхарда. Его основатель заработал большой капитал, помогая adeptам «эрхардовских семинаров-тренингов» (ЭСТ) «стать самими собой». Используя классический терапевтический метод (когда жертве предъявляются обвинения), ЭСТ отдало огромное количество людей во власть почти клерикального обмана системы: люди, оканчивающие курсы, становятся покорными конформистами, потому что они «берут на себя ответственность» за то, что они сотворили мир таким, каков он есть. В действительности, трансцендентальная медитация продавалась под маркой пассивной ассимиляции человека в обществе — именно на это была направлена медитация, которую практиковали участники курсов. Заявленная польза трансцендентальной медитации при корректировке различных «эксцессов и стрессов» современного общества стала, например, основным фактором успешного сбыта этой методики различным корпорациям.

Пойманные в ловушку до крайности рационалистического и технологического мира, люди, искавшие осуществления возможностей, естественно, стремились к личному росту, эмоциональной непосредственности и, в первую очередь, к власти над собственной жизнью. Основной темой учебников по самопомощи, пользовавшихся наибольшим спросом в 70-е годы (таких, как «Власть», «Твои ошибочные зоны», «Как научиться контролировать свою жизнь», «Самоформирование», «В поисках собственного Я», «Как влиять на свою жизнь»), является контроль. Однако под проповедью идеи реальности как глубоко личного конструкта подразумевалась необходимость сужения понятия контроля. Кроме того, принятие социальной реальности как данности означает, что «тренинг чувствительности», скорее всего, оборачивается непрекращающейся нечувствительностью к большинству проявлений реальности и незащищенностью перед тем же отчуждением, а также еще большим невежеством и страданием.

По крайней мере, Движение за осуществление возможностей человека открыто и прямо заявило о необходимости борьбы с нездоровьем — несмотря на то, что оно полностью провалило попытку осуществить задуманное. На практике подавляющее большинство новых разновидностей терапии появилось в результате рассечения старой — преимущественно фрейдистской — «научной» модели поведения, в то время как повседневная жизнь стала еще в большей мере подвластной и подконтрольной медицине. Вследствие смены терапевтических ожиданий у людей появилась радикальная надежда, не похожая на обыкновенное позитивное мышление и бессодержательную перспективу исповеди. Кроме того, эта надежда идет вразрез с состоянием бездействия.

Нынешняя разновидность самопомощи существует в весьма популярной форме «группы поддержки» — некоммерческой, равноправной и однородной по составу — и, несомненно, является шагом вперед по сравнению с коммодифицированной и контролируемой специалистами традиционной терапией, а также с массово внедряемым типом тренинга — «группами поддержки». За последние десять лет количество групп поддержки для жертв разного рода эмоционального стресса увеличилось вчетверо. В том случае, если в группах не навязывается 12-этапная идеология (как, например, у Анонимных Алкоголиков), основанная на подчиненности индивидуума «Высшей Силе» (то есть всей законной власти) — а в большинстве групп подобная идеология действительно отсутствует, — то они предоставляют хорошие возможности для солидарности между членами группы и направлены против деполитизирующей силы болезни и стресса, которые участники группы поддержки испытывают, находясь в состоянии изоляции.

Если Движение за осуществление возможностей человека считало возможным воссоздание личности и, следовательно, преобразование жизни, то доктрина нью-эйджа пошла еще дальше, выдвинув лозунг «Сотвори собственную реальность». В условиях прогрессирующей насильственной опустошенности альтернативная реальность кажется все более желанной — извечное утешение религии. Нью-эйдж, произведший сенсацию в середине 80-х годов, как раз и является таким религиозным отвращением от реальности, к которому склоняются те, кого переполняют беспомощность и бессилие, причем этот отказ гораздо решительнее господствующего психологического уклонения. Религия изобретает царство неотчуждения в качестве компенсации за реально существующее. Философия нью-эйджа объявляет наступление новой эпохи гармонии и мира, очевидно, исходя из идеи инверсии неприемлемого порядка вещей. Это нетребовательная, эклектичная, заменяющая материализм религия, которой подходит любое болеутоляющее средство, любая оккультная бессмыслица вроде управления энергиями, лечения минералами, реинкарнации, спасения с помощью НЛО и т.п. «Все истинно, главное — вера».

Подходит действительно все, но только если оно согласуется с предписаниями руководства: гнев «пагубен», «негатив» — состояние, которое нужно избегать любой ценой. По общему мнению, «корни» нью-эйджа лежат в феминизме и экологистском движении подобно тому, как решительно настроенные рабочие стали «корнями» нацизма (вспомните Национал-социалистическую рабочую партию Германии). Это напоминает нам об основном вдохновителе нью-эйджа — Карле Юнге. Искатели блаженства, «которые никогда не выносят поверхностных суждений», то ли не знают, то ли не придают значения тому, что Юнг, пытавшийся возродить древние мифы и верования, был скорее теологом и реакционером, чем психологом. Более того, во время председательства в Международном обществе психотерапевтов с 1933 по 1939 годы он был руководителем отделения, представлявшего нацистскую Германию, и совместно с М.Г. Герингом (кузеном и однофамильцем рейхсмаршала) был редактором «Центральной психотерапевтической газеты».

Идея, что «нарциссические расстройства личности» представляют собой уменьшенные изображения происходящего со всеми нами, по-прежнему вызывает бурные дискуссии; особую популярность она получила после выхода в свет «Пограничных ситуаций и патологического нарциссизма» Отто Кернберга (1975) и «Культуры нар-

циссизма» Кристофера Лэша (1978). Суть ее заключается в представлении «глубинной структуры характера» современного Нарцисса — воплощения самовлюбленности и растущей потребности в самореализации. Именно Нарцисс стал главным мифом нашей эпохи вместо Эдипа с его подавленностью и чувством вины; это смещение было провозглашено и усвоено далеко за пределами фрейдистского сообщества.

Заслуживает внимания и то, что это изменение подходов, начавшееся в 60-х годах, вероятно, больше связано со стремлением к саморазвитию Движения за осуществление возможностей человека, чем с нью-эйджем, приверженцы которого не так серьезно относятся к собственным желаниям. Стандартные заклинания нью-эйджа, вроде «Ты бесконечно креативен», «У тебя неограниченный потенциал», создают образ людей, которые сомневаются в своих способностях к изменению и росту, но при этом стремятся исполнить какие-то расплывчатые желания, предварительно продезинфицировав их, чтобы избавиться от гнева. Несмотря на то, что концепция нью-эйджа довольно эфемерна — и по медицинским, и по социальным показателям, — она часто выражается в требовательном, агрессивном образе действий, который вселяет страх во многих сторонников традиционной власти. Необходимо добавить, что в обеспокоенности Движения «пониманием чувств других людей» не было даже части самоутверждения, свойственного нарциссизму, в котором эмоции — преимущественно гнев — выражены гораздо острее, чем те эмоции, к которым действительно нужно стремиться.

Книга Лэша «Культура нарциссизма» остается чрезвычайно авторитетным социальным анализом процесса перехода от Эдипа к Нарциссу; ее широкому распространению и известности способствовали те, кто оплакивал отход от обращенной вовнутрь человека жертвенности и почтительного отношения к власти. «Новый левый» Лэш на поверку оказался абсолютным фрейдистом, причем откровенно консервативным; он тоскует по временам, когда авторитарное сознание выстраивалось на жесткой отцовской и общественной дисциплине. В работе Лэша нет признаков отказа, репрессивный порядок утверждается в качестве единственно возможной морали. Его непринятие нарциссической личности, «движимой импульсом», сходно с идеей книги Нейла Постмана «Рассмешим себя до смерти» (1985). Постман морализирует на тему упадка политического дискурса, который более не является «серьезным», но лишь «бесполезным и абсурдным». Произошло это, по распространенному мнению, потому что «развлечения и удовольствия» вытеснили «серьезное участие общества в политических процессах». Вспомним и о еще двух бывших радикалах — Сеннете и Букчине, — которые считают нарциссический уход от нынешней политической структуры губительным, разрушительным, каким угодно, только не положительным. Однако даже такой ортодоксальный фрейдист, как Рассел Джакоби («Телос», лето 1980 года), не мог не признать, что в разрушении идеи жертвенности «нарциссизм скрывает протест во имя здоровья и счастья индивидуума», а Жиль Липовецкий пришел к заключению, что нарциссизм во Франции зародился во время Майского восстания 1968-го.

Таким образом, нарциссизм — это нечто большее, чем просто помещение желания внутрь самого себя или же потребность во всестороннем сохранении собственной личности и чувства собственного достоинства. С каждым днем появляется все больше и больше «нарциссически обеспокоенных» людей — и это является следствием

отсутствия любви и крайней отчужденности современного раздробленного общества, а также его культурного и духовного обнищания. Нарциссиста переполняет сильнейшее ощущение опустошенности — одновременно с голодом измученного неполноценной реальностью человека, а также с безграничной яростью, часто плохо скрытой, направленной на зависимость, которая возникает из-за испытываемого им доминирования.

Теория Фрейда обладает характерными чертами вызова, брошенного недоразвившейся «верности анальному эротизму» и в то же время пренебрегает социумом; так же и Лэш выражает страх перед нарциссическим «негодованием и неповиновением», защищая при этом деспотическую сущность действительности. Яростное стремление к самоуправлению и чувству собственного достоинства вызывает в памяти еще один конфликт ценностей, который затрагивает сам смысл ценности. В каждом из нас живет нарциссист, который хочет быть любимым сам по себе, а не за какие-либо способности или качества. Врожденная ценность, сама по себе представляющая опасность для инструментализма и капитала. Для такого верного фрейдиста, как терапевт Арнольд Ротштайн, предположение, что мир должен доставлять ему удовольствие «только потому, что он этого хочет», просто невозможно. Ротштайн прописал бы вам длительный курс психоанализа, который в конечном итоге позволил бы согласиться с тем, что «имплицитными свойствами человека являются относительная пассивность, беспомощность и незащищенность».

Другие видели в нарциссизме потребность в качественно ином мире. Норман О. Браун говорил о концепции нарциссизма как о «верном союзе с миром», а феминистка Стефани Энгел утверждала, что «возврат к воспоминаниям об изначальном нарциссическом блаженстве заставляет нас двигаться вперед к грезам будущего». Маркузе считал нарциссизм неотъемлемым элементом утопической мысли, мифической структурой, прославляющей целостность и тоскующей по ней.

Естественно, безуспешно пытаюсь утолить сильнейшую жажду подлинности, Психологическое Сообщество предлагает все виды предметов потребления для любого стиля жизни: от одежды и машин до книг и различных форм терапии. Дебор был прав, когда заявлял, что чем больше мы капитулируем перед восприятием личности в рамках концепции нужды, тем меньше мы способны понять собственное существование и осознать свои желания. Образы, порождаемые обществом, не дают нам почувствовать себя в этом обществе уютно, и некоторые предпочитают страстное, неистовое чувство отрицания и утраты, благодаря которому «нарциссизм» можно назвать разрушительной формой страдания.

Двести лет назад Шиллер писал о «ране», нанесенной цивилизации современному человеку, — о разделении труда. В провозглашении эпохи «психологического человека» Филип Рифф увидел культуру, «в которой техника одерживает победу над своим последним врагом — внутренней жизнью человека, самой душой». В культуре специалистов в нашу бюрократическо-индустриальную эпоху экспертам доверяют толкование и оценку внутренней жизни человека — а это само по себе наиболее злостное и агрессивное достижение разделения труда. Пока мы все больше и больше отчуждаемся от собственного опыта, подвергаемого обработке, нормированию, категоризации и подчинению иерархическому контролю, технология все отчетливее обнаруживает себя как сила, ответственная за наше страдание, как важнейшая форма

идеологического господства. В реальности технология замещает собой идеологию. Калечащая нас сила раскрывается во всей своей полноте, а иллюзии рассеиваются под влиянием процесса увеличения страданий.

Лэш и все прочие могут возмущаться и принижать требовательную природу современного «психологического» образа мышления, но то, что они отвергают, очевидно огромному большинству, даже если последствия по-прежнему еще неясны. Таким образом, Психологическое Сообщество больше не сможет и в будущем игнорировать или даже откладывать конфликт с помощью своего любимого вопроса «Может ли человек измениться?» Настоящий вопрос — в том, можно ли заставить измениться мир-который-усиливает-нашу-неспособность-к-изменению, причем измениться до неузнаваемости.

## Катастрофа постмодернизма

Мадонна, «Празднуем или как?», таблоиды в супермаркетах, Милли Ванилли, виртуальная реальность, «марафоны покупок», Большое Путешествие Пи Ви, все больше власти компьютеров и нью-эйдж, мегамоллы, «Токинг хедс», фильмы по мотивам комиксов, употребление «натуральных продуктов». Наплыв принципиально поверхностного и циничного. Реклама компании «Тойота»: «Новые ценности: экономия, забота и все такое»; журнал «Детали»: «Стиль имеет значение», «Не спрашивай — давай / попробуй „Бад Драй“»; бесконечный просмотр телепередач, сопровождаемый их высмеиванием. Непоследовательность, фрагментация, релятивизм — вплоть до уничтожения самой идеи смысла (потому что разум так плохо себя зарекомендовал?). Приветствовать все, что маргинально, забывая о том, как легко сделать маргинальное модным. «Смерть субъекта» и «кризис репрезентации».

Постмодернизм. Изначально он был темой в эстетике; она покоряла «все более широкие круги», как выразился Эрнесто Лаклау, «и, в конце концов, превратилась в новый горизонт нашего культурного, философского и политического жизненного опыта». «Растущая убежденность в том, что человеческая культура в той форме, которую мы знали, ... приближается к своему концу», — как определил Ричард Керни. Постструктуралистская философия накладывается, особенно в США, на бесконечно более общее социальное явление: новое, особое мировосприятие, и, что куда важнее, реальное появление всего, что предвещало индустриальное общество модерна. Постмодернизм — это одномоментность, трясина отложенных решений во всем, с такими характерными признаками, как двусмысленность, отказ от размышления как над причинами, так и над следствиями, а также отрицание любых оппозиций, «новый реализм». Постмодернизм не означает ничего и движется в никуда; это миллена-ризм наоборот, время собирать урожай для технологической системы «жизне»-обеспечения всемирного капитала. Совсем не случайно Университет Карнеги-Меллона, который в 80-х годах первым потребовал, чтобы все студенты были обеспечены компьютерами, сейчас составляет «первый в стране постструктуралистский учебный план».

Потребительский нарциссизм и космических пропорций «мне без разницы» отмечают конец философии как таковой и очерчивают, по выражению Крокера и Кука, ландшафт «разрушения и упадка на остаточном фоне пародии, китча и выжженных мозгов». Генри Кариел делает вывод, что «для постмодерниста бороться против напора индустриального общества попросту слишком поздно». Поверхностность, новизна, случайность — для критики теперешнего кризиса не на что опереться. Типичный постмодернист воздерживается от любых выводов ради, предположительно, плюрализма и открытости перспективы; поэтому разумно (если вообще позволено использовать это слово) ожидать, что, когда и если мы окажемся в окончательно

постмодернистском обществе, мы даже не будем знать, как констатировать этот факт.

## **Примат языка и конец субъекта**

С методологических позиций, именно повышенное внимание к языку есть ключевой фактор, объясняющий постмодернистскую атмосферу узконаправленности и обособления. Так называемый «спуск к языку», или «лингвистический поворот», заставил постмодернистов и постструктуралистов постулировать, что язык представляет собой весь мир человека, а мир человека — весь мир вообще. На протяжении большей части этого столетия под влиянием таких разных философов, как Витгенштейн, Куайн, Хайдеггер и Гадамер, проблема языка в философии становилась все важнее. В то же время возросший интерес к теории коммуникации, лингвистике, кибернетике и компьютерным языкам свидетельствует о том, что на протяжении нескольких десятилетий схожие процессы происходят в науке и технике. Отчетливо выраженный поворот к языку как таковому был радостно принят Фуко как «решающий рывок к абсолютно новой форме мысли». В менее позитивном ключе его можно хотя бы отчасти объяснить пессимистическими настроениями, вызванными спадом оппозиционного движения 60-х годов. В 70-е мы с тревогой увидели бегство в, как выразился Эдвард Сайд, «лабиринт текстуальности» — по сравнению с порою бунтарской интеллектуальной деятельностью предыдущего периода.

Возможно, нет ничего удивительного в том, что «фетиш текстуального», как считал Бен Аггер, «становится привлекателен как раз тогда, когда у интеллектуалов отнимают слова». Язык обесценивался все больше и больше; его лишали смысла — особенно в публичной сфере. На слова уже нельзя рассчитывать, и это лишь часть широкого движения против теории, за которым стоит еще более сокрушительное поражение, чем в 60-х: поражение всего здания рационализма эпохи Просвещения. Мы полагались на язык как на, казалось бы, надежного и честного слугу разума — и куда он нас привел? Освенцим, Хиросима, массовое психическое обнищание, неминуемое уничтожение планеты, и прочее, и прочее. И вот, встречайте постмодернизм, с его казалось бы странными и обрывочными поворотами и изгибами. Эдит Вышоград не только заявляет в своей книге «Святые и постмодернизм» (1990) об универсальности постмодернистского «подхода» — недоступных ему областей знания, очевидно, вообще нет, — но и убедительно комментирует новое направление: «Постмодернизм, в качестве „философского“ и „литературного“ дискурсивного стиля не может напрямую апеллировать к методикам рассуждения, которые сами являются инструментами теории, но должен изобрести новые и обязательно тайные средства для подрыва фундамента рассуждения».

Непосредственный предшественник постмодернизма/постструктурализма, доминировавший в философии на протяжении 50-х и большей части 60-х годов, формировался вокруг лингвистической модели. Структуралисты предполагали, что язык представляет собой наше единственное средство доступа к миру вещей, а также к опыту и его расширению, и что смысл возникает в ходе игры различий между культурными знаковыми системами. Например, Леви-Стросс утверждал, что ключ

к антропологии — в обнаружении бессознательных социальных правил (вроде тех, которые упорядочивают брачные узы и родство), структурированных так же, как и язык. Швейцарский лингвист де Соссюр подчеркивал — и это его утверждение оказало огромное влияние на постмодернизм, — что смысл находится не во взаимоотношении означающего и означаемого, но во взаимоотношении знаков между собой. Вера де Соссюра в закрытую, автореферентную природу языка подразумевает, что все определяется внутри языка и, таким образом, исчезают такие причудливые понятия, как отчуждение, идеология, подавление и т.д. В конечном итоге де Соссюр делает вывод, что язык и сознание — это практически одно и то же.

В этом же ключе — отрицая подход к языку как к внешнему средству, которым пользуется сознание, — работал другой, также очень влиятельный ученый, неофрейдист Жак Лакан. Для Лакана сознание не только полностью пронизывается языком и не существует вне языка, но и «бессознательное структурировано так же, как язык».

Предшествовавшие ему мыслители, в особенности Ницше и Хайдеггер, уже выдвигали теории о том, что другой язык или измененное отношение к языку могут каким-то образом дать иное важное понимание вещей. Впоследствии в результате лингвистического поворота перестает быть устойчивой даже концепция мыслящего индивида как основы познания. Де Соссюр обнаружил, что «язык не является функцией говорящего субъекта», но первичен по отношению к нему, так как говорением занимается сам язык. Ролан Барт, чье творчество включает в себя и структуралистский, и постструктуралистский периоды, установил, что «говорит именно язык, а не автор», а Альтюссер пришел к параллельному выводу о том, что история это «процесс без субъекта».

Если считать субъект, в сущности, функцией языка, то главным пунктом повестки дня становится душасщее посредничество и его, и символической системы в целом. Соответственно, постмодернизм пыжится, пытаясь выразить то, что лежит вне языка, «представить непредставимое». Между тем, учитывая заявленное сомнение в доступности для нас референта, существующего вне языка, реальное выпадает из рассмотрения. Жак Деррида, ключевая фигура постмодернизма, исходит из того, что связь между словами и миром является произвольной. Материальный мир не играет для Деррида никакой роли.

## **Истощение модернизма и появление постмодернизма**

Но прежде чем говорить о Деррида, скажем несколько слов о его предшественниках и, шире, об изменениях, произошедших в культуре. Постмодернизм ставит под сомнение коммуникацию и смысл, так что категория эстетического, например, становится проблематичной. Для модернизма — с его радостной верой в репрезентацию — искусство и литература были лучом надежды на создание хотя бы видимости понимания и удовлетворения. Вплоть до самого заката модернизма «высокая культура» считалась кладезем морали и духовной мудрости. Сейчас, по-видимому, в нее уже никто не верит: то, что главным объявлен вопрос о языке, возможно, указывает на пустоту, возникшую в результате провала других кандидатов на роль перспективного отправного пункта для человеческого воображения. Складывается впечатление, что

в 60-х модернизм достиг предела своего развития, строгая каноническая живопись (например, Ротко, Рейнхардт) уступила место поп-арту, слепо принимающему коммерческий сленг культуры потребления. Постмодернизм — и не только в искусстве — это модернизм, лишившийся надежд и мечтаний, благодаря которым современность была более или менее терпимой.

Широко распространившаяся склонность к фаст-фуду проявляется и в изобразительном искусстве — в производстве легко потребляемых развлечений. Говард Фокс считает, что «возможно, единственным всеобъемлющим свойством постмодернистского искусства является театральность». Декаданс и опустошенность обнаруживаются и на мрачных полотнах Эрика Фишля, при взгляде на которые начинает казаться, что ужас таится прямо под поверхностью. Эта особенность связывает Фишля, типичного американского художника-постмодерниста с не менее зловещим сериалом «Твин Пик» и эталонным телевизионным постмодернистом Дэвидом Линчем. Начиная с Уорхола образ становится вполне осознанно и механически воспроизводимым предметом потребления, и в этом подлинная причина и отсутствия глубины, и общего духа мрачности и зловещих предчувствий.

Часто отмечаемая эклектичность постмодернистского искусства представляет собой произвольное перемешивание кусочков, набранных отовсюду, особенно из прошлого, которое нередко принимает форму пародии и китча. Искусство — деморализованное, раз-воплощенное, деисторизированное — уже не принимает себя всерьез. Образ перестает отсылать к первичному «оригиналу», который находится где-то в «реальном» мире — он все чаще и чаще соотносится исключительно с другими образами. Таким образом, видно, насколько мы потеряны, насколько оторваны от природы во все более опосредованном мире технологического капитализма.

Впервые термин «постмодернизм» был употреблен в 70-х по отношению к архитектуре. Кристофер Дженкс писал об антиплановом, проплюралистическом подходе, отказе от мечты модерна о чистой форме в пользу интереса к «разнообразию человеческих голосов». Куда честнее были Роберт Вентури, восторгавшийся Лас-Вегасом, и Пьер Гоф, признавший, что постмодернистская архитектура заботится о людях не больше, чем модернистская. Арки и колонны, водруженные на крышах модернистских домов-коробок — это лишь тонкая оболочка игривости и индивидуальности, которая вряд ли способна преобразовать прикрываемое ею анонимное сосредоточение богатства и власти.

Писатели-постмодернисты ставят под вопрос основы литературы как таковой вместо того, чтобы по-прежнему создавать иллюзию внешнего мира. Художественные произведения перенаправляют внимание на самих себя: например, Дональд Бартелм пишет рассказы, которые, кажется, постоянно напоминают читателю о том, что они вымышлены. Протестуя против утверждения, точки зрения и других видов репрезентации, постмодернистская литература обнаруживает дискомфорт в отношении тех форм, которые приручают и одомашнивают продукты культуры. Мир становится все более искусственным, а смысл — все менее подверженным нашему контролю, и новый метод — показывать иллюзорность, даже если для этого приходится не говорить ничего содержательного. Здесь, как и везде, искусство сражается с самим собой: предыдущие заявления, что оно сможет помочь нам понять мир, теряют силу, а сама концепция воображения исчезает.

Для некоторых потеря рассказчика или точки зрения равносильна лишению возможности определить наше место в истории. Для постмодернистов эта потеря является чем-то вроде высвобождения. Например, Реймонд Федерман торжествует по поводу возникающей литературы, которая «будет на вид лишена всякого смысла ..., сознательно алогична, иррациональна, нереалистична, непоследовательна и бессвязна».

Фантастика, находящаяся на подъеме уже несколько десятилетий — это типичная для постмодерна форма, напоминание о том, что все фантастическое противопоставляет цивилизации те самые силы, которые она должна подавлять в себе, чтобы выжить. Но это такое фантастическое, которое, в параллель и деконструкции, и растущему уровню цинизма и смирения в обществе, само в себя не верит достаточно, чтобы достичь заметного взаимодействия и понимания. Постмодернистские писатели, кажется, задыхаются в наслоениях языка, и все, что они могут выразить, — это собственное ироническое отношение к притязаниям на истину и смысл со стороны более традиционной литературы. С этой точки зрения типичен роман Лори Мур «Вроде как жизнь» (1990), название и содержание которого обнаруживают отход от жизни и инверсию «американской мечты» — в которой в будущем может быть только хуже.

## Воспеть бессилие

Постмодернизм подрывает два основных положения гуманизма эпохи Просвещения — способность языка к формированию мира и способность сознания к формированию личности. Так образуется постмодернистская пустота, ощущение того, что стремление к эмансипации и свободе, обещанным гуманистическими принципами субъективизма, удовлетворено быть не может. Постмодернисты рассматривают личность как лингвистическую условность; как сказал Уильям Берроуз, «ваше представление о собственном „я“ совершенно иллюзорно».

Очевидно, что знаменитый идеал индивидуальности уже давно подвергается давлению. В действительности, капитализм достиг совершенства в восхвалении индивида, одновременно уничтожая его. Работы Маркса и Фрейда много сделали для того, чтобы разоблачить ошибочную и наивную веру в независимое рациональное кантианское «я», отвечающее за реальность. Альтюссер и Лакан, современные структуралистские интерпретаторы, внесли свой вклад в это разоблачение и скорректировали его в соответствии с новыми реалиями. Но сейчас давление так возросло, что сам термин «индивид» устарел — говорят «субъект», с устойчивой коннотацией «состоять в подданстве» (как, например, в устаревшем выражении «быть подданным короля»). Даже некоторые радикальные либертарианцы, такие как французская группа «Расследования», вместе с постмодернистами отрицают индивидуальное как ценностный критерий, поскольку идеология и история девальвировали данную категорию.

Таким образом, постмодернизм показывает, что автономия — это миф, а заветные идеалы власти и воли — заблуждения. Но хотя как следствие нам обещают новую, серьезную попытку демистификации власти, скрывающейся под обликом буржуаз-

ной гуманистической «свободы», на самом деле мы получаем такое радикальное распыление субъекта, что в результате его — в качестве какого-либо агента действия вообще — можно считать бессильным и даже несуществующим. Тогда кто или что может достичь освобождения — или это еще один воздушный замок? Постмодернизм хочет и того, и другого — думающий человек должен быть «подвергнут стиранию», притом что само существование постмодернистской критики зависит от таких дискредитировавших себя идей, как субъективизм. Фред Дэллмэйр, признавая широкую привлекательность современного антигуманизма, предупреждает, что первыми жертвами его будут рефлексия и оценочные суждения. Если признать, что мы в первую очередь порождения языка, то прежде всего мы лишимся способности постигать целое, причем именно в тот момент, когда нам это крайне необходимо. Неудивительно, что для некоторых постмодернизм на поверку оказывается эквивалентом обыкновенного либерализма без субъекта и что феминистки, которые пытаются определить или восстановить подлинную и независимую женской идентичность, тоже его не особенно одобряют.

Постмодернистский субъект — то, что от него предположительно остается, — это, судя по всему, личность, персоналия, сконструированная технологическим капиталом в собственных целях. Теоретик марксизма Терри Иглтон описывал этот субъект так: «Дисперсная, децентрализованная сеть либидозных привязок, лишенная этического содержания и физической сущности, эфемерная функция того или иного акта потребления, масс-медийного переживания, сексуальных отношений, тенденции или моды». Можно объявить, что данное Иглтоном определение теперешнего не-субъекта, заявленного постмодернистами, искажает их точку зрения, но непонятно, на каком основании — где найти аргументы против его уничижительного вывода. В постмодерне исчезает даже отчуждение, так как отсутствует сам субъект, подвергаемый отчуждению! Сложно представить себе лучшего предвестника нынешней фрагментации и бессилия, и сложно представить подход, в котором существующие гнев и недовольство игнорировались бы так же тщательно.

## **Деррида, деконструкция и различение**

Но оставим разговоры об историческом контексте и общих характеристиках. Наиболее влиятельным и специфическим постмодернистским подходом был подход Жака Деррида, известный начиная с 60-х годов как деконструкция. Постмодернистская философия — это, прежде всего, сочинения Деррида, а деконструкция, будучи самой первой и наиболее радикальной методикой, вызвала широкий резонанс не только в самой философии, но и в поп-культуре и ее нравах.

«Лингвистический поворот», конечно, повлиял на возникновение феномена Деррида; Дэвид Вуд даже назвал деконструкцию «совершенно неотвратимым развитием современной философии», где мысль борется со своим неизбежным проклятием — существованием в качестве письменной речи. Деррида сделал карьеру на том, что показал язык как нечто не невинное и нейтральное, но несущее в себе в себя немалое количество встроенных предубеждений; он также раскрыл то, что считает принципиальной внутренней противоречивостью человеческого дискурса. Мате-

матик Курт Гедель в своей «Теореме о неполноте» доказал, что любая формальная система может быть либо непротиворечивой, либо полной, но не то и другое сразу. Похожим образом Деррида утверждал, что язык постоянно оборачивается против самого себя, и после тщательного анализа обнаруживается, что мы уже не можем ни высказать то, что имеем в виду, ни иметь в виду того, что говорим. Однако, как и семиологи до него, Деррида одновременно предполагает, что метод деконструкции может демистифицировать идеологическое содержание любого текста, интерпретируя любую человеческую деятельность как по существу текст. Таким образом, как бы разоблачаются основные противоречия и маскировочные стратегии, присущие метафизике языка в самом широком смысле этого слова, и в результате есть надежда на знание более непосредственное.

Против последнего утверждения, на политические импликации которого постоянно намекает Деррида, выступает сама концепция деконструкции — согласно которой язык представляет собой независимую силу, находящуюся в постоянном движении, которая не допускает стабильных смыслов и определенной коммуникации, на что было указано выше. Этот изнутри образованный поток Деррида назвал «различением», и именно он уничтожает саму идею смысла — в паре с автореферентной природой языка, которая, как упоминалось ранее, означает, что вне языка ничего нет, нет того «вне», где смысл мог каким бы то ни было образом существовать. Замысел и субъект преодолены, но то, что оказалось под ними — не «глубинные истины», а всего лишь бесконечный поток возможных смыслов, порождаемых различением — определяющим принципом языка. Внутри языка смысл тоже неуловим, поскольку Деррида настаивает на метафоричности языка, который, следовательно, не может напрямую сообщать истину — идея Ницше, стирающая грань между философией и литературой. Все эти озарения предположительно показывают дерзкую, субверсивную природу деконструкции — но они же вызывают несколько общих вопросов. Если смысл нельзя зафиксировать, то почему аргументация и термины Жака Деррида также не являются не-фиксируемыми, неопределяемыми? Например, он отвечал критикам, что они не поняли, что он имеет в виду — в то время как он «имеет в виду» то, что ничего определенного иметь в виду просто нельзя. И несмотря на то, что весь проект в существенной части нацелен на то, чтобы лишить любую систему претензий на трансцендентную истину, он сам присваивает различению трансцендентный статус философского первопринципа.

Для Деррида именно преувеличение значения речи по сравнению с письмом стало причиной того, что все западные мыслители не заметили пропасть, в которую философию заводит язык. При предоставлении речи особого статуса возникает ложное ощущение непосредственности, безосновательная уверенность в том, что в речи присутствует сама вещь и преодолевается репрезентация. Но речь не более «аутентична», чем письменное слово, и совершенно не застрахована от встроенной неспособности языка аккуратно и вразумительно поставлять обещанный (ре-презентационный) продукт. Западная метафизика отличается неуместным стремлением к присутствию, неосознанным желанием преуспеть в репрезентации. Важно отметить, что, так как Деррида отвергает возможность непосредственного существования, его нападкам подвергается эффективность репрезентации, но не сама эта категория как таковая. Деррида высмеивает игру, но сам играет по тем же самым правилам. Различение

(в поздних работах просто «различие») незаметно превращается в безразличие — по причине недоступности истины и отсутствия смысла — и, в конце концов, в еще один вид цинизма.

В ранних работах Деррида описывал ошибки философов в вопросе присутствия, ссылаясь на вымученные поиски этого присутствия Гуссерлем. Затем он разработал теорию «грамматологии», в которой он восстановил примат письма, противопоставив его фоноцентричным или же превозносящим речь западным тенденциям. Теория эта в основном заключена в критике деятелей, совершивших грех фоноцентризма, в том числе Руссо, Хайдеггера, де Соссюра и Леви-Стросса, что, впрочем, никак не отменяет огромный долг Жака Деррида перед последними тремя учеными из четырех.

Словно вспомнив об очевидных следствиях своего деконструктивистского подхода, в 70-е Деррида меняет стиль своих работ, отказавшись от ранних, довольно прямолинейных философских дебатов. «Глас» (1974) представляет собой мешанину Гегеля и Гента, где вместо аргументов — свободные ассоциации и скверные каламбуры. Несмотря на то что эта работа поставила в тупик даже самых преданных почитателей Деррида, «Глас», конечно, вполне следует принципу неминуемой неоднозначности языка и желанию ниспровергнуть претензии упорядоченного дискурса. «Шпоры» (1978) — это толстая книга-исследование творчества Ницше, в которой Деррида, в конечном итоге, сосредоточивается не на какой-либо публикации Ницше, но на фразе, которую тот написал на полях своей тетради — «Я забыл свой зонтик». Эта небрежно записанная фраза предоставляет бесконечные, неразрешимые возможности найти в ней смысл и значение (или отсутствие таковых). Это, естественно, и хочет показать Деррида — отметить, что то же самое можно сказать обо всех произведениях Ницше. Согласно деконструкции, совершенно ясно (а на наш взгляд, неясно), что простор для мысли — в относительном, фрагментированном, пограничном.

Смысл — это совсем не то, что можно указать точно, если даже он вообще существует. Комментируя «Федра» Платона, мастер декомпозиции зашел настолько далеко, что заявил: «Как и всякий текст, [он] не может — по крайней мере, виртуально, динамически, тангенциально — не включать в себя все слова, составляющие систему греческого языка».

Теперь по поводу оппозиции Деррида бинарным оппозициям, таким как буквальная/метафорическая, серьезная/игровая, глубокая/поверхностная, природа/культура, *ad infinitum*. Деррида рассматривает эти оппозиции как основные абстрактные иерархии — по большей части протащенные контрабандой самим языком, — которые создают иллюзию определенности и направления. Далее он заявляет, что деконструктивное действие по ниспровержению этих пар, которые всегда предполагают доминирование одного над другим, ведет к политическому и экономическому ниспровержению реальных, не абстрактных иерархий. Однако автоматический отказ от всех бинарных оппозиций это чисто метафизический принцип; он на самом деле значит отказ от политики и от истории — именно потому, что в оппозициях, сколь бы неточны они не были, не дает увидеть ничего, кроме сугубо языковых конструктов. Демонтируя всякий бинаризм, деконструкция стремится к «постижению различия без противопоставления». В малых дозах это был бы здоровый подход, разумный скептицизм по поводу аккуратных, чистеньких или/или; здесь

это доведено до крайне сомнительного предписания избегать любой однозначности. Говорить, что позиции «да или нет» не имеют смысла, равносильно парализующему релятивизму, при котором доминирующим напарником «оппозиции» становится «бессилие».

Показателен случай Поля де Мана, который расширил и углубил основополагающие деконструктивные принципы, заложенные Деррида, и, по мнению многих, превзошел учителя. Вскоре после смерти де Мана в 1985 году выяснилось, что в молодости он написал несколько антисемитских и пронацистских статей для одной из газет на территории оккупированной Бельгии, в результате чего кое-кем были поставлены под вопрос не только статус этого выдающегося Йельского деконструктора, но и моральная и философская ценность самой деконструкции. Де Ман, так же как и Деррида, настаивал, что «в употреблении языка мы принимаем как должное двуличность, путаницу и неистинность». По-моему, вымученный комментарий Деррида по поводу коллаборационизма де Мана звучит, к его стыду, в схожем ключе: резюмируя, «Как мы можем осуждать, у кого есть на это право?» Сомнительный довод в защиту деконструкции — если считать, что она хоть в каком-то смысле антиавторитарна.

Деррида утверждал, что деконструкция «побуждает к разрушению любого королевства». На самом же деле она остается в рамках благополучного академического царства, где изобретают все более искусные текстуальные проблемы, чтобы занять себя и отвлечься от раздумий о собственном политическом положении. Один из центральных терминов Деррида — диссеминация — в соответствии с принципом различения описывает язык скорее не как богатый урожай смыслов, но как их бесконечную растрату и порчу, когда смысл появляется повсюду и почти мгновенно рассеивается. Этот неостановимый и не приносящий удовлетворения поток языка представляет собой весьма точную аналогию сущности потребительского капитала и его бессмысленной непрерывной циркуляции. Таким образом, Деррида невольно увековечивает и универсализирует зависимое существование, описывая все человеческое общение по его образу и подобию. «Любое королевство», которое, как заявлено, должно было бы быть разрушено деконструкцией, наоборот, расширяется и полагается абсолютным.

Одновременно с этим Деррида представляет широко распространенную французскую традицию *explication de texte* и протест против галльского благоговения перед картезианским классическим языком с его идеалами внятности и баланса. В определенной степени деконструкция также возникла как часть исходной составляющей полуреволюции 1968 года, а именно, восстания французских студентов против закоснелого высшего образования. Некоторые ключевые деконструктивистские термины (например диссеминация) были заимствованы из анализа текстов Хайдеггера, сделанного Бланшо — мы не отрицаем, впрочем, выразительное своеобразие идей Деррида. Присутствие и репрезентация постоянно ставят друг друга под вопрос, показывая, что основополагающая система бесконечно расщеплена, а это само по себе — значительное достижение.

К сожалению, преобразовать метафизику в проблему сугубо письма, где значения фактически выбирают сами себя и, следовательно, нельзя доказать, что один дискурс (соответственно, и образ действия) может быть лучше другого, — это вовсе не радикально. Деконструкцией сейчас занимаются деканы филологических фа-

культетов, специальные общества и другие органы-с-правовым-статусом — именно потому, что она очень нерешительно ставит вопрос репрезентации. Деррида в своей деконструкции философии признает, что деконструкция не должна затрагивать саму концепцию, необоснованность которой она раскрывает.

Признавая саму идею внеязыковой реальности некорректной, деконструкция не обещает, тем не менее, никакого освобождения из знаменитой «языковой тюрьмы». Сущность языка, примат символического не изучаются, но постулируются как нечто столь же неизбежное, сколь и неудовлетворительное. Выхода нет. Как заявил Деррида, «дело не в том, чтобы освободиться и войти в новый, нерепрессивный мир (таких нет)».

## **Кризис репрезентации**

Если главным достижением деконструкции считается размывание нашей уверенности в существовании реальности, то деконструктивистам не стоит забывать, что реальность — вспомним хотя бы рекламу и массовую культуру — уже сама это сделала. Таким образом, эта типично постмодернистская точка зрения показывает, что мышление перешло из периода декаданса в элегический, постмыслительный период, или же, как подытоживает Джон Фекете, «глубочайший кризис западной мысли, глубочайшую потерю уверенности».

Нынешняя перегрузка репрезентацией подчеркивает чрезвычайное оскудение жизни в технологическом классовом обществе; технология отнимает. Согласно классической теории репрезентации, смысл, или истина, предшествует и предопределяет репрезентацию, которая его передает. Но мы, судя по всему, находимся в ситуации постмодернистской, в которой образ стал не столько способом выражения отдельного человека, сколько товаром анонимной потребительской технологии. Жизнь в информационную эпоху стала еще более опосредованной и еще в большей степени управляется знаками, символами, данными маркетинга и опросов и т.д. Наше время, как говорит Деррида, «это время без природы».

Постмодернизм в любой из его формулировок отмечает кризис репрезентации. Деррида, как уже было сказано, оспаривает саму структуру здания философии как построенного на фундаменте репрезентации, и поднимает несколько не имеющих ответа вопросов относительно взаимоотношений репрезентации и мышления. Деконструкция лишает основы эпистемологические претензии репрезентации, показывая, что язык, например, не способен справиться с репрезентативной задачей. Но это ниспровержение основ не оспаривает репрессивную природу своего объекта, настаивая вновь и вновь, что чистое присутствие, пространство вне репрезентации — не более чем утопия. Никаких непосредственных отношений и коммуникации быть не может, только знаки и репрезентации; деконструкция — это поиск присутствия и реализации, но, необходимым образом, бесконечно отложенных.

Жак Лакан, пессимистичный как Деррида, по крайней мере, подробнее раскрывает губительную сущность репрезентации. Расширяя теорию Фрейда, Лакан установил, что субъект одновременно порождается и отчуждается актом вхождения в символическую систему, то есть в язык. Отрицая возможность возврата к доязыковой

ситуации, в которой нарушенное обещание присутствия могло быть исполнено, он по крайней мере видит основной травмирующий удар — подчинение свободных желаний символическому миру, капитуляцию единственного и неповторимого перед языком. Лакан назвал наслаждение невыразимым, так как на самом деле оно может возникнуть только вне языка, — счастье как желание мира без разлома, вызванного деньгами и письмом, и общества без репрезентации.

Неспособность производить символические смыслы — это главная проблема постмодернизма, как бы иронично это не звучало. Постмодернизм играет в свои игры на грани между тем, что может быть репрезентировано, и тем, что не может; это половинчатое решение (в лучшем случае), которое отказывается от репрезентации. (Я не стану приводить здесь доказательства репрессивной и отчуждающей сути символического, а отсылаю читателя к первым пяти эссе моей книги «Элементы отказа» (Left Bank Books, 1988), где рассмотрены время, язык, число, искусство и агрикультура как категории культурного отчуждения, обязанные своим появлением символизации.) Тем временем отчужденная и истощенная публика теряет интерес к предполагаемому утешению, обещанному культурой, а с углублением и усложнением системы посредничества человек начинает думать, что, возможно, это и является изначальным смыслом культуры. Впрочем, вполне в духе постмодернизма: не признавать размышлений о первоисточках репрезентации, поскольку, как он настаивает, непосредственное существование невозможно.

В ответ на стремление к утраченной целостности до-цивилизации постмодернисты говорят, что культура стала настолько существенной для человеческого существования, что подкопаться под нее нет никакой возможности. Это, конечно, вызывает в памяти Фрейда, который понимал, что цивилизация есть подавление свободы и единства, но вместе с тем считал, что работа и культура гораздо важнее. Фрейд, по крайней мере, честно признавал противоречие и непоследовательность своего предпочтения ущербной по сути цивилизации, чем и отличался от постмодернистов.

Флойд Меррелл пришел к выводу, что «ключом, вероятно, главным ключом к пониманию позиции Деррида» является решение философа запретить вопрос об истоках. Поэтому, намекая во всех своих работах на прямую связь между фундаментальными предположениями западной мысли и насилием и репрессиями, которые характеризуют западную цивилизацию, Деррида намеренно и властно дезавуировал все упоминания о причинах. В конце концов, каузальное мышление всегда было для постмодернистов объектом насмешек. Если «естественное» — это иллюзия, то тогда что такое «неестественное»? Вместо замечательного ситуационистского лозунга «Под булыжниками мостовой — пляж» имеем знаменитое отрицание Фуко всего понятия «репрессивной гипотезы» в «Словах и вещах». Фрейд показал нам культуру как нечто ограничивающее и порождающее невроз; постмодернисты говорят, что культура — это все, что у нас в принципе может быть, а ее основы, если они вообще существуют, нами непознаваемы. По всей видимости, постмодернизм — это единственное, что остается, когда процесс модернизации завершен, а природа исчезла навсегда.

Постмодернизм не только вторит Беккету в «Конце игры» — «природы больше не существует», — он отвергает даже предположение, будто за пределами языка и культуры вообще когда-либо существовало сколько-нибудь заметное пространство.

«Природа, — заявил Деррида, анализируя Руссо, — никогда не существовала». И снова исключается отчуждение: данная концепция неминуемо подразумевает идею аутентичности, которую постмодернисты считают невразумительной. В этом же русле Деррида писал о «потере того, чего никогда не было, утрате само-существования, которого человек никогда не имел, но о котором всегда мечтал...» С другой стороны, несмотря на все ограничения структурализма, чувство близости, которое Леви-Стросс испытывал к Руссо, свидетельствует о его поиске причин. Леви-Стросс отказывался исключить возможность освобождения, ни в изучении истоков, ни в постановке задач; он никогда не переставал стремиться к «нетронутому» обществу, миру без разлома, в котором непосредственность еще не нарушена. За это Деррида — в унижительном смысле, естественно — описывал Руссо как утописта, а Леви-Стросса как анархиста, предостерегая против «дальнейших шагов по направлению к чему-то вроде исходной ан-архии, без-властия», которое является всего лишь опасным заблуждением. Что действительно опасно, так это не ставить под вопрос отчуждение и принуждение, которые грозят полностью подавить природу, — то, что осталось природного в мире и в нас самих. Маркузе осознал, что «воспоминания о радости лежат в основе любого мышления, а побуждение к возвращению бывшего чувства радости является скрытой движущей силой мыслительного процесса». Проблема истоков также включает в себя весь комплекс вопросов, связанных с возникновением абстракции и, естественно, принципа философии как такового, и Маркузе, пытаюсь обнаружить принципы, на основе которых можно было бы выстроить существование без подавления, был близок к тому, чтобы выступить против самой культуры. В любом случае он так и не смог избавиться от ощущения, что человечество «позабыло о чем-то важном». Это похоже на лаконичное заявление Новалиса: «Философия — это тоска по родине». В сравнении с этим Крокер и Кук без сомнения правы, заключая, что «культура постмодерна — это забывание, забывание истоков и целей».

## **Барт, Фуко и Лиотар**

Среди других постструктуралистов/постмодернистов заслуживает внимания Ролан Барт. В начале своей карьеры Барт был крупным представителем структуралистской мысли. В своей работе «Нулевой градус письма» он выражает надежду, что язык можно использовать в утопических целях, а управляющие коды культуры — расшифровать. К началу 70-х годов, однако, Барт присоединился к Деррида в понимании языка как метафорической трясины, чью метафоричность мы не осознаем. Сам язык философии запутывает ее, и язык вообще не может претендовать на то, что передает обсуждаемое. В книге «Империя знаков» (1970) Барт уже отрекся от каких-либо притязаний на анализ или критику, а заявил, что эта работа, в которой якобы рассказывается о Японии, «не стремится к описанию или анализу какой бы то ни было реальности вообще». В многочисленных фрагментах в качестве элементов антиутопического пейзажа, в котором формы не обладают каким-либо смыслом и все на поверхности, обсуждаются такие разнотипные культурные формы, как хайку и игорные автоматы. «Империю» можно назвать первым полностью постмодернистским продуктом; к середине 70-х упоение автора текстом уже несло оттенок того же

самого дерридианского презрения к осмысленности публичного дискурса. Письмо стало самоцелью, а главным критерием — всего лишь личная эстетика. Перед своей смертью в 1980 году Барт открыто осудил «все интеллектуальные формы письма», в особенности те, от которых отдаёт политикой. К моменту написания последней работы «Ролан Барт о Ролане Барте», гедонизм слов, соответствовавший дендизму в личной жизни, привел к тому, что Барт рассматривал идеи не в зависимости от их обоснованности или же необоснованности, но лишь в зависимости от их эффективности в качестве тактики письма.

В 1985 году СПИД унес жизнь человека, который оказал наибольшее влияние на постмодернизм, — Мишеля Фуко. Иногда его называют «философом смерти человека», а многие считают самым выдающимся современным учеником Ницше. Фуко приобрел широкую известность благодаря своим масштабным историческим исследованиям (на такие темы, как безумие, исправительные учреждения, сексуальность), которые сами по себе показывают отличие автора от более абстрактного и анти-исторически настроенного Деррида. Как упоминалось выше, структурализм уже полностью девальвировал личность по причинам в основном лингвистическим, а Фуко описал «человека как недавнее изобретение, как фигуру, которой не более двухсот лет, обыкновенный изгиб в нашем знании, который скоро исчезнет». Главная мысль Фуко — показать «человека» как нечто репрезентируемое и выделенное в качестве объекта, а конкретно — как виртуальную модель, изобретенную современной наукой. Несмотря на идиосинкразический стиль работ Фуко, они получили гораздо большую известность, чем работы Хоркхаймера и Адорно (например, «Диалектика просвещения»), и чем труды Эрвинга Гофмана, также разоблачавшие скрытые намерения буржуазного рационализма. Фуко привлек внимание читателя к «индивидуализирующей» тактике функционирования ключевых общественных институтов в начале 1800-х годов (семья, работа, медицина, психиатрия, образование), выявляя их нормализующее и дисциплинирующее содержание, которое представляло собой часть зарождавшегося современного капитализма, так как «индивид» создается господствующей системой в ее собственных целях.

Фуко, как типичный постмодернист, отрицает изучение истоков и то, что за или под доминирующим дискурсом эпохи существует какая-либо «реальность». Точно так же субъект — это иллюзия, по сути порожденная дискурсом, а само «я» произведено из принятого в настоящий момент языкового словоупотребления. Поэтому теоретическим обзорам Фуко предпочитал детальные исторические описания, названные «археологиями» знания, которые будто бы они не несли в себе ни идеологических, ни философских скрытых предположений. Для Фуко нет никаких основ социального, различимых вне контекста различных исторических периодов, или, как он их называл, эпистем: основы меняются от одной эпистемы к другой. Доминирующий дискурс, порождающий свои субъекты, по-видимому, формирует сам себя. По отношению к истории такой подход малоэффективен; в основном он стал следствием того, что Фуко не рассматривал социальные группы, а сосредоточился исключительно на системах мышления. Теория Фуко ставит еще одну проблему: эпистема эпохи не может быть воспринята человеком, живущим в ней. Если сознание, по мнению Фуко, это именно то, что не способно осознать собственную относительность и не знает, как оно могло бы выглядеть в предыдущие эпистемы, то тогда над-историческое,

объективное понимание ситуации самим Фуко представляется невозможным. В конце «Археологии знания» он признал существование данной проблемы, но так и не смог разрешить это очевидное вопиющее противоречие.

Дилемма постмодернизма заключается в следующем: как можно установить статус или обоснованность его теоретических разработок, если не признается ни истинность, ни принципы знания как такового? Если мы лишимся рациональных обоснований и стандартов, то на основании чего мы будем строить свои рассуждения? Как нам понять, что представляет собой общество, которому мы противостояем, — не говоря уж о том, чтобы передать другим это понимание? Приверженность Фуко к ницшеанскому перспективизму превращается в неразрешимый плюрализм интерпретаций. Однако он релятивизировал понятия истины и знания только в системах мышления, отличных от своей собственной. Когда Фуко спрашивали, как такое может быть, он признавался, что не может рационально обосновать свою точку зрения. Поэтому либеральный Хабермас утверждает, что постмодернистские мыслители вроде Фуко, Делёза и Лиотара — «неоконсерваторы», так как они не могут логически аргументировать предпочтение одного социального направления другому. Склонность постмодернизма к релятивизму (или «плюрализму») в отсутствие установленных норм также значит, что нельзя предотвратить ситуацию, когда одна общественная тенденция будет иметь право господствовать над другой.

Тема власти действительно была для Фуко основной, и его отношение к ней многое объясняет. Фуко описывал главные институты современного общества как нечто, объединяемое общей нацеленностью на контроль, «карцерным континуумом», выражающим логический конец капитализма, избежать которого невозможно. Но сама власть, как определил Фуко, представляет собой сеть отношений, в которой субъекты возникают и в качестве продуктов, и в качестве агентов власти. Следовательно, власть во всем, и бесполезно искать «фундаментальную» репрессивную власть, с которой было бы можно бороться. Современная власть коварна и «исходит отовсюду». Как Бог: везде и одновременно нигде.

Фуко не видит пляжа под булыжной мостовой; он вообще не видит никакого «природного» порядка. Для него достоверна лишь череда государственных режимов, каждому из которых необходимо тем или иным способом противостоять. Но типично постмодернистское отвращение Фуко ко всей концепции человека-субъекта заставляет задуматься, откуда могло бы возникнуть такое противостояние, — если даже учесть его мысль о том, что сопротивление власти есть еще одна форма власти. Что до последнего, то, рассуждая о взаимоотношениях власти и знания, Фуко попал в еще один тупик. Он считал, что власть и знание связаны между собой множеством неразрывных всепроникающих связей и непосредственно друг друга подразумевают. Поскольку из-за этого взаимопроникновения что-либо существенное крайне сложно произнести, Фуко в конце концов прекратил дальнейшую разработку теории власти. Такой детерминизм в первую очередь призывает, что Фуко все меньше и меньше занимался реальной политикой. Легко понять, почему идеи Фуко были так разрекламированы СМИ, в то время как, например, ситуационистов запрещалось упоминать.

Касториadis однажды сказал о представлениях Фуко о власти и оппозиции так: «Спротивляйтесь, если нравится, но у вас не должно быть никакой стратегии, иначе

вы станете не пролетариями, а властью». В собственной общественной деятельности Фуко пытался воплотить в жизнь мечту эмпирика, подход без теории и идеологии — позиция «отдельного интеллектуала», участвующего в частных, локальных столкновениях. Такая тактика предполагает, что теория используется только конкретно, как «набор инструментов» для данного конкретного случая. Однако, несмотря на благие намерения, ограничивая теорию конкретными «инструментами» с ограниченным сроком жизни, вы не только отказываетесь от явного описания общества в целом, но и соглашаетесь с всеобщим разделением труда, лежащим в основе отчуждения и принуждения. Стремление уважать различия, локальные условия и тому подобное оберегает от редукционистской, потенциально тоталитарной переоценки теории, но только ради того, чтобы принять атомизацию позднего капитализма, раскалывающего общество на узкие сферы деятельности, в которых плодятся узкие специалисты. Если «мы зажаты между высокомерием осмотра единого целого и робостью инспектирования отдельных частей», как чрезвычайно уместно выразилась Ребекка Комей, то чем же тогда второй вариант (Фуко) лучше обычного либерального реформизма? Этот вопрос кажется особенно актуальным, если вспомнить, насколько вообще вся работа Фуко посвящена развенчанию иллюзий гуманистов-реформаторов разных веков. «Отдельный интеллектуал» на деле оказывается еще одним специалистом, еще одним либералом, который критикует детали, но не суть проблемы. А глядя на общественную активность Фуко — в основном на деятельность по реформе пенитенциарной системы, — можно сказать, что его позиция слишком умеренна даже для того, чтобы назвать ее либеральной. Кейт Гендал пишет, что в 80-е годы Фуко «попытался собрать под эгидой своей должности в Коллеж де Франс историков, юристов, судей, психиатров и врачей, имеющих отношение к судебной системе и системе исполнения наказаний». Иными словами, всех ментов. «Проделанная мною работа по анализу исторической относительности тюремного заключения, — говорил Фуко, — это призыв попробовать придумать другие методы наказания». Очевидно, что Фуко считал легитимным и нынешнее общество, и существующую систему наказаний; неудивительно, что вследствие этого он не рассматривал всерьез анархистов, чью веру в будущее и человеческий потенциал считал инфантильной.

Работы Жана-Франсуа Лиотара существенно противоречат друг другу — характерная черта постмодернизма — но, тем не менее, выражают центральную постмодернистскую идею: общество не может и не должно рассматриваться как нечто целостное. Лиотар — яркий представитель антитотальной философской мысли, вплоть до того, что это именно он описал постмодернизм как «недоверие к метанарративам», или к общим представлениям. Сама идея, что объять целое и невозможно, и ненужно, — это часть сильнейшей реакции против марксистских и коммунистических влияний, воцарившейся во Франции начиная с 60-х годов. Хотя главная мишень Лиотара — это марксистские традиции, которые одно время были весьма сильны в политической и интеллектуальной жизни Франции, он идет дальше и отрицает социальную теорию *in toto*. Например, Лиотар считает, что любая концепция отчуждения — то есть идея о том, что изначальное единение, целостность или невинность были нарушены вследствие капиталистического равнодушия и фрагментации, — ведет к тоталитарной попытке насильственного объединения общества. Характерно,

что в своей книге «Либидозная экономика», выпущенной в середине 70-х, Лиотар объявил теорию террором.

На первый взгляд, столь радикальная реакция вряд ли возможна вне культуры, настолько подчиненной марксизму, но, при внимательном рассмотрении она вполне соответствует общему духу постмодерна, лишённого всяких иллюзий. В конце концов, абсолютное неприятие Лиотаром ценностей посткантианского Просвещения — это осознание того, насколько рациональная критика, по крайней мере в форме четких понятий и традиций кантианской, гегельянской и марксистской метанарративных теорий, опровергнута мрачной исторической реальностью. По Лиотару, наступление эпохи постмодерна — символ кончины всех оптимистических мифов об истине и превосходстве разума. Их место заняла плюральность «языковых игр» — витгенштейновское представление об «истине», которой можно только временно придерживаться и оперировать без каких-либо эпистемологических предпосылок и философских оснований. Языковые игры как основа знания прагматичны, локальны и условны в отличие от всеобъемлющих концепций теории и исторических интерпретаций; их значимость и польза зависят исключительно от договора между участниками дискуссии. Таким образом, идеал для Лиотара — это множество «малых нарративов», а не «врожденный догматизм» метанарративов или же великих идей. К сожалению, такой прагматичный подход должен подстраиваться под существующее положение вещей, а кроме того, он фактически по определению зависит от преобладающего консенсуса. Поэтому подход Лиотара не очень помогает преодолевать пределы сложившихся норм. Кроме того, несмотря на свой здоровый антиавторитарный скептицизм и понимание тиранической и подавляющей сущности тотализации, Лиотар не учитывает, что релятивизм языковых игр в духе Фуко, с их свободным договором касательно смысла, стремится к утверждению равносильности всех идей вообще. Как заключил Жерар Роле, отказ от общих представлений в результате приводит к подчинению существующей логике единообразия, а совсем не к тому, что могло бы служить прибежищем многообразия.

Конечно, сомнения в прогрессе — это необходимое условие любого критического подхода, тем не менее, осуществляя поиск многообразия, необходимо осознавать, что оно утрачено, и стараться понять причины этого. Складывается впечатление, что постмодернистские мыслители пребывают в глубочайшем неведении относительно нынешней ситуации, когда разделение труда и коммодификация уничтожают основы культурного и социального многообразия. Постмодернисты стремятся сохранить то, чего на самом деле нет, и отказываются от масштабного анализа ситуации, необходимого для борьбы с обнищанием реальности. В этой связи весьма интересно рассмотреть взаимосвязи между постмодернизмом и технологией, которая, оказывается, имеет для Лиотара решающее значение.

Адорно выяснил, каким образом свойственный эпохе Просвещения идеал победы над природой, иначе называемый «инструментальным мышлением», подготовил почву для возникновения современного тоталитаризма. Лиотар считает фрагментацию знания важным аспектом противостояния угнетению и потому не может посмотреть на вещи извне и увидеть, что, напротив, именно изолированное, разбитое на части знание забывает о социальном происхождении и причинах своей изоляции. Восхваляемое им «многообразие» — это не более чем дробление под гне-

том деспотической тотальности, которую Лиотар предпочитает не замечать. Нигде не пренебрегают критикой больше, чем в постмодернистском позитивизме Лиотара, который фактически опирается на признание технической рациональности, не приемлющей критику. Неудивительно, что в эпоху распада смысла и отказа от понимания того, что на самом деле означает вся совокупность отдельных «фактов», Лиотар приветствует компьютеризацию общества. Так же, как и ницшеанец Фуко, Лиотар верит, что власть все больше становится критерием истины. Ему вторит постмодернистский прагматик Ричард Рорти, также одобряющий современную технологию, полностью преданный гегемонистским ценностям современного индустриального общества.

В 1985 году Лиотар устроил в парижском Центре Помпиду великолепную выставку хай-тека, где были представлены искусственные реальности и микрокомпьютерные работы таких художников, как Мирон Крюгер. На открытии выставки ее организатор заявил: «Мы хотели... обратить ваше внимание на то, что мир развивается не в сторону большей прозрачности или простоты, но в сторону новой усложненности, в которой отдельный человек, возможно, будет чувствовать себя потерянным, но в которой он на самом деле сможет стать более свободным». Общие представления, похоже, допустимы, но только если они совпадают с планами наших хозяев относительно природы и нас самих. Отдельного внимания заслуживает вопрос о «нематериальности». Это и название выставки, и термин Лиотара, который он связывает с размыванием личности, разрушением устойчивых барьеров между собственным «я» и миром, который возникает, когда мы входим в лабиринт технологических и социальных систем. Стоит ли говорить, что Лиотар одобряет подобное положение вещей, приветствуя, к примеру, «плюрализирующий» потенциал новых коммуникационных технологий — тех, которые десенсуализируют жизнь, нивелируют человеческий опыт и истребляют мир природы. «Все народы имеют право на науку», — пишет Лиотар, как будто он понимает, хоть в малой части, что такое наука. Он призывает к «свободному доступу к банкам памяти и базам данных». У Лиотара мы обнаруживаем и совершенно жуткое представление о высвобождении человека: «Базы данных — это энциклопедия завтрашнего дня; они являются „природной средой“ для мужчин и женщин постмодерна».

Фрэнк Лентриккиа назвал деконструктивистский проект Деррида «изысканной, властной общей теорией, сравнимой в истории философии лишь с теорией Гегеля». Забавно, однако, что постмодернистам требуется общая теория для обоснования собственных суждений — например, почему не может и не должно существовать никаких общих теорий или метанарративов. Сартр, теоретики гештальта и здравый смысл показывают нам, что то, что постмодернисты отвергают как «тотализующий разум», на самом деле является неотъемлемым свойством восприятия: человек, как правило, видит нечто целостное, а не изолированные фрагменты. Чарльз Алтэри обнаружил у Лиотара еще один забавный момент: «Этот мыслитель чрезвычайно четко осознает опасность, которую представляют большие нарративы, но при этом остается абсолютным приверженцем авторитета общей абстракции». Постмодернисты декларируют антиуниверсалистские позиции, но на практике — Лиотар, наверное, в большей степени — они сохраняют высокий уровень абстракции, когда речь идет

о культуре, современности и прочих подобных темах, которые, конечно, и сами по себе — широкие обобщения.

«Освобожденное человечество, — писал Адорно, — ни в коем случае не будет единым целым». Тем не менее, мы продолжаем жить в едином обществе, которое нас и объединяет в полном смысле слова. Постмодернизм со своей прославленной фрагментацией и многообразием может забывать о тотальности, но тотальность вряд ли нас забудет.

## Делёз, Гваттари и Бодрийяр

«Шизополитика» Жюль Делёза отталкивается — по крайней мере, отчасти — от господствующего в постмодернизме отрицания общих представлений. Метод Делёза, называемый также «номадологией», обращается к «ризоматическому письму» и отстаивает позиции детерриториализации и декодирования доминационных структур, посредством которых капитализм преодолет сам себя в ходе своего собственного развития. Делёз и его периодический партнер, недавно скончавшийся Феликс Гваттари, так же, как и Делёз, специалист по психоанализу, рассчитывают на то, что шизофренические тенденции доведут систему до предела — и она разлетится вдребезги. По-видимому, Делёз разделяет или почти разделяет абсурдистские воззрения Ёсимото Такай, который считал, что потребление есть новая форма сопротивления.

Этот тип радикальной борьбы с тотальностью посредством призывов уничтожить саму себя напоминает беспомощный постмодернистский способ борьбы с репрезентацией: смыслы принципиально не доходят до сути, не описывают ничего, кроме себя. «Мышление без репрезентации», — так Чарльз Скотт называл подход Делёза. Шизополитика прославляет поверхности и разрывы; номадология — это антитеза истории.

В своей самой известной работе «Анти-Эдип», совместной с Гваттари, и в других, более поздних произведениях Делёз обращается к постмодернистской теме «смерти субъекта». Центром его социальной теории вместо людей становятся «желающие машины», образованные сочетанием человеческих и нечеловеческих частей, без различия между ними. Иллюзии индивидуального субъекта в обществе Делёз противопоставляет субъекта уже даже не антропоцентрического. Несмотря на его намерения, по-видимому радикальные, невозможно избавиться от чувства, что он принимает отчуждение, просто-таки греется в лучах отстранения и декаданса.

В начале 70-х Жан Бодрийяр разоблачил в книге «Зеркало производства» буржуазные основы марксизма, в основном преклонение перед производством и работой. Тем самым Бодрийяр внес свою лепту в упадок марксизма и Французской коммунистической партии, которая и так находилась в состоянии крайней растерянности — после того, как левые сыграли реакционную роль в подавлении майских восстаний 68-го года. С тех пор Бодрийяр стал олицетворением мрачных постмодернистских тенденций и превратился — особенно в Америке — в поп-кумира пресытившейся части общества, известного сильнейшим разочарованием в современном мире. В дополнение к печальному созвучию между почти галлюцинаторной болезненностью Бодрийяра и распадающейся культурой, уместно будет указать и на то, что в том

вакууме, который образовался после ухода несколько более глубоких мыслителей (Барта и Фуко) и который Бодрийяр должен был (вместе с Лиотаром) заполнить, его роль была очень преувеличена.

Деконструктивистское описание Деррида невозможности найти что-либо вне репрезентации у Бодрийяра превращается в негативную метафизику, где капитализм трансформирует реальность в ни на чем не основанные симуляции. Бодрийяр считает, что культура капитала преодолела внутренние разногласия и противоречия и стала самодостаточной — это похоже на научно-фантастическую версию идеи Адорно о тотально упорядоченном обществе. Никакое сопротивление, никакое «возвращение назад» невозможно — отчасти потому, что альтернативой стала бы ностальгия по естественности, истокам, которую постмодернисты так решительно отвергают.

«Настоящее — это то, что можно равноценно воспроизвести». Природа забывается настолько, что все материальное обуславливается культурой, точнее, реальность формируется посредством масс-медийной симуляции. «Симулякр никогда не скрывает под собой истину; это истина скрывает то, что истины нет. Симулякр — это истина» — «Общество спектакля» Дебора, но на стадии падения личности, деятельности и истории в пропасть симуляций, так что спектакль теперь служит только самому себе.

Несомненно, в нашу «информационную эпоху» электронные СМИ оказывают на мир огромное влияние, но так же несомненно, что Бодрийяр чрезмерно обобщает свои мрачные наблюдения. Делая акцент на господстве образов, не следует умалять значение определяющих материальных факторов и движущих сил, а именно — экономической прибыли и экспансии. Утверждение: власть масс-медиа означает, что реальности больше нет, соотносится с утверждением, что власти «уже больше нигде нет», — и оба эти утверждения Бодрийяра ложны. Одурманивающая риторика не может скрыть то, что главная информация Информационного Века прямо связана с суровой реальностью бухгалтерского учета, эффективности, производительности и т.д. Симуляция не вытеснила производство — вряд ли кто-то отважится сказать, что наша планета гибнет исключительно под воздействием образов; хотя и надо признать, что все большее признание искусственного весьма способствует искоренению остатков естественного.

Бодрийяр утверждает, что различий между реальностью и репрезентацией больше нет; соответственно, мы очутились в некой «гиперреальности», которая всегда не более чем симулякр. Любопытно, что, по-видимому, Бодрийяр не только признает неизбежность такого развития, но и торжествует по этому поводу. Культурное — в широком смысле — перешло в качественно новую стадию, в которой исчезла сама область значений и смыслов. Мы живем в «эпоху событий без последствий», когда «настоящее» продолжает существовать исключительно в качестве формальной категории, и это, по представлению Бодрийяра, очень хорошо. «Почему мы должны считать, что люди хотят отречься от своей повседневной жизни ради поиска каких-то альтернатив? Наоборот, они хотят считать, что это их судьба... — узаконить монотонность монотонностью более высокого порядка». Если и говорить о каком-либо «сопротивлении», то здесь рекомендации Бодрийяра похожи на идеи Делёза — сделать общество еще более шизофреничным. То есть мы оперируем только тем, что система позволила: «Вы хотите, чтобы мы занимались потреблением? — Отлично, давайте потреблять еще больше, потреблять все, что только предложат, каким бы

бессмысленным и абсурдным это ни было». Вот та радикальная стратегия, которую он окрестил «гиперконформизмом».

Часто можно только догадываться, к каким явлениям относятся гиперболы Бодрийера, если они вообще к чему-то относятся. В одном отрывке автор, кажется, намекает на движение потребительского общества одновременно к единообразию и к рассеиванию... но какая разница, раз практически все утверждения все равно раздуты до космических пропорций и смехотворны? Бодрийер, самый радикальный теоретик постмодерна и самый хорошо продаваемый сейчас культурный товар, говорит о «зловещей пустоте любого дискурса», не подозревая, по-видимому, что эта фраза лучше всего описывает его собственную бессодержательность.

Япония, может быть, и не годится еще на роль «гиперреальности», однако стоит упомянуть, что ее культура видится еще более отстраненной и постмодернистской, чем американская. По мнению Масао Миёси, «распад и крах современной субъектности, о которых писали Барт, Фуко и другие, уже давно стали вполне очевидными в Японии, где интеллектуалы постоянно жалуются на отсутствие индивидуальности». Поток чрезвычайно специализированной информации, производимый экспертами всех видов — сущность японского высокотехнологичного потребительского мировосприятия, где неопределенность смыслов и непрерывная гонка за новизной идут рука об руку. Ёсимото Такай — это, наверное, самый плодовитый культурный критик в Японии; при этом почему-то не кажется странным, что он, помимо прочего, работает манекенщиком, восхваляя добродетели и достоинства посещения магазинов.

Очень популярную книгу Ясуо Танаки «Каким-то образом кристалл» (1980) можно назвать главным японским культурным феноменом 80-х — в том смысле, что этот бессодержательный беззастенчиво потребительский роман, наводненный названиями брендов (примерно как «Американский психопат» (1990) Брета Истона Эллиса), владел умами читателей в течение десяти лет. Однако постмодерн в полном расцвете сил, который, по-видимому, представляет Япония, характеризуется в большей степени даже не поверхностностью, а цинизмом: как иначе объяснить тот факт, что наиболее резкие аналитические исследования постмодернизма, такие как «Мы живем в мета-массовую эпоху», выпускаются «Парко Корпорейшн» — самой модной в стране сетью розничной продажи и маркетинга? Сигесату Итои — ведущая медиа-звезда; у него есть своя телевизионная программа, несколько печатных изданий, он постоянно появляется на страницах журналов. Как он стал знаменитостью? А просто написал серию рекламных объявлений, соответствующих современным тенденциям (крикливых, фрагментированных и т.д.), для «Сейбу» — самой обширной и технологически прогрессивной японской сети универмагов. Там, где капитализм принимает усовершенствованные, постмодернистские формы, знание потребляется точно так же, как покупается одежда. «Смысл» устарел и неуместен; стиль и внешний вид — вот что главное.

Мы полным ходом приближаемся к унылой пустыне, которой так созвучен постмодернизм. По утверждению Фредерика Джеймсона, «ни в одной из прежних цивилизаций великие метафизические искания, фундаментальные проблемы бытия и смысла жизни не казались столь далекими и бессмысленными». Питер Слотердейк считает, что «недовольство в культуре приобрело новое качество: оно превратилось в глобальный рассеянный повсюду цинизм». Коррозия смысла, усиливаемая интенсив-

ной реификацией и фрагментацией, способствует повсеместному распространению циников. Они, в психиатрических терминах «пограничные меланхолики», теперь стали «представителями масс».

Постмодернисты, капитулируя перед перспективизмом и декадансом, не склонны рассматривать современное состояние действительности как отчуждение — это ведь старомодно; напротив, они считают его нормальным и даже приятным. Роберт Раушенберг писал: «Мне жаль людей, которые считают уродливыми такие вещи, как мыльницы, зеркала или бутылки кока-колы, потому что они постоянно находятся в окружении таких вещей, но это, вероятно, делает их несчастными». Оскорбительно не только то, что «все является культурой», культурой потребительских товаров, но и то, что постмодернизм принимает это, отказываясь от оценочных суждений и качественных выводов. Возможно, постмодернизм, сам того не зная, помогает нам, обозначая разложение и даже развращенность культуры, которая сопутствует и содействует ужасному обеднению жизни современного человека; но это единственный его «вклад».

Мы все понимаем, что нам, возможно, придется существовать в совершенно неадекватном мире до тех пор, пока и он, и мы не самоуничтожимся. «Понятно, что только от того, что люди становятся отчужденными, культура никуда не исчезнет — писал Джон Мерфи. — Однако для того, чтобы отчуждение стало нормой, нужно было придумать воистину странную общественную модель».

Ну, а пока — где наша энергия, протест, стремление построить неизуродованный мир? Барт провозгласил ницшеанский «гедонизм дискурса», Лиотар посоветовал «стать язычниками». Да какие язычники! Конечно, на самом деле их работы пусты и безвольны - абсолютно релятивизированная академическая стерильность. Постмодернизм не способен на значимую критику — он лишь обрекает нас на бесконечные скитания по торговым рядам, на путь в никуда.

# Глобализация и ее сторонники: взгляд аболициониста

*(Впервые опубликовано в журнале «Green Anarchy» #14, лето 2003)*

Рабовладельческий строй на американском Юге в эпоху своего расцвета не испытывал недостатка в защитниках. За этот странный институт вступались писатели, священники и плантаторы, считавшие, что он предписан Богом и оправдан расовым превосходством белых над черными. Аболиционистов, которые сжигали конституцию, прятали беглецов и нападали на федеральные склады оружия, повсюду считали опасными подстрекателями, место которым в тюрьме или на виселице.

Задним числом слово «рабство» ассоциируется с миром принуждения, насилия, деградации и сопротивления. Сейчас, в XXI веке, совершенно очевиден мерзкий, лживый расизм сторонников рабства века XIX-го. Однако многие ли способны так же ясно увидеть нашу сегодняшнюю форму рабства?

Во имя прогресса мировое развитие и всемирная империя погружают человечество в рабство и повсеместно уничтожают природу. Джаггернаут по имени «глобализация» поглотил почти всю оппозицию, сокрушив сопротивление с помощью безжалостной унифицирующей системы капитала и технологии. Ощущение тщетности, граничащее с нигилизмом, теперь считают неизбежной реакцией на современность: «Да ладно...» В атмосфере фатализма особенно заметно оскудение теории. Книжные полки завалены научными изданиями, призывающими сдаться и приспособиться к новой реальности. Иные энтузиасты вскочили на подножку трамвая глобализации или, чаще всего, всегда там и были. С точки зрения аболициониста, реакция большинства интеллектуалов на приближающийся планетарный кризис — апология, в бесконечном количестве версий.

Например, Патрик Брантлингер («Апокалипсис 2001, или Что будет после постистории?», 1998) предполагает, что в постисторическую эпоху мы лишились способности объяснять общественные сдвиги. Однако для тех, кто готов критически оценить фундаментальные аксиомы, причины, стоящие за глобальными изменениями, вполне очевидны. Обесценивание жизни, идущее сейчас все быстрее и быстрее — неизбежное следствие самой цивилизации, ее динамики. Одомашнивание животных и растений, начавшееся всего лишь 10 тысяч лет назад, распространилось на каждый квадратный сантиметр планеты. Результатом стало уничтожение автономии и здоровья человека и общества, а также бесконтрольное, все ускоряющееся разрушение мира природы. Моррис Берман, Джерри Мандер и другие критики описывали «разочарование» мира, подчиненного технологическому развитию. Цивилизация замещает прямой опыт опосредованным, отдаляя людей от естественных условий существования и друг от друга. В нашей жизни все больше аномии, разделения и одиночества. Аналогичный набор инструментов воздействует на наши экосистемы,

превращая их в не более чем ресурсы для разработки и подвергая всю биосферу опасности. В основе своей, в глобализации нет ничего нового. Разделение труда, урбанизация, завоевания, выселения и диаспоры были неотъемлемой частью жизни человека с самого начала цивилизации. Однако глобализация вывела процесс одомашнивания на новый уровень. Теперь мировой капитал нацелен на эксплуатацию всего живого на Земле — это определяющий признак глобализации, ранее неизвестный. Мыслители начала XX века (в том числе Теннис и Дюркгейм) отмечали, что модернизация всегда приносит фрагментацию и нестабильность. Сейчас, на, возможно, самом последнем этапе, эти явления тем более очевидны. Проект объединения посредством мирового контроля повсюду влечет разобщение: потеря корней, замыкание в себе, ощущение бессмысленности... и все это появилось совсем не внезапно. Мировой строй теперь — высокотехнологичный империализм. Новый рубеж — киберпространство. На языке вечной империи всемирные власти зовут на новое приключение, на крестовый поход — приручать и колонизовать (или реколонизовать).

«Глобальная деревня» Маршалла Маклюэна — пускай клонированная — снова в моде: всем людям предназначено быть частью глобального общества. Единого взаимозависимого макмира, питаемого стандартизированной грустью иссушающего консюмеризма. Поэтому не стоит удивляться, что среди людей, называющих себя «антиглобалистами», все больше тех, кто на самом деле является противником глобализации, кто нацелен на деглобализацию, кто понимает крайнюю необходимость в гораздо более радикальной критике и осмыслении нынешнего положения.

В «глобальной деревне», которая сдалась на милость эпидемиям, почти мгновенно приобретающим мировой размах, сейчас прямо-таки страшно. С 1980-х термин «риск» разошелся фактически по всем дискурсивным сферам и областям развитых обществ. С расширением модернизации и глобализации способность национальных государств «справляться» с рисками совершенно очевидно понизилась, а страх людей только возрос. Эта тенденция также стала причиной нарастающего разочарования в идее представительного правительства, а также усиления — пусть только на начальном уровне — антимодернистских настроений, которые в последние годы воодушевляют антиавторитарные движения. Во всех главных социальных институтах видится пустота, если не сказать враждебность. Как пишет Мануэль Кастельс («Интернет-галактика», 2002), «весь мир полон необычайной тревогой по поводу тех изменений, которые несет технология; тревогой, грозящей вылиться в широкомасштабные ответные действия».

Технологизированный мир продолжает разрастаться, обещая нам избавить нас от все менее и менее привлекательного содержания нашей обычной жизни. Коммивояжеры от технологии раздают бесконечные заманчивые обещания, надеясь на то, что никто не понимает, что именно технология несет главную ответственность за обнищание реальности; технология тем временем продолжает давать метастазы. Сетевая культура (показательное название) — первейший тому пример: нищее подобие общественной жизни, распространяемое через виртуальное пространство. Сейчас, когда личные, естественные связи между людьми с такой решительностью уничтожаются, наступает время сообщества виртуального. Формулировка Роба Шилдса («Виртуальное», 2003), от которой кровь стынет в жилах: «Отсутствие присутствует

лишь виртуально». Сетевое «сообщество» не похоже ни на какие сообщества в истории человечества; в нем нет ни настоящих людей, ни собственно общения. Человек в этом удобном нематериальном сообществе может выключить других людей одним нажатием «мыши» и «пойти» куда-нибудь в другое место. Псевдосообщество растет на руинах того, что осталось от настоящих связей. Чувства и чувствительность равно ослабевают, «ответственность» похоронена в расширяющемся постмодернистском Музее Потерянных Слов. Высохшие оппозиционеры и покорные уклонисты-фаталисты не помнят, что аболиционисты, когда-то бывшие крошечным меньшинством, не отступали и, в конечном итоге, победили.

Конечно, все это не случилось за одну ночь. Несколько лет назад рекламные ролики телефонной компании «AT&T» призывали «протянуть руку и коснуться кого-нибудь», предлагая человеческое общение и скрывая истину: именно такие технологии сыграли ключевую роль в том, чтобы лишить нас общения. На смену непосредственному опыту приходит опосредование и имитация. Цифровая информация заменяет собой подлинную близость и возможность доверия, основу взаимодействия реальных физических людей. В статье «Свои люди проявляют любопытство, а чужие — недоверие» (2002) Борис Гройс писал: «Нам приходится смириться с тем, что нельзя верить собственным глазам и ушам. Каждый, кто когда-нибудь работал на компьютере, это знает».

Точно так же, в экономике и политике глобализация тоже не новость. В «Коммунистическом манифесте» Маркс и Энгельс, основываясь на текущих показателях роста производства и потребления, предсказывали появление мирового рынка. А первой глобальной производственной системой за 300 лет до этого стала испанская империя. Маркс утверждал, что технология предлагает две противоположные возможности — высвобождения и принуждения. Но почему-то проект очеловеченной технологии оказался беспочвенным и безрезультатным; в итоге появилось лишь технологизированное человечество. Технология воплощает в себе сопутствующий ей общественный порядок и, благодаря своему планетарному триумфу, подчиняет себе главные ценности и традиции. Технология никогда не существует в вакууме и никогда не является ценностно-нейтральной. Например, некоторые так называемые критики технологии говорят о «продвижении к более высокому уровню интеграции человечества и природы». Такая «интеграция» не может не повторять интеграцию, лежащую в основе цивилизации и ее глобализации — а именно ключевые институты, которые все интегрируют в себя самих. И первая среди них — разделение труда. Растущая пассивность населения в повседневной жизни — одно из центральных явлений современности. Разделение труда разрушительно действует на фракционированную личность, крайне зависимую — вплоть до инфантильности — от технологического мира и находящуюся под все более полным фактическим контролем квалифицированных специалистов. Этот фундаментальный институт усложняет действительность, и именно он с самого начала был двигателем принуждения. Источник всякого отчуждения, «разделение труда — это убийство народа». Вероятно, никто не смог так убедительно изобразить калечащую, деформирующую и истощающую сущность разделения труда, как это сделал в XVIII веке Адам Смит. Оно было предпосылкой к возникновению одомашнивания и продолжает оставаться двигателем Мегамшины, используя терминологию Льюиса Мамфорда. Разделение

труда лежит в основе парадигматической природы современности (технологии) и ее губительных последствий.

Несмотря на то, что настроения в некоторых кругах начинают меняться, все же остается непонятным, почему теоретики так редко ставят под сомнение этот институт (равно как и одомашнивание, если на то пошло). Латентное стремление к целостности, простоте, а также к непосредственности и прямоте постоянно отвергается как тщетное и/или не относящееся к делу. Марк Тейлор («Момент сложности: возникновение сетевой культуры», 2001) пишет, что «сейчас перед нами стоит задача не отвергать или же не признавать усложненную действительность, а учиться конструктивному взаимодействию с ней». Мы должны «сопротивляться любому ностальгическому чувству», — советует Кэтрин Хейлс («Как мы стали постлюдьми», 1998), признавая при этом, что наилучшим описанием последнего времени будет «кошмар».

Но удивительнее всего даже не то, что отсутствует интерес к предпосылкам и причинам современного состояния опустошенности, а то, что приветствуются перспективы усугубления ситуации. Как можно ожидать положительного результата от чего-то, что явно и во всех сферах жизни производит ровно противоположное? Например, в постчеловеческом Хейлс видит не устрашающую киборг-программу, несущую масштабную опустошенность и дегуманизацию, а «воодушевляющую перспективу нового понимания того, что значит быть человеком», в то время как высокотехнологические «системы эволюционируют в сторону открытого будущего, которое характеризуется случайностью и непредсказуемостью».

Сейчас происходит вот что: забота о том, «что мы потеряли», полностью покорена ориентацией на «любые средства хороши/терять уже нечего». Подобная перемена свидетельствует о глубине утраты и поражения, которое нанесли нам цивилизация, патриархат, индустриализация и современность. Эти интеллектуалы настолько тотально капитулировали, что полностью лишились способности к анализу и пониманию. Пример: «Вопрос сейчас не в том, станем ли мы постлюдьми — эпоха постчеловечества уже началась» (Хейлс).

Технология как приказ забыть, как универсальный растворитель для смысла находит свой культурный голос в постмодернизме. Выраженный в контексте транснационализма, в котором более чем явно проявилась тотализирующая сущность глобализации, постмодернизм стремится к отказу от «какого бы то ни было представления о репрезентируемом и первоначальной цельности» (Мохаммед А. Бамье. «Края глобализации», 2000). Это царство беспомощности — в нем уже не осталось ни одной фундаментальной сферы, с позиции которой можно было бы думать о джаггернауте или противостоять ему. Как утверждает Скотт Лэш («Критика информации», 2002), «мы уже не можем выйти за пределы глобальных коммуникационных потоков и найти точку опоры для критики». В своей книге, которую он некорректно назвал «Критика информации», Лэш заявляет о безоговорочном отречении: «Центральная идея моей книги состоит в том, что такая критика более невозможна. Мне кажется, что сам глобальный информационный порядок уничтожил и поглотил любую возможность критической рефлексии».

В отсутствие оснований для вынесения суждений исчезает само понятие критериев. Таким образом, постмодерн становится плодородной почвой для любых

абсурдных и бессовестных заявлений. Например, И. Блудорн в своей статье «Экологическая модернизация и постэкологическая политика» (2000) попросту отмахивается от малейших намеков на экологическую катастрофу: «когда мы сможем привыкнуть и приспособиться к отсутствию универсальных нормативных стандартов, проблема экологии... просто исчезнет». Циничное приятие непрекращающегося кошмара, облеченное в форму эстетизированной иронии и подразумеваемого безразличия. Совсем дико выглядит бессвязная радость по поводу бракосочетания постмодерна и технологии, выраженного в названии книги «Приключение постмодерна: наука, технология и культурологические исследования в третьем тысячелетии» (2001). Согласно ее авторам Стивену Бесту и Дугласу Келлнеру, «приключение постмодерна только начинается, и вокруг нас развертываются десятки различных видов будущего». На словах защищать частное от обобщающих тенденций — это общее место для постмодернизма, но насмешкой над этим выглядит радостное принятие самой главной унифицирующей силы, той машины гомогенизации, которую представляет собой технология.

Эндрю Финберг рассматривает в своей книге «Трансформация технологии» (2002) всепроникающую сущность технологии, замечая, что когда левые присоединятся к восхвалению технологических достижений, в образовавшемся консенсусе не останется места для разногласий. Будучи сам левым, Финберг приходит к заключению, что «мы не можем вернуть назад то, что было потеряно реификацией, с помощью регресса к до-технологическим условиям существования, к некоему раннему единству, не имеющему никакого отношения к современному миру». Но именно это «отношение» и является проблемой. Быть связанным с «современным миром» — это как раз основание для соучастия, лишённое оснований. Постмодерн выступает в качестве реализации или исполнения всемирной технологии — логического предиката глобализации.

Если вынести базовые вещи за пределы всякой дискуссии, получившееся уклончивое нечто не будет иметь никаких освободительных результатов. Влюбленность в поверхностное, несущественное, частичное и т.д. — типичное явление. Постмодернизм объявляет себя субверсивным и дестабилизирующим, но все это проявляется лишь эстетически. Образ потребляет опыт, а мы потребляем образы — вот символ эпохи поражения. Интонация, например, работ Деррида всегда близка к траурной. Вспомните также неизменное уныние Бланшо. Постмодернизм, по словам Джеффри Хартмена («Душевные шрамы», 2002), «предполагает разочарование окончательное или же воспроизводящее само себя».

В настоящее время субъект, с одной стороны, представляется нестабильной, фрагментированной совокупностью дискурсивных позиций — или даже всего лишь побочным эффектом власти или языка, а с другой — в качестве позитивного, плюралистического набора альтернатив. Однако, отказавшись обсуждать основные направления доминанции, постмодернисты неспособны увидеть реальное, деформирующее содержание технологии и потребления. Забывчивость технологии, которая непрерывно подвергается натиску волн коммодифицированной культуры, не позволяет ей сформировать устойчивый характер. В действительности существует глубокая пропасть между господствующими глобальными силами и целостным индивидом, которому грозит уничтожение.

В настоящий момент высокотехнологичная сеть мировой системы завершает трансформацию классов в массы, размывание коллективной солидарности и автономии и изолирование личности. Как указывает Бамье, все это — предпосылки к появлению современной массовой демократии, а также главные политические признаки глобальной современности самой по себе. Однако участие в деятельности этой структуры сокращается — по мере того, как массовый, стандартизированный техномир превращает в дурную шутку идею о том, что какую-либо его часть можно изменить по его правилам. Выборы, например, повсюду понимают как бессмысленный и оскорбительный ритуал, технологизированные и коммодифицированные упражнения в манипуляции. Чувство удовлетворенности и ощущение свободы быстро исчезают, а социальная теория, в большинстве своем, лишена всякой критики. Субъект стал просто плавающим пересечением глобальных сетей; «собственное „я“ — это сложный момент», — равнодушно подводит итог Марк Тейлор.

Наряду с опасным для здоровья ожирением (вызванным по большей части быстрым распространением фастфуда и другой переработанной пищи), международным бедствием стала депрессия. Из всех следствий развития общества именно депрессия прямо свидетельствует об утрате чрезвычайно важных составляющих человеческого счастья. Но, как писал Лиотар («Сказки постмодерна», 1997), «отчаянье рассматривается как расстройство, по отношению к которому необходимо принимать меры, а не как признак невозполнимой утраты». В США депрессия занимает четвертое место среди основных причин нетрудоспособности, причем по прогнозам к 2020 году она займет уже второе место. Несмотря на то, что сейчас прослеживается реакционная тенденция придавать большое значение генетике и химическим паллиативам, возникновение депрессии гораздо сильнее связано с растущей изоляцией отдельных индивидуумов внутри развитого общества. Здесь важны показатели спада социальной и гражданской активности населения; развитие феномена депрессии и его углубление отмечено ростом аутизма, запойного пьянства и безграмотности. «Почему в эпоху так называемого триумфа Запада так много людей ощущают одиночество и заброшенность и чувствуют себя настолько паршиво?» — спрашивает философ Брюс Уилшир («Мода на нигилизм: критика аналитической философии», 2002).

Не должно теперь показаться парадоксальным то, что углубление расстройства происходит на фоне возрастания роли экспертов в управлении повседневной жизнью. Люди не доверяют институциям, и потеряли уверенность в самих себе. Элисса Гутман в своей книге «Профессия — жизнь вечеринки» (2003) пишет о наемных «мотиваторах» — профессионалах, гарантирующих успешную социализацию. Более серьезная вещь: рациональный подход проникает в нашу жизнь со все более раннего возраста. Детей в возрасте двух лет уже запросто начинают пичкать таблетками от депрессии и бессонницы.

Складывается впечатление, что бесчисленное количество постмодернизмов и фундаментализмов заменяет собой веру в будущее. Маркузе задавался вопросом: нет ли в стремлении нарциссизма к целостности и совершенству зародыша совершенно нового понимания реальности? И даже — не может ли быть так, что примирение противоречий — вопреки Гегелю — возможно только вне исторического времени?

Те «критики», что остались (например, Хомский, Деррида, Рикер и Плавмуд), призывают к созданию глобального аппарата управления и планирования — под властью

которого, надо сказать, у человека станет еще меньше права на собственный голос. Антитотально настроенный Деррида желает появления «Нового Интернационала», видимо, не имея понятия о нулевой степени «демократии» нынешних политических структур. Такая поверхностность, игнорирование и иллюзорность, конечно же, представляют собой одобрение продолжающегося процесса опустошения. Конечно, если решением проблемы может быть государственническое регулирование, оно неминуемо будет тоталитарным. И в лучшем случае частичным — так как никогда не затронет движущие силы цивилизации, такие как разделение труда или одомашнивание. Для некоторых из нас совершенно очевидно, что настоятельно необходим отход от виртуальности, глобальной властной системы, неограниченных средств информации и прочего. Разрыв с этим гибнущим миром — ради вовлеченности, личного диалога, отказа от подавления природы и нас самих. Тодд Гитлин («Неограниченные средства информации», 2002), который отвергает этот отказ, называя его только лишь «желательностью», прав в другом: «Поэтому у последовательных аболиционистов не остается другого выбора, кроме как стать радикальными и бескомпромиссными примитивистами, презирающими блага общества потребления и твердо решившими уничтожить звенья невидимой цепи, которая связывает современное производство, потребление и подразумеваемую ими технологию. Только бесстрашные примитивисты смогут создать постиндустриальную целостность».

# Антимир современности

*(Впервые опубликовано в журнале «Green Anarchy» #18, лето 2004)*

В настоящее время существует только одна цивилизация — единая глобальная машина одомашнивания. Непрекращающиеся попытки современного мира развеять чары неокультуренного мира природы и превратить его в инструмент производства привели к созданию реальности, в которой вне системы не осталось уже практически ничего. Подобные тенденции были заметны уже во времена первых городских поселений. Со времен неолита мы все больше приближались к полной денатурализации природы, кульминацией чего стало сегодняшнее всемирное чрезвычайное положение. Не вызывает сомнений, что в не-будущем нас ждет единственная бесспорная перспектива — крушение всего и вся.

Вряд ли есть необходимость говорить о том, что ни одно из притязаний современности и Просвещения (в отношении свободы, разума, личности) ни на чем не основано. Глобализация, массовость и стандартизация являются неотъемлемыми признаками современности. То, что бесконечное расширение производственных сил очевидным образом несет смерть, — последний удар по вере в прогресс. Недавно появился еще один наглядный пример — Китай, где индустриализация проводится с космической скоростью.

Со времен неолита наблюдается неуклонный рост зависимости от технологии — материальной культуры цивилизации. Как писали Хоркхаймер и Адорно, история цивилизации — это история отречения. Человек получает меньше, чем вкладывает. В этом заключается обман технокультуры и скрытая сущность одомашнивания: растущее обнищание общества, Земли и своего «я». А тем временем современные люди надеются, что раны, от которых они страдают, каким-то образом будут исцелены обещанной грядущей современностью.

Определяющий признак нынешнего мира — встроенная катастрофичность, которая сегодня проявляется каждый день. Однако кризис биосферы, вероятно, менее заметен и ощутим — по крайней мере, в странах «первого мира», — чем повседневное отчуждение, безысходность и капкан рутинной и бессмысленной системы контроля. В результате того, что глобальные системы производства и товарообмена уничтожают все местные особенности, индивидуальность и традиции, человек неуклонно теряет контроль над ходом даже самых малейших событий. Канула в небытие прежняя важность места, замещенная тем, что Пико Эйер называет «культурой аэропорта» — беспочвенной, городской и усредненной.

Современность изначально возникла из колониализма точно так же, как сама цивилизация, даже на более фундаментальном уровне, возникла из идеи доминирования. Некоторые хотели бы забыть об этом ключевом моменте завоевания — или же «превзойти» его, как это делает Энрике Дуссель, предлагая легкое псевдорешение проблемы посредством «Новой транссовременности» («Открытие двух Америк»,

1995). Похожий трюк проделывает и Скотт Лэш в своей книге «Другая современность: иная рациональность» (1999)—совершенно абсурдное название, если принять во внимание его преданность миру технокультуры. Еще одна вымученная неудача — книга «Альтернативная современность» (1995), в которой Эндрю Финберг глубокомысленно замечает, что «технология не является какой-либо специфической ценностью, которую человек выбирает или не выбирает, но лишь вызовом, побуждающим к развитию и увеличению бесконечного количества миров». Триумфальному миру технической цивилизации, «которая предстает пред нами в качестве модернизации, глобализации и капитализма», нечего бояться подобного пустого лицемерия.

Парадоксально, но факт: в большинстве новых исследований разрабатываются основы для выдвигания обвинений современному миру, но их авторы оказываются неспособными сделать выводы из того, что исследуют. Например, Дэвид Абрамс в своей книге «Обаяние чувственности» (1995) предлагает весьма критический взгляд на истоки антижизненной тотальности, но в конце приходит к абсурдному заключению. Отказываясь сделать из своей книги логический вывод (напрашивается призыв противостоять ужасающей системе техноцивилизации), Абраме делает вывод, что этот путь в пропасть, тем не менее, является «органическим» и свойственным планете. Таким образом, «рано или поздно (человечество) должно согласиться с гравитацией и вернуться в землю». Поразительно неадекватный способ завершения собственного анализа.

Ричард Стиверс изучал такие доминирующие в современном мире феномены, как одиночество, скука, психические расстройства и т.д. Результаты его работы по большей части представлены в книге «Оттенки одиночества: патологии технологического общества» (1998). Но все его исследование свелось к созерцанию — точно так же, как и его критика в «Магии технологии»: «Борьба ведется не против технологии, что было бы слишком простым пониманием проблемы, а против технологической системы, которая стала теперь нашей средой обитания».

В «Загадке здоровья» (1996) Ханс Георг Гадамер советует нам вернуть «достижения современного общества со всеми его автоматизированным, бюрократическим и технологическим аппаратом на службу фундаментальному ритму, поддерживающему правильный порядок телесной жизни». Девятью страницами ранее Гадамер отмечает, что именно этот аппарат овеществления и приводит нас к «активному отстранению от самих себя».

Списком примеров можно было бы заполнить стеллажи небольшой библиотеки, а хоррор-шоу не прекращается. Один из тысяч показателей — ошеломляющая зависимость общества от медикаментов. Работа, сон, отдых, отсутствие тревоги/депрессия, сексуальные функции, спортивные показатели — что еще мы не включили? Повышается уровень использования антидепрессантов дошкольниками. Я повторяю — дошкольниками. См. «Нью-Йорк таймс» за 2 апреля 2004 года.

Кроме лицемерной болтовни бесчисленного количества полукритических «теоретиков», однако, есть и просто тяжесть бесстыдной инерции: со всех сторон раздается множество голосов, которые убеждают нас, что современность просто неотвратима и надо прекратить критиковать ее. Очевидно, говорят нам, что нигде в мире нет спасения от модернизации, и так будет всегда. Подобный фатализм хорошо выражен

в названии книги Мишеля Дертурзоса «Что будет: как новый информационный мир изменит нашу жизнь» (1997).

Неудивительно, что у людей превалирует чувство ностальгии — страстная тоска по всему тому, чего мы лишились. Отовсюду слышатся жалобы об утрате, протест против нашей выкорчеванности, призывы вернуться домой. Но, как обычно, поборники еще большего одомашнивания продолжают говорить нам, чтобы мы оставили свои мечты и наконец-то выросли. Норман Джэкобсон («Уход от отчуждения: проблемы национального государства», 2004) предупреждает, что если ностальгия выходит за рамки искусства и легенд, то она становится опасной и представляет угрозу для государства. Этот трусливый левак призывает к «реализму», а не фантазиям: «Учиться жить бок о бок с отчуждением — это политический эквивалент того, чтобы жить, не прячась, как испуганный ребенок, под спасительное одеяло».

Цивилизацию, как ее видел Фрейд, необходимо защищать от индивидуума, и все ее институции — часть этой защиты.

Но как же нам выбраться отсюда, сойти с этого корабля смерти? Одна лишь ностальгия вряд ли подходит в качестве плана освобождения. Главное препятствие для того, чтобы сделать первый шаг, так же очевидно, как и серьезно. Если во главе угла стоит понимание, то очевидно, что нельзя одновременно принимать тотальность и разрабатывать правильную критику и качественно иной взгляд на эту тотальность. Из этой фундаментальной непоследовательности и происходит вопиющая нелогичность некоторых процитированных выше работ.

Я возвращаюсь к замечательной аллегории Вальтера Беньямина на смысл современности: «Его лицо обращено к прошлому. В то время как мы представляем себе цепь событий, он видит одну единственную катастрофу, которая продолжает громоздить руины на руины, свирепствуя подле его ног. Ангел хочет остаться, воскресить мертвых и восстановить то, что было разрушено. Но шторм движется со стороны Рая; он так сильно треплет его крылья, что ангел не может сложить их. Шторм непреодолимо толкает его в будущее, к которому он повернут спиной, а гора обломков возле него растет к небу. Этот шторм мы называем прогрессом» (1940).

Были времена, когда гроза не бушевала, когда природа не выступала в роли противника, которого необходимо пленить и усмирить до состояния суррогата и абсолютно бесплодия. Но мы, подталкиваемые в спину крепнущим ветром прогресса, двигались все быстрее к еще большему разочарованию, обнищавшая тотальность которого подвергает опасности и нашу жизнь, и наше здоровье. Системная сложность фрагментирует, колонизирует и обесценивает нашу повседневную жизнь. Ее двигатель — разделение труда — нивелирует человечность в самом ее основании, калеча и усмиряя нас. Эта специализация, лишаящая навыков, но создающая иллюзию компетентности, является ключевым фактором, который позволяет утвердить одомашнивание.

Эрнест Геллнер в своей книге «Меч, плуг и книга» (1989) отмечал, что до одомашнивания «не существовало даже возможности усиления и усложнения разделения труда и социальной дифференциации». Конечно же, помимо этого нам навязывается вывод, что «регресс» цивилизации обойдется человечеству весьма дорого: в доказательство автор приводит пугающие сценарии развития, которых напоминают имеющиеся порождения современного мира.

Люди начали выдвигать претензии к современности. Перед ее растрескивающимся фасадом уже бродит призрак. В 1980-х Юрген Хабермас опасался, что «идеи анти-модерна с примесью премодерна» уже достигли определенного распространения. Огромная волна подобных размышлений сейчас кажется уже неотвратимой: она начинает находить отклик в популярных фильмах, романах, музыке, журналах, ТВ-шоу и т.д.

Кроме того, печально, но факт: накопленное чувство утраты вызвало повсеместную потерю оптимизма и надежды. А отказ от свержения тотальности венчает этот самоубийственный пессимизм и еще сильнее его замораживает. Первым шагом к освобождению может стать только видение, существующей реальностью никак не определяемое. Мы не можем позволить себе продолжать оперировать терминами врага. (Такая позиция может показаться радикальной. Аболиционизм XIX века тоже казался радикальным, когда его сторонники заявляли, что приемлемым может считаться только полная отмена рабства, а любые реформы на самом деле — за рабство.)

Маркс понимал современное общество как состояние «перманентной революции» — видоизменяющейся и бесконечной. Постмодерн несет в себе то же самое в большей степени; ускоряющиеся перемены делают все человеческое (например, наши близкие взаимоотношения) хрупким и разрушают его. Постмодернистские мыслители подняли в разряд добродетелей сам факт и скорость этих изменений, торжественно объявив невозможность оценки универсальным состоянием. Все находится в постоянном движении и контекстно независимо. Любой образ или точка зрения эфемерны и так же правомерны, как и любые другие. Подобный взгляд — это постмодернистская тотальность, позиция, с которой постмодернисты отрицают любые другие взгляды. Исторические истоки постмодернизма неизвестны ему самому по причине основополагающего отвращения к общим представлениям и тотальности. Не имея понятия о центральной идее Качински («Индустриальное общество и его будущее», 1996), которая заключалась в том, что современное технологическое общество постепенно избавляется от содержания и свободы, постмодернисты сходным образом оставили без внимания, что Макс Вебер написал то же самое почти за сто лет до Качински. Или же то, что развитие общества, описанное таким образом — это историческая причина того, что постмодернисты анализируют так абстрактно, как будто это что-то новое, что только они способны (частично) понять.

Антитотальная позиция этих запутавшихся мошенников, отгородившихся от любого понимания логики системы в целом бесчисленным количеством областей, запретных для мысли, выглядит смехотворной на фоне реальности, которая стала тотализированной и глобальной, как никогда. Капитуляция постмодернистов — точное отражение беспомощности, заполнившего культуру. В постмодернистском отказе от сопротивления этическое безразличие и эстетическая самовлюбленность идут рука об руку с моральным параличом. Неудивительно, что Зияуддин Сардан, представитель неевропейской философской мысли («Постмодернизм и другие», 1998) делает вывод о том, что постмодернизм «сохраняет, а на самом деле и укрепляет, все классические и современные структуры подавления и доминирования».

Возможно, этой культурной моде, господствующей в данный момент, недолго осталось жить. Она, в конце концов, представляет собой лишь новейший розничный

товар на рынке репрезентации. В силу самой своей природы символическая культура порождает отстранение и посредничество, которые, как утверждает, являются неминуемым бременем человеческого существования. Собственное «я» всегда было всего лишь уловкой языка, как утверждает Альтюссер. А Деррида сообщает нам, что мы приговорены быть не более чем модусами, через которые язык проходит совершенно независимо.

В качестве продукта империализма символического выступает грустная и банальная мысль о том, что воплощение в человеке не играет существенной роли в работе разума и рассудка. Напротив, необходимо исключить саму возможность того, что когда-то положение вещей было иным. Постмодернизм решительно запрещает тему истоков, идею, что мы не всегда выступали объектом овеществления и предопределения со стороны символической культуры. Самое последнее достижение репрезентации — компьютерное моделирование; его бестелесные иллюзии власти абсолютно точно отображают самую суть современности.

Постмодернисты отказываются принимать неприкрытую действительность с ее четкими первопричинами и присущей ей динамикой. «Шторм» прогресса неистово распространяется повсюду. Бесконечные эстетико-текстуальные увертки — в конечном счете, откровенная трусость. По этому поводу Томас Ламарр предлагает нам типично постмодернистскую апологию: «Современность представляет собой процесс разрушения и переписывания; альтернативные типы современности влекут за собой раскрытие несоответствия в западной современности, в самом процессе ее повторения или же переписывания. Кажется, что сама современность представляет собой деконструкцию» («Столкновения типов современности», 2004).

Только не представляет она собой деконструкцию — как будто это надо объяснять. Увы, деконструкция и детотализация не имеют ничего общего между собой. Деконструкция играет свою роль в сохранении всей этой системы, которая представляет собой истинную катастрофу — фактическую и продолжающуюся.

Эпоха виртуальной коммуникации соответствует постмодернистскому отказу, эпохе истощенной символической культуры. Ослабленная и удешевленная связность находит свою аналогию в фетишизации трансформированного и обесценившегося текстуального «значения». Деконструкция, будучи поглощенной средой, превратившейся в один огромный агрегат символов, приветствует эту несвободу и выдвигает ее в качестве единственно возможного условия существования. Однако девальвация символического, включая безграмотность и цинизм по отношению к нарративу в целом, может привести к недоверию ко всему цивилизационному проекту. Несостоятельность цивилизации на базисном уровне становится так же очевидна, как и ее смертоносное и растущее влияние на человеческую личность, общество и окружающую среду. «Если тексты будут все так же пусты, предложениям останется место только в музеях», — предсказывал Жорж Батай. Согласно Деррида и другим мыслителям, язык и символическое являются условиями существования знания. Однако в то же самое время мы видим, как понимание становится все более узким. Кажущееся противоречие между всепоглощающим ростом репрезентации и падающим количеством смысла становится причиной того, что первое теряет неприступность — оно подвергается сначала сомнению, а затем и опровержению.

Гуссерль попытался предложить новый подход к смыслу, основываясь на признании опыта/явлений в том качестве, в котором они доходят до нас — прежде чем подвергнутся репрезентации со стороны логики символизма. Ничего удивительного в том, что эта попытка стала главной мишенью для постмодернистов, которые осознавали необходимость искоренить такую точки зрения. Жан-Люк Нанси весьма лаконично выразил свое несогласие с Гуссерлем: «У нас нет никаких представлений, никаких воспоминаний и понятий о мире, который хранит человека (sic!) у себя за пазухой» («Рождение к наличию», 1993). Как же отчаянно те, кто идет на соглашение с кошмаром современного мира, отрицают тот факт, что целых два миллиона лет, до цивилизации сама наша Земля была тем самым домом, который не отказывался от нас и действительно хранил человечество у себя за пазухой!

Измученные информационной болезнью и временной лихорадкой, мы должны взорвать исторический континуум, как предложил Беньямин в своей последней и самой лучшей работе. Пустое, однородное и унифицированное время должно уступить свое место самобытности бессменного настоящего. Исторический прогресс соткан из времени, которое постепенно превратилось в чудовище материализации, измеряющее наше существование и определяющее его. «Время» не-одомашненности, не-времени наполнит каждую секунду нашей жизни пониманием, чувством, мудростью и возвращенным очарованием. Восстановить истинную протяженность вещей можно лишь тогда, когда будет изгнано время и все остальные символические посредники. Деррида, лютей враг подобного хода событий, обосновывает свою позицию разломом природы и якобы извечностью символической культуры: историческое не может закончиться, потому что не может прекратиться развитие символизации. Это аутодафе — присяга бороться против присутствия, подлинности и всего непосредственного, воплощенного, исключительного, уникального и свободного. Западная символического — это всего лишь текущая ситуация, а не вечный приговор.

По Хайдеггеру, язык говорит. Но было ли так всегда? Наш мир переполнен образами и имитациями, и это следствие выбора, который может показаться необратимым. За несколько тысяч лет человек уничтожил сообщество и создал руины. Руины под названием «культура». Те узы близости, которые связывали людей с землей и друг с другом (вне пределов одомашнивания, городов, войны и т.д.), были нарушены, но разве нельзя их восстановить?

Под знаменем унитарной цивилизации на все необычное и живое полным ходом идет атака, возможно, фатальная и очевидная всем. В действительности глобализация только ускорила те процессы, которые начались еще до модерна. Против методичного, систематизированного единообразия и колонизации жизни, приведенных в движение решением начать контролировать и укрощать природу, теперь выступают люди, которые видят их сущность и видят тот конец, к которому они приведут — если их не победить. Выбор, стоявший в самом начале истории, остался прежним: присутствие или репрезентация.

Гадамер считал, что, по сути, медицина — это восстановление принадлежащего природе, а исцеление — избавление от всего того, что противостоит чудесной способности жизни к возрождению. Я думаю, что это весьма схоже с духом анархии. Уберите все, что стоит на нашем пути, и мы найдем край нашей мечты — он уже ждет нас.

# Словарь нигилиста

## 1. Приятнизм

*При-ят-низм, м.* Стремление, более или менее внушенное обществом, в первую очередь обращать внимание на то, дружелюбно ли настроены другие люди по отношению к нам; тирания внешнего приличия, которая не позволяет человеку думать и действовать независимо; способ общения, основанный на вышеуказанном отсутствии критической оценки и самостоятельности.

Все мы предпочитаем общаться с людьми дружелюбными, искренними, милыми — приятными. Но в изнищавшем мире, охваченном реальным, всепроникающим кризисом, который заставляет нас подвергать радикальной переоценке все существующие явления, приятное может оказаться притворным.

Лицо принуждения часто бывает улыбчивым, культурным. На ум приходит Освенцим, управляемый любителями Гете и Моцарта. Точно так же люди, сделавшие ядерную бомбу, совсем не были похожи на монстров — это были приятные либеральные интеллектуалы. То же самое и в отношении тех, кто компьютеризирует жизнь, и тех, кто каким-либо другим способом поддерживает этот гнилостный режим. А его главная опора — именно любезный деловой человек (неважно — владелец бизнеса или наемный клерк), скрывающий за своей улыбкой истинный кошмар жестокого существования от-работы-до-магазина.

Случаи приятнизма можно встретить среди пацифистов, которые, благодаря своей этике любезности, оказываются — раз за разом, снова и снова — в дурацком, ритуально-безвыигрышном положении; также среди активистов движения «Земля прежде всего!», которые не осмеливаются бросить вызов совершенно позорной идеологии, лежащей в основе «их» организации; и в «Пятом Сословии», чья в высшей степени позитивная работа сейчас оказалась под угрозой срыва из-за либеральных настроений.

Все движения «с одной идеей», от экологизма до феминизма, и вся их воинственность — это всего лишь способ избежать необходимости качественного разрыва с чем-то более глобальным, чем просто эксцессы системы.

Приятное выступает в качестве идеального врага тактического и аналитического мышления: будь покладистым, не допускай, чтобы твои радикальные идеи откладывали отпечаток на поведении. Смирись с предписанными методами и теми рамками, в которых держит нас ежедневный гнет. Укоренившееся чувство почтения, натренированная восприимчивость к призыву «играть по правилам» — по правилам властей — вот настоящая «пятая колонна», та, что внутри.

В контексте искаленной социальной жизни, требующей как минимум коренного преобразования для восстановления здоровья, приятнизм становится все более и более инфантильным, конформистским и опасным. Он не дарит нам радость, но

затягивает в еще большую рутину и изоляцию. Счастье аутентичности может существовать только вопреки обществу. Приятнизм держит всех нас на своих местах, беспорядочно воспроизводя все то, к чему мы предположительно питаем отвращение. Давайте перестанем быть приятными по отношению ко всему этому кошмару и всем тем, кто держит нас в нем.

## 2. Технология

*Тех-но-ло-ги-я*, ж. Согласно словарю Уэбстера: промышленная или прикладная наука. В действительности: сочетание разделения труда, производства, индустриализма и его влияния на нас и природу. Технология — это совокупность посредников между нами и естественной средой, а также совокупность тех разделителей, которые изолируют нас друг от друга. Монотонная работа и яд, необходимый для производства и воспроизводства фазы гиперотчуждения, в которой мы влачим свое жалкое существование. Это форма и плоть принуждения на любой данной ступени иерархии и стадии коммодификации.

Те, кто продолжают утверждать, что технология «нейтральна», что она является «всего лишь орудием», еще не поняли, что, собственно, происходит. За последние десятилетия Юнгер, Адорно, Хоркхаймер, Эллул и некоторые другие — не говоря уже об ужасающих, очевидных свидетельствах со стороны самой технологии, собирающей свою жатву и в глобальном, и в частном масштабе — привели нас к более глубокому пониманию данного вопроса. 35 лет назад уважаемый философ Ясперс писал: «Технология — это только лишь средство, которое по сути своей не является ни хорошим, ни плохим. Все зависит от того, для чего человек ее использует, для достижения каких целей она ему необходима, в какие условия он ее помещает». Подобная поверхностная вера в специализацию и технический прогресс выглядит чем дальше, тем все более нелепо.

Бесконечно ближе к истине оказался Маркузе, предположивший в 1964 году, что «сама концепция технического разума является, скорее всего, идеологической. Не только применение технологии, но и сама технология представляет собой принуждение... методичный, научный, преднамеренный и расчетливый контроль». Сегодня мы ощущаем этот контроль как неуклонное ослабление наших связей с живой средой, а также как опустошенность информационной эпохи, истощенной компьютеризацией п.отравленной мертвым, одомашнивающим империализмом «хай-тековского» подхода. Никогда раньше люди не были настолько инфантильны, настолько зависимы от машин практически во всем. Под влиянием технологии Земля с огромной скоростью приближается к своей гибели, а наши души тем временем сжимаются и сдавливаются под ее всепроникающим гнетом. Только уничтожив огромное разделение труда, лежащее в основе технологического прогресса, мы сможем вернуть чувство целостности и свободы. Это и есть проект освобождения, во всей его полноте.

Естественно, в популярной литературе критическое понимание того, чем на самом деле является технология, пока что никак не отражено. Некоторые работы полностью одобряют направление, в котором мы движемся, например, «Машины, которые мыслят» Маккордака, «Живые компьютеры?» Саймонсов — вот лишь две книги из

числа наиболее ужасающих. В других книгах, даже самых недавних, мы встречаем суждения, которые, по всей видимости, бросают вызов технологической пропаганде, но терпят сокрушительное поражение, когда дело доходит до выводов. Под редакцией Мерфи, Микунаса и Пилотта вышла книга «Оборотная сторона Хай-Тека: технология и деформация человеческой эмоциональности», беспощадность названия которой полностью стерта концовкой — где сказано, что технология станет человеческой, как только мы поменяем свое отношение к ней. Такая же ситуация с «Высокой ценой Хай-Тека» Сигеля и Маркоффа — после нескольких глав, детально описывающих различные уровни технологического истощения, мы снова узнаем, что это всего лишь вопрос отношения: «Наше общество должно осознать всю мощь высоких технологий, и тем самым позволить превратить их в средство для повышения уровня комфорта человека, его свободы и покоя». Подобную трусость и/или неискренность только отчасти можно объяснить тем, что крупные издательские корпорации не желают пропагандировать фундаментально радикальные идеи.

Вышеописанная тактика побега в идеализм не нова. Мартин Хайдеггер, которого некоторые считают наиболее оригинальным и глубоким мыслителем XX столетия, видел, как индивид превращается в не более чем сырье для безграничной экспансии промышленной технологии. Трудно поверить, но как решение проблемы Хайдеггер предложил увидеть главную «точку соприкосновения глобальной технологии и современного человечества» в нацистском движении. К сожалению, за риторикой национал-социализма скрывалось лишь усовершенствование технических приемов, вплоть до геноцида как способа промышленного производства. Для нацистов, а также для поверивших им вопрос был — снова — в том, как воспринимать технологию «в идеале», не такой, какая она есть на самом деле. В 1940 году главный инспектор дорожных сетей Германии сказал: «Цемент и камень — вещи материальные. Человек одухотворяет их и придает им форму. Национал-социалистические технологии вкладывают идеальное содержание во все достижения материального мира».

Эксцентричный пример Хайдеггера должен напомнить, что все благие намерения могут привести совсем не туда — если не решиться рассмотреть технологию и ее системную сущность как часть практической социальной действительности. Хайдеггер испугался политических последствий критического взгляда на технологию; в результате его аполитические теории, хотел он того или нет, стали частью самого чудовищного порождения современности.

Активисты движения «Земля прежде всего!» выдвигают природу на первое место, ставят ее превыше всякой мелкой «политики». Но вполне может быть, что за самодовольной маскулинностью Дейва Формена (и теоретиками «глубинной экологии», предостерегающими от радикализма) стоит та же самая хайдеггеровская нерешительность — и последствия вполне могут оказаться весьма схожими.

### 3. Культура

*Культура*, ж. Обычно истолковывается как совокупность обычаев, идей, искусств, моделей поведения и т.д. определенного общества. Часто как синоним употребляют слово «цивилизация», напоминая о том, что культивация — то есть одомашнивание

— также входит в объем смыслового значения слова. Ситуационисты в 1960 году говорили: «Культуру можно определить как сочетание способов, посредством которых общество думает о себе и являет себе самое себя». Барт подошел еще ближе к истине, отметив, что культура — это «механизм демонстрации желания. Желание, всегда желание, но никогда — понимание».

Кажется, когда-то культура пользовалась большим уважением; это было что-то, чему надо соответствовать. Но сейчас заботит не то, почему мы оказались недостойны культуры — важно, почему это она нас подвела. Совершенно определенно что-то мешают нам, не отвечает нашим желаниям; и это все очевиднее по мере того, как умирает природа — и вокруг, и внутри нас. Культура, противоположность природе, становится противоречивой, угрюмой, выцветшей; мы задыхаемся в сужающемся воздушном пространстве символической деятельности. Высокая культура или же низкая, дворец или же амбар — все это одна и та же тюрьма сознания; символическое есть репрессивное.

Культура неотделима от возникновения и развития отчуждения, она всегда существует только как компенсация, подмена настоящего его видимым воплощением. Культура воплощает в себе разрыв между целостностью и частями целого, превращающимися в принуждение. Время, язык, число, искусство — все это навязано культурой и давит нас, получив собственную, независимую от нас жизнь.

Газеты и журналы переполнены стенаниями по поводу масштабов культурной неграмотности и исторической амнезии — два состояния, которые подчеркивают общее нездоровье общества. В современную эпоху постмодерна настроения моды колеблются в диапазоне от пустого до зловещего, а в это же время уровень самоубийств, употребления тяжелых наркотиков и эмоциональных расстройств продолжает расти. Около года назад я ехал из Беркли в Орегон вместе со студенткой последнего курса университета и по пути, после того, как мы поговорили, в частности о 60-х годах, я попросил ее описать собственное поколение. Типичными элементами описания оказались секс без любви, растущее употребление героина и «чувство безысходности, скрытое под маской потребительства».

А тем временем продолжается массированное отрицание. В недавнем сборнике эссе о культуре Д.Д. Энрайт глубокомысленно учит, что «чем чаще личное бедствие и недовольство предаются огласке, тем сильнее все эти проблемы сжимают петлю вокруг нас». С тех пор, как для того, чтобы спастись от тоски, впервые начали применять формы и выразительные средства культуры в рамках символического подхода к аутентичности, ситуация никогда еще не была столь очевидно безвыходной. Еще одна работа, в которой очевидно полное непонимание фундаментальной пустоты культуры — это книга Роберта Харбисона «Намеренная регрессия»: «Невероятно странно, каким именно образом практически во всех сферах мысли возникло такое воодушевление в отношении примитивизма, а также вера в то, что спасения можно достигнуть, забыв выученное».

Естественно, опустошение очевидно всем. Везде, от постмодернистской мешанины выдохшегося искусства до постструктуралистских технократов вроде Ли-отара, который в базах данных находит «Энциклопедию завтрашнего дня...», „природную среду“ человека постмодерна» — включая такие абсолютно беспомощные формы «оппозиции», как «микрופолитика» и «шизополитика», — мы не видим почти ничего,

кроме очевидных симптомов общего распада и безысходности. Петер Слотердейк («Критика циничного разума») указывает на то, что цинизм является кардинальным, всепроникающим мировоззрением, и это самое лучшее, что стратегия отрицания может нам предложить на данный момент.

Однако миф о культуре будет жить до тех пор, пока наше обнищание не вынудит нас увидеть и оспорить его, а цинизм будет оставаться среди нас, пока мы позволяем культуре занимать место непосредственного существования.

## 4. Дикий

*Ди-кий, о-ди-чав-ший, прил.* Неприрученный или находящийся в природном состоянии как, например, животные или же растения, находящиеся в свободном состоянии; возвратившийся из одомашненного состояния в дикое.

Мы живем в мире отсутствия, в котором подлинная жизнь методично выхолащивается унижительной работой, бессмысленным циклическим потреблением и опосредованным вакуумом зависимости от высоких технологий. Сегодня уже не только стереотипный трудоголик-яппи пытается обмануть отчаянье, уйдя в работу, и предпочитает не задумываться о своей судьбе — не менее бесплодной, чем судьба планеты и (одомашненной) личности в целом. И все равно, прямо перед глазами — разорение природы и разорение нашей собственной сущности, невероятная, чудовищная бессмысленность и фальшь, горы лжи. Подавляющее большинство людей в любом случае обречено на отравляющую рутину, и нищета — в смысле скорее абсолютном, чем сугубо финансовый — делает всемирную Мертвую Зону все более безжизненной. Компьютеризация делает человека «сильнее»? Да нет, инфантильнее. Информационная эпоха характеризуется большими возможностями для общения? Нет; ведь чтобы общаться, нужно иметь что сообщить. Мы живем во времена беспрецедентного уважения к личности? Перевод: системе рабства-по-найму, для того, чтобы временно побороть продолжающееся критическое падение производительности труда, понадобилось научить работающих самоуправлению на рабочем месте, а маркетинговые исследования, чтобы максимизировать потребление, должны всегда быть нацелены на все «стили жизни».

В обществе, поставленном с ног на голову, решение проблемы массового, порожденного отчуждением употребления наркотиков — масс-медийная бомбардировка (с такими же жалкими результатами, как сотни миллионов долларов, без толку потраченные на борьбу с неявкой на выборы). В это время телевидение — голос и душа современного мира — занято бесплодными мечтаниями о том, чтобы остановить рост безграмотности и сохранить то, что осталось от эмоционального здоровья при помощи пропагандистских роликов, длящихся тридцать и менее секунд. В условиях индустриализированной культуры, подверженной необратимой депрессии, изоляции и цинизму, первой умрет душа, затем последует смерть планеты. Если только мы не уничтожим этот гнилостный режим, все его категории и движущие силы.

Между тем колонна частных (а, следовательно, ложных) оппозиционных идей марширует в привычном ритме. «Зеленые» и им подобные пытаются продлить жизнь мошенничеству, известному как «электорализм» — вранью о том, что один человек

может быть представителем другого. Вместо того, чтобы заниматься реальными вещами, эти люди просто хотят создать еще одну уютную протестную нишу. «Движение» в защиту мира каждым своим (неизменно жалким) действием показывает, что оно лучший друг властей, собственности и пассивности. Вот только один пример: в мае 1989 года по случаю двадцатой годовщины боев в Народном парке Беркли тысяча человек подняла замечательный мятеж, в результате которого было ограблено 28 бизнесменов и побито 15 копов, а Джулия Телли, спикер нытиков за мир, заявила: «Подобным бунтам не место в движении сторонников мира». Это напоминает фатально заблуждавшихся студентов на площади Тяньаньмынь, которые, когда уже началась резня 3 июня, убеждали рабочих не воевать с правительственными войсками. На самом деле, это общий факт: университеты — первейший источник того медленного удушения, которое зовут реформами, отказа от качественного разрыва с деградацией. Движение «Земля прежде всего!» признает, что одомашнивание является фундаментальной проблемой (например, что агрикультура вредна по своей природе), но многие их приверженцы не могут осознать то, что и наш вид тоже мог бы стать диким. Радикальные экологи понимают, что превращение национальных парков в лесофермы — это всего лишь часть глобального проекта, который нацелен и на них самих. Однако им следовало бы искать дикость повсюду, не только в обособленных заповедниках.

Фрейд понимал, что цивилизация не может существовать без насильственного отречения от инстинктов, без фундаментального принуждения. Но поскольку массы в большинстве своем «ленивы и неумны», то, считал он, цивилизация оправдана. Такого рода рецепты основываются на идее о том, что до-цивилизованная жизнь была полна жестокости и лишений.

Однако, чудесным образом, за последние двадцать лет это мнение изменилось на прямо противоположное. Другими словами, до возникновения агрикультуры человек жил в состоянии благодати, покоя и общности с природой, о которых сегодня мы можем только догадываться.

Всплывающая перед глазами перспектива аутентичности — это ни что иное, как полный распад цивилизационного здания репрессии, которую Фрейд, кстати, описывал как «нечто навязанное большинству меньшинством, которое понимало, каким образом достичь рычагов власти и принуждения». Мы можем или дальше пассивно идти по пути абсолютного одомашнивания и разрушения или же повернуть к радостным потрясениям, страстному и дикому принятию необузданности и жизни, танцам на обломках часов, компьютеров и того, что называется работой, а на самом деле представляет собой коллапс воображения и воли. Можем ли мы оправдать собственную жизнь чем-либо меньшим, чем подобная политика ярости и мечты?

## 5. Разделение труда

*Раз-де-ле-ни-е тру-да.* 1. Распределение на отдельные, обособленные задания с целью достижения максимальной эффективности, приводящее к механической работе; базовая составная часть производства. 2. Сокращение или расщепление человеческой деятельности на отдельные фрагменты тяжелого труда, что на практике

создает отчуждение; первичная специализация, которая создает предпосылки к возникновению и развитию цивилизации.

Относительная целостность до-цивилизованного существования — это прежде всего отсутствие сужающего, ограничивающего разделения человеческой деятельности на дифференцированные функции и обязанности. Основа сокращения нашего непосредственного опыта и беспомощности перед лицом засилья экспертов, которое сегодня так остро ощутимо, — разделение труда. Вряд ли случайно, что ключевые идеологи цивилизации так яростно его восхваляли. Например, в «Республике» Платона нас учат, что источник государства — «естественное» человеческое неравенство, воплощаемое в разделении труда. Дюркгейм приветствовал фракционированный, неравноправный мир, поскольку различил, что краеугольный камень «общественной солидарности», ее главная моральная ценность это — ну, вы поняли что. Еще до него, согласно Францу Боркенау, именно заметно возросшее в районе 1600 года разделение труда привело к появлению такой абстрактной категории, как работа — которая, в свою очередь, лежит в основе всего современного картезианского представления о том, что наше телесное существование это всего лишь объект для нашего (абстрактного) сознания.

В первом предложении «Богатства наций» (1776) Адам Смит предвосхитил самую суть индустриализма, определив, что разделение труда влечет качественное увеличение производительности. Двадцать лет спустя Шиллер осознал, что разделение труда порождает общество, члены которого не способны развивать собственные человеческие качества. Маркс видел обе стороны медали: «в результате разделения труда» рабочий «нивелируется до статуса механизма». Но решающим для Маркса было его благоговение перед целостностью производства, которую он считал необходимой для освобождения человека, а обнищание человечества, происходящее параллельно с процессом развития капитала, он считал необходимым злом.

Марксизм не может избавиться от определяющего влияния этого выбора в пользу разделения труда. Основные его представители, без сомнения, разделяют его, что отражается в их трудах. Например, Лукач предпочитает разделение труда не замечать, и в своем анализе проблемы пролетарского сознания рассматривает исключительно «овеществляющее воздействие доминирующей формы товара». Е.П. Томпсон понимал, что с возникновением фабричной системы «структура личности мятежного доиндустриального труженика или ремесленника была насильственным образом преобразована, и появился покорный работающий индивид». Однако и Томпсон уделил поразительно мало внимания разделению труда — тому главному механизму, с помощью которого было осуществлено данное преобразование. Маркузе попытался представить себе «цивилизацию без подавления», по ходу дела обильно продемонстрировав несовместимость двух частей формулы. Склонившись перед «естественностью», присущей разделению труда, он пришел к выводу, что от него зависит «разумное применение власти» и «достижение целостности», хотя буквально через несколько страниц (в «Эросе и цивилизации») он допускает, что человеческий «труд становится тем более отчужденным, чем более специализированным становится разделение труда».

Эллул понимал, что «острый нож специализации подобно бритве врезается в живую плоть», что разделение труда заставляет не замечать «ограниченное про-

странство», отрезающее человека от других людей, а также и от природы. Хоркхаймер похожим образом подвел итог размышлений о проблеме истощения: «Таким образом, несмотря на всю свою активность, люди становятся более пассивными; несмотря на всю свою власть над природой, они становятся более беспомощными по отношению к обществу и самим себе». Фуко, в том же ключе, подчеркивал, что производительность — основополагающее насилие современности.

Однако сегодняшняя марксистская доктрина все еще остается в ловушке необходимости, в конечном итоге, принять разделение труда, поскольку оно необходимо для технологического прогресса. Брейвермен в своей во многих отношениях превосходной книге «Труд и монополичный капитал» исследует вопрос деградации работы, но рассматривает его в основном как проблему утери «воли и желания вырвать контроль над производством из рук капиталистов». А работа «Психологические последствия естественного и отчужденного труда» Швабба посвящена прекращению какого-либо принуждения в производстве, и в ней разрабатывается стратегия самоуправления производством. Причина, по которой Швабб игнорирует разделение труда, очевидна: оно внутренне присуще производству, а он не понимает, что говорить об освобождении и производстве одновременно — это абсурд.

Конечной целью разделения труда всегда была принудительная работа сменной шестеренки в высшей степени автономном, невосприимчивом к желаниям устройстве. Варварство современности — это по-прежнему рабская зависимость от технологии, то есть от разделения труда. «Процесс специализации, — писал Гидеон, — идет без передышки», и сегодня, как никогда, мы видим и чувствуем тот бесплодный, десексуализированный мир, в который он нас завел. Робинсон Джефферс пришел к следующему заключению: «Не думаю, что индустриальная цивилизация стоит извращения человеческой природы, а также того убожества и потери контакта с Землей, которые она влечет за собой».

Между тем, чтобы удерживать нас под ярмом разделения труда, необходимо поддерживать миф о «нейтральности» и «неизбежности» технологического развития. Те, кто критикует принуждение, но при этом защищают его главный принцип, делают наш плен вечным. Взять, к примеру, Гваттари, этого радикального постструктуралиста, который считал, что мечтать и желать можно «даже в обществе с высокоразвитой промышленностью, высокоразвитой средствами массовой информации и т.д.». Наш прогрессивный французский противник отчуждения насмехается над наивными людьми, которые осознают «сущностную мерзость индустриальных обществ», хотя и предлагает «тщательно проанализировать позицию специалистов». Не само существование специалистов, конечно же, а только их «позицию».

На вопрос «Которую часть разделения труда нам следует отбросить?», я думаю, ответ такой: «А которую часть целостности нас самих и нашей планеты мы хотим?»

## 6. Прогресс

*Прог-ресс*, м. 1. [устар.] Официальная поездка, например, правителя по стране. 2. Историческое развитие в значении совершенствования или улучшения. 3. Ход истории и цивилизации, наподобие фильма ужасов или погони за смертью.

Возможно, ни одна из идей западной цивилизации не была так важна, как идея прогресса. Но так же верно, что, как сказал Роберт Нисбет, «сейчас, в конце XX века, все указывает на то, что вера западного человека в прогресс быстро приходит в упадок на всех уровнях и во всех областях».

В антиавторитарной среде идея прогресса также переживает не лучшие времена. Когда-то идиоты-синдикалисты, так же как и их ближайшие родственники-марксисты, могли более или менее успешно разглагольствовать о том, как маргинальны и ничтожны те, кто не интересуется упорядочиванием собственного отчуждения путем создания союзов, советов и т.п. Вместо прежнего уважения к производительности и производству (столпы прогресса), сейчас к фабрикам все чаще примеряют методики, предложенные луддитами, а понятие антиработы стало кардинальным отправным пунктом радикального диалога. Мы даже видим, как стареющие львы пытаются изменить свою точку зрения: «Индустриальные рабочие мира», смущенные первым словом в собственном названии, возможно, дойдут и до отрицания второго слова (но, конечно же, уже не как организация).

Очевидно, что экологический кризис является первейшим фактором дискредитации прогресса, но то, каким образом прогресс так долго для столь многих оставался объектом веры, по-прежнему удивляет. Ведь что означает прогресс, в конце концов?

Обещанное прогрессом начало воплощаться — по многим направлениям — с самого начала истории. С появлением агрикультуры и цивилизации началось, к примеру, последовательное уничтожение природы. Обширные районы на Ближнем Востоке, в Африке и Греции весьма скоро превратились в необитаемые пустоши.

Что касается насилия, то превращение преимущественно мирных и равноправных собирателей-охотников в жестоких цивилизованных земледельцев произошло чрезвычайно быстро. «Складывается такое впечатление, что месть, междоусобицы, мятежи, войны и сражения возникли в среде одомашненных народов и являлись типичными для них», — писал Питер Уилсон. И насилие, естественно, тоже прогрессировало — мы имеем теперь все: от государственного оружия массового уничтожения до распространившихся в последнее время немотивированных убийств и серийных маньяков.

Болезнь сама по себе — почти целиком следствие цивилизованной жизни; все известные болезни, связанные с вырождением — это часть платы за историческое развитие. Движение от полноты и чувственности доисторической жизни к современному состоянию эндемического нездоровья и массового психического страдания — это и есть прогресс.

Апофеоз прогресса — сегодняшняя Информационная Эпоха, воплощение прогрессирующего разделения труда, от прежних времен, с большими возможностями для непосредственного понимания, через следующую ступень, где знание — всего лишь инструмент репрессивной тотальности, и до нынешней кибернетической эры, где все, что осталось, это поток информации. Смысл изгнан прогрессом.

Наука, модель прогресса, заключила природу в тюрьму и подвергла ее допросу, а технология приговорила ее (и человечество) к принудительному труду. От первоначального разделения собственного «я», присущего цивилизации, до декартовского отделения сознания от всех других объектов (включая тело), и до современной бесплодной, высокотехнологической действительности — подобное развитие и в самом

деле впечатляет. Двести лет назад английские текстильщики, столкнувшись с индустриальными машинами, плевали в лицо тем, кто их изобрел, и все считали их злодеями — все, кроме оплативших изобретения капиталистов. Конструкторов современного компьютеризированного рабства превозносят как героев культуры — хотя оппозиция также начинает проявлять себя.

Если сопротивление не станет серьезнее, внутренняя логика развития классового общества доведет его до последней и высшей стадии — мира, где жизнь технологизована тотально. То, что общественный прогресс тождественно совпадает с прогрессом техническим, стало совсем очевидным теперь, когда они вот-вот сольются воедино. Вальтер Беньямин выразил это в лирической форме в своей последней и самой лучшей книге под названием «Тезисы философии истории»:

«На картине Клее „Ангелус Новус“ изображен ангел, который выглядит так, словно собирается удалиться от того, на что он сосредоточенно смотрит. Пристальный взгляд, открытый рот, расправленные крылья. Именно так видится ангел истории. Его лицо обращено к прошлому. Там, где мы представляем себе цепь событий, он видит одну-единственную катастрофу, которая продолжает громоздить руины на руины, свирепствуя подле его ног. Ангел хочет остаться, воскресить мертвых и восстановить то, что было разрушено. Но шторм движется со стороны Рая; он так сильно треплет его крылья, что ангел не может сложить их. Шторм непреодолимо толкает его в будущее, к которому он повернут спиной, а гора обломков возле него растет к небу. Этот шторм мы называем прогрессом».

## **7. Искусственный интеллект. Искусственная жизнь**

Ищущие искусственный интеллект, хотя и сбавили темп за последние десять лет, по-прежнему стремятся к этому пока что высшему достижению технологии и науки. Создание искусственного интеллекта обозначило бы качественное изменение деятельности человека, его культуры и самосознания. И что здесь наиболее важно — это насколько это уже произошло.

Десять лет назад Марвин Мински назвал мозг трехфунтовым компьютером, сделанным из мяса, и с того времени подобную точку зрения разделяли многие теоретики искусственного интеллекта, например, Черчилли. Компьютер настолько часто используется в качестве метафоры при описании человеческого разума или мозга, что мы понемногу начинаем воспринимать самих себя как думающие машины. Обратите внимание, как много технических терминов вошло в обычный лексикон, используемый при обсуждении человеческой психики.

Локомотив массового производства, со всей его линейностью и гомогенизацией, тащит нас вперед в мир машинных моделей, в мир бесчувственного и безликого, оставляя ощущение естественности и целостности позади. По мере продвижения искусственного интеллекта (и робототехники) человек становится несущественным. Бытие человека становится несущественным.

Вычислительная метафора, согласно которой разум является средством обработки информации или манипуляции символами, породила психологию, центральные концепции которой пришли из мира машин. Когнитивная психология, так же как

информатика и теория информации, ориентирована на математические методы. На самом деле, теория искусственного интеллекта сейчас слилась с когнитивной психологией и философией мышления. Компьютерное моделирование превалирует не только в академических дисциплинах, но и в общественном словоупотреблении.

В 1981 году Аарон Сломан и Моника Кроучер написали книгу «Почему у роботов будут эмоции», которая вызывает в памяти номер «Психологии сегодня» за декабрь 1983 года, посвященный «Нежной машине» — безоговорочное признание всех обещаний творцов искусственного интеллекта. Возвращаясь к настоящему — в январе 1990 года на страницах журнала «Сайнтифик Америкен» Джон Сирл задается вопросом: «Не является ли разум компьютерной программой?», а Патрисия Смит Черчилль и Пол Черчилль предлагают стандартную формулировку: «Могут ли машины думать?». Мне кажется, что предполагаемые ответы даже менее важны, чем сама возможность поставить такие вопросы.

Тридцать лет назад Адорно уже осознавал умаление и деформацию индивидуального под властью высоких технологий и то, как это влияет на критическую мысль. «Компьютер — который интеллект пытается сделать равным себе, и ради чьей вящей славы с огромным удовольствием желал бы самоустраниться — это подписанное заявление сознания о собственном банкротстве». Еще раньше (1950) Алан Тьюринг предсказывал, что к 2000 году «словоупотребление и мнения образованной части общества изменятся настолько сильно, что можно будет говорить о машинном мышлении» без риска противоречия. Совершенно очевидно, что прогноз Тьюринга касался не возможностей машин, но господствующих черт характера человека будущего. Растущее отчуждение влечет за собой полную трансформацию всей анализируемой темы, включая в конечном счете переопределение того, что значит быть человеком. Вполне возможно, что в конце концов компьютерные «эмоции» будут официально признаны и их можно будет спутать с тем, что останется от эмоциональных способностей человека.

Тем временем компьютерные симуляции, сделанные физиком Стивеном Уолфремом, предположительно воспроизводят свободно происходящие физические процессы, из чего выводят сомнительное заключение о том, что сама природа — один большой компьютер. Конкретнее — и страшнее — попытки создать синтетическую жизнь посредством компьютерной имитации, чьи успехи стали главной новостью с второй конференции по вопросам искусственной жизни (Санта-Фе, февраль 1990 года). Понятие о том, что значит быть живым, также подвергается культурному переопределению.

Еще один родственный проект — «1еном Человека», который проводится Национальными институтами здравоохранения; правительство вложило 3 миллиарда долларов в то, чтобы попытаться расшифровать генетическую последовательность из трех миллиардов цифр, отвечающую за развитие человека. Масштабный «Проект Геном» — это еще одно проявление дегуманизирующей парадигмы, окружающей нас со всех сторон: один нобелевский лауреат заявил, что, зная всю последовательность генов, можно будет установить, что такое на самом деле человеческое существо.

К этому кошмарному редуccionизму можно еще добавить те вероятные перспективы, которые проект открывает для геной инженерии.

Сочетание компьютеризированной нейробиологии и искусственного интеллекта нацелено на то, чтобы связать искусственное и человеческое на глубоком неврологическом уровне. Подобная тенденция, если ее не остановить, предлагает ни что иное, как превращение человеческого вида в вид киборгов, включая вероятность перманентных изменений в наших генах.

В февральском номере «Форбс» за 1990 год Дэвид Черчбук писал: «Высшая и окончательная компьютерная игра: зачем довольствоваться реальностью, если вы можете жить в мечте, которая безопасней, дешевле и которой легче управлять? В скором будущем компьютеры сделают такой мир возможным». В этом длинном подзаголовке имеется в виду появление «киберпространственных» игр, которые полностью имитируют окружающую среду — гигантский шаг по сравнению с видеоиграми! Показательное свидетельство растущей пассивности и изоляции во все большей степени искусственном и пустом мире. Тот, кто по-прежнему считает, что технология «нейтральна», что она всего лишь «инструмент», существующий вне господствующей системы ценностей и общественной системы, преступно слеп и не видит, как культура, ориентированная на гонку за смертью, стремится к вакууму и пустоте.

## 8. Сообщество

*Со-об-щес-тво*, с. 1. Группа людей с одинаковыми интересами. 2. [экол.] Совокупность организмов, имеющих определенные взаимоотношения. 3. Концепция, призванная указать на солидарность; часто применяется, когда основания для общности на самом деле отсутствуют, либо когда фактическое содержание данной общности противоречит заявленным политическим целям солидарности.

Слово «сообщество», под которым, естественно, понимается нечто большее, чем, скажем, группа соседей, представляет собой чрезвычайно сложный для понимания термин, который при этом продолжает оставаться крайне важным для радикалов. К нему обращаются люди самого разного толка — от пацифистов, разбивающих лагерь возле районов испытания ядерного вооружения, и «левых» с их идеологией «службы людям» и подходом жертвенность-плюс-манипуляция до протофашистских поселенцев-африканеров. Термин используется в самых различных целях; но применять его в контексте борьбы за освобождение — иллюзия чистой воды.

Все ощущают отсутствие сообщества — потому что человеческому братству приходится бороться хоть за какое-то существование с тем, чем в действительности является «сообщество». Нуклеарная семья, религия, национальность, работа, школа, собственность, специализация — кажется, любое сообщество, выжившее после введения цивилизации, сводится к какой-то комбинации этих вещей. Тем самым мы имеем дело с иллюзией, и утверждать, что в рамках цивилизации может существовать качественно другой тип сообщества, это значит одобрять цивилизацию. Позитивный подход лишь укрепляет ту ложь, что подлинно общественное может сосуществовать с одомашниванием. В этом смысле единственное, что, как сообщество, сопровождает власть, это, в лучшем случае, мещанский, уважающий систему, протест.

Редакция «пятого сословия», например, подрывает свою собственную (частичную) критику цивилизации, защищая сообщество и связь с ним в каждом втором предложении. Иногда кажется, что корни освободительной солидарности лежат в нецивилизации и ее противостоянии с «сообществом» индустриальной современности, куда лучше это показано не в наших антиавторитарных журналах, а в периодически появляющихся голливудских фильмах (вроде «Изумрудного леса» или «Танцев с волками»).

Жак Каматт занимался анализом движения капитала от стадии формального доминирования до стадии реального доминирования. Но по-видимому, есть веские причины предположить, что поддержка существующего типа сообщества будет и далее угасать и что возникнет стремление к истинной солидарности и свободе. Как писал Фредди Перлман почти в самом конце своей блистательной книги «Против его-истории, против Левиафана!», «мы знаем, что Левиафан — грандиозный вымысел, единственный в его-истории, который смог охватить весь мир, — начал разлагаться... Для людей сейчас самое время отбросить его здравомыслие, его броню и маски, и лишиться рассудка, так как из стен его прекрасного полиса их уже выгнали».

Отказ от сообщества можно назвать пораженческой изоляцией, но он кажется более предпочтительным, более здоровым, чем заявления о нашей преданности обыденному существованию, подписавшему самому себе смертный приговор. Состояние усилившегося отчуждения — это не доля тех, кто настаивает на примате истинно социального над ложно общественным. Оно присутствует в любом случае, благодаря самому содержанию сообщества. Тот, кто находится в оппозиции к разобщенности цивилизованного и усмиренного существования, может по крайней мере назвать данное состояние «разобщенностью», а не восхвалять его, называя «сообществом».

Защита сообщества — консервативный акт, который уводит нас от необходимого радикального разрыва. Зачем защищать то, что держит нас в заложниках?

По правде говоря, никакого сообщества не существует. И лишь оставив позади все то, что предлагалось нам под этим термином, мы сможем двигаться дальше, к общности и живым взаимоотношениям, в мире, который не имеет ничего общего с миром нынешним. Только «сообщество» отрицания, основанное на недвусмысленном презрении к категориям существующего сообщества, закономерно и соответствует нашим целям.

## 9. Общество

*Об-щест-во, с. социум; от socius (лат. товарищ).* 1. Образованная совокупность взаимосвязанных индивидуумов и групп. 2. Тотализующее мошенничество, продвигаемое за счет личности, природы и человеческой солидарности.

Сегодняшнее общество во всех странах мира движимо однообразным механическим трудом и потреблением. Человечество впрягли в ярмо, и оно, агонизируя и негодуя, все дальше и дальше удаляется от мира, в котором царило товарищество. Имение большего никогда не сможет компенсировать бытие меньшим, о чем свидетельствует безумное пристрастие к наркотикам, работе, учебе, сексу и т.д. Прак-

тически все может подвергнуться злоупотреблению в погоне за удовлетворением, и в обществе, признаком которого является запрет на удовлетворение, на самом деле все так и происходит. Однако подобная чрезмерность, по крайней мере, показывает стремление к исполнению желаний, то есть безмерную неудовлетворенность текущим положением вещей.

Мелкие торговцы предлагают нам все виды уловок, например, панацею нью-эйдж — отвратительного материалистического мистицизма, производимого в массовом масштабе: болезненного, эгоцентричного и не способного, по-видимому, взглянуть ни на один аспект реальности честно и бесстрашно. Для приверженцев нью-эйджа психология заменяет идеологию, а общество не представляет интереса.

Тем временем Буш, глядя на «оцепеневшие поколения людей, с рождения впавших в отчаянье», весьма предсказуемо, но от этого не менее омерзительно обвинил пострадавших же — указав на их «моральную пустоту». Иллюстрацией к глубочайшему обнищанию людей может послужить правительственный опрос старшеклассников, результаты которого были опубликованы 19 сентября 1991 года — оказалось, что за истекший год 27 % опрошенных «всерьез задумывались» о самоубийстве.

Вполне возможно, что социальное, все больше и больше тяготеющее к отчуждению, — массовая депрессия, неприятие грамотности, рост панических расстройств и т.д. — в конце концов выходит на политический уровень. Такие явления, как непрекращающийся спад избирательной активности и глубокое недоверие к правительству, привели к тому, что в июне 1991 года Фонд Кеттеринга пришел к следующему выводу: «Легитимность наших политических институтов куда более сомнительна, чем могут представить себе наши лидеры». А в октябре того же года исследования, проведенные в трех штатах (согласно репортажу корреспондента Томаса Уикера, опубликованному 14 октября 1991 года), выявили «опасного размера пропасть между руководителями и руководимыми».

Стремление к неискалеченной жизни и неискалеченному миру вступает в противоречие с чудовищным фактом: основой прогресса современного общества является ненасытная жажда капитала к росту и экспансии. После крушения государственного капитализма в Восточной Европе и СССР осталась только «победившая» обычная его разновидность, которая, хотя и господствует, постоянно сталкивается с гораздо более фундаментальными противоречиями, чем те, которые она якобы превозмогла в псевдоборьбе с «социализмом». Конечно же, между советским индустриализмом и какими-либо другими вариантами капитализма не было качественных различий, но, что еще важнее, никакая система производства (в более или менее равных пропорциях, разделение труда, господство над природой, рабский наемный труд) в принципе не может допустить ни человеческого счастья, ни экологической жизнеспособности.

Сейчас мы уже видим, как в будущем будет выглядеть наш мир: токсичная, мертвая пустыня без озонового слоя. Если раньше большинство людей воспринимало прогресс как надежду на избавление, то теперь мы отчетливо понимаем, что технология уничтожит нас. Компьютеризация, со своей замороженной скукой и скрытым ядом, показывает, куда движется общество — умело направленное прочь от чувственного существования, к апофеозу Виртуальной Реальности.

Проблема не в том, что виртуальная реальность предполагает бегство от обычной — кто из нас мог бы выносить реальность, не имея возможности иногда от нее убежать?

Кроме того, это даже не отход от сознания — виртуальная реальность сама по себе есть осознание полной потери связи с естественным миром. Она свидетельствует о глубочайшей патологии, напоминающей барочные полотна Рубенса — где рыцари в доспехах соседствуют с голыми женщинами, но при этом отделены от них. Так «альтернативные» техно-наркоманы из журнала «Whole Earth Review», которые первыми начали продвигать идею виртуальной реальности, показывают свое истинное лицо. Культ «инструментов» и тотальное отсутствие интереса к критике социальных тенденций приводят к восхвалению искусственного рая виртуальной реальности.

Господство потребительского вакуума хай-тековских имитаций и манипулирования основано на двух, все более заметных чертах общества — специализации труда и изоляции индивидов. Отсюда вытекает наиболее ужасающий аспект зла: его делают люди, которые сами по себе не особенно злы. Общество, которое ни при каких обстоятельствах не выдержит проверки здравым смыслом, устроено так, чтобы никак не допустить подобной проверки.

Господствующие репрессивные идеи вовсе не пронизывают все общество целиком; своим успехом они скорее обязаны раздробленному характеру оппозиции. А тем временем больше всего общество страшится той лжи, которая, как оно само догадывается, составляет его основу. Страшиться, обманывать себя — это, естественно, не то же самое, что начать подчинять омертвляющую власть обстоятельств власти событий. В 60-х годах Адорно отмечал, что общество все интенсивнее привлекает человека в ловушку и калечит его. Он предсказал, что со временем все разговоры о причинных связях внутри общества окажутся бессмысленными — общество само является причиной. Битва за общество — если это все еще можно так назвать — которое было бы дружелюбным, частью и порождением мира природы, должна основываться на восприятии нынешнего общества как монолитного, всеохватывающего движения к смерти.

# Рецензии

## Либертарный муниципализм Мюррея Букчина

*Мюррей Букчин. Рост урбанизации и закат гражданства (Sierra Club Books, 730 Polk St., San Francisco, CA, 1987).*

В этой книге — как и все предыдущие пятнадцать лет — Букчин призывает создавать гражданские советы и группы народного муниципального самоуправления, чтобы спасти города от плохого управления со стороны профессиональных политиков и бюрократов. Предлагаемый план спасения, исторически и методологически несостоятельный, сводится к абсолютно неанархистскому (и нелогичному) тезису о том, что активное участие в локальной политике ведет к коллапсу государства. Мы должны, советует автор, постепенно увеличивать и расширять «существующие институты» и «стараться демократизировать республику». Написание этой рецензии представляется мне утомительной рутинной, которая в каком-то смысле даже смущает меня — как будто эту книгу можно принять всерьез с какой бы то ни было антиавторитарной точки зрения.

Свой чистейший реформизм Букчин пытается сделать привлекательным за счет таких уловок, как ложные противоречия между урбанизацией и городами, представительством и суверенитетом, политикой и искусством управления государством, а также за счет таких неприемлемых утверждений, как, например, заявление о том, что когда-то политика была «делом всего сообщества». Еще один трюк — игнорировать реальную историю городской жизни, как будто она полностью иллюзорна. Иногда он начинает заключать в кавычки такие термины, как «избранные» представители, «избиратели» и «налогоплательщики», словно бы эти термины не имеют никакого отношения к реальности. Вы можете открыть книгу на любой странице и везде увидите подобные нелепости и ухищрения.

Впрочем, другой ключевой элемент исследования все же включает в себя исторический анализ, но только для того, чтобы придать историческим банальностям новую, неизвестную форму. Например, афинский полис довольно долгое время был для Букчина моделью восстановления городской политики. Но, к сожалению, как все прекрасно знают, афинская «демократия» — это несколько мужчин, управлявшие жестко дифференцированной классовой структурой. А то, что она основывалась на рабстве и подавлении женщин? Мюррей это тоже ловко обходит стороной, мимоходом, в скобках признав некоторые «недостатки» греков! То же самое с городскими собраниями в благоговейной Новой Англии — еще одним образцом обновления городской политики. Плевать на множество монографий, в которых авторы признают (в отличие, скажем, от составителей старых школьных учебников), что в этих городских собраниях было столько же иерархии и принуждения, сколько и в обществе в целом.

Кстати, Букчин также пытается представить в розовом свете города в момент их становления (чтобы, как я полагаю, лучше обосновать необходимость их дальнейшего существования). Однако возникновение городов есть неотъемлемая часть возникновения цивилизации, а их дворцы и храмы отражают внезапное появление работы, войны, религии и рабства. На смену деревням, в которых оставались элементы неоднородности, автономности и добрососедских связей, приходил масштабный, унитарный урбанизм. Обычаи и идеи согласия (которые быстро приходили в упадок вместе с исчезновением образа жизни собирателей-охотников) вытеснялись авторитарным контролем доминирующего меньшинства и его новым аппаратом принуждения.

Если понимание Букчиным истории несовершенно (будем великодушны), то что делает книгу совершенно жалкой, так это то, чего в ней нет. Букчин не видит недостатков в фундаментальном аспекте современного существования, а именно в наемном труде и товарной системе. Он также не рассматривает важнейшие особенности данного аспекта. Уничтожение природы, власть транснациональных корпораций, компьютерная опосредованность и расчисленность информационной эпохи, чудовищно наркотическое, усредняющее и навязчивое воздействие СМИ — вот лишь несколько основных сил, нацеленных на создание духа совершенной рутины, опустошения, нивелирования и коммодификации, которые полностью накрывают собой городскую жизнь. Игнорировать содержание современной структуры доминирования, одновременно призывая к вовлечению в городскую политику, значит давать неустойчивой системе ровно то, в чем она нуждается больше всего — поддержку со стороны угнетенных.

В то время как население все больше и больше разочаровывается в выборах и работе, требуется выдвигать новые схемы «демократизации» этих фундаментальных способов отчуждения. В параллель узакониванию работы посредством рабочих советов Букчин пытается легитимизировать политику и города посредством гражданских советов. Образ массивного общества со все более глубоким разделением труда и стандартизацией реализуется в городах, ликвидируя при этом само понятие пространства.

Что такого радикального и здорового в попытке защиты концепции города, чем это лучше, чем защищать работу? Насколько полезнее было бы дать видение целостности и свободы, где самое близкое к «городам» — это спонтанные, мобильные сборы и праздники, возникающие и меняющие форму по малейшей прихоти, и где никому не известны уродства выборов и работы? Та «политика», которой я бы хотел заниматься, совершенно определенно не состоит в том, чтобы быть образцовым гражданином наподобие Мюррея Букчина.

## **Америка как рай**

*Жан Бодрийяр. Америка (L.: Verso, 1988).*

Точно так же, как главным японским продуктом являются автомобили, так и основным французским продуктом в течение примерно двух десятилетий была теория, а ведущим объектом импорта является Жан Бодрийяр. Оттеснив немецкого фаворита

Хабермаса, он, кажется, стал — с тех пор, как в 1984 году умер Фуко — теоретиком номер один из всех, появившихся после 60-х годов. Мы видели, каким притягательным был Ситуационистский Интернационал для арт-тусовки, но даже в ней наиболее популярным — хотя и до сих пор по большому счету непонятым — является крайне современный Бодрийяр. Да, большой любимец эстетико-нигилистической тусовки, и не без причины.

На обломках майских восстаний 68-го он предпринял попытку соединить модную в те времена семиотику и марксизм, но с ним Бодрийяр в середине 70-х порвал. В «Зеркале производства» — нетипично систематической и даже понятной книге — он убедительно доказал, что все важнейшие категории или величины, которыми оперировал Маркс, являются зеркальным отражением капиталистического общества. С этого момента Бодрийяр шел к нынешнему гнетущему фатализму, где с помощью огромного количества гипербол и абстрактных фраз нарисован мир, в котором властвуют электронные СМИ и который движется в сторону почти научно-фантастического царства несвободы и обособленности.

Используя такие термины, как «конец социального» и «катастрофа смысла», он изображает реальность все более хай-тековскую, которая уже не вполне реальна, но представляет собой что-то вроде симуляции, неуязвимой перед критикой или же бунтом, достигающей стадии черной дыры, в которой образы и события уже нельзя соотнести с какими-либо первоисточниками. В нескольких темных, хотя и ослепляющих книгах нет ничего, кроме высококачественной вербальной пиротехники и угрюмого, с трудом разбираемого контекста для его необычных формул. Однако так как «Америка» привязана к определенному месту и времени, мы наконец-то можем попытаться сопоставить концепции Бодрийяра с социальной реальностью и вынести суждение о его апокалиптическом теоретизировании.

В самом начале мы узнаем, что Америка со своей наивной энергичностью является «единственным сохранившимся примитивным обществом» (курсив его), что все в ней, несмотря на уровень технологического развития, «все еще носит следы примитивного общества» и что ее примитивизм приобрел «характер вселенной выше нашего понимания, намного превосходящей свои собственные моральные, социальные и экологические обоснования». Хочется спросить — может быть, в подобных фразах, нигде в тексте не объясненных, сам этот опьяненный словами французский турист лучше всего воплощает собственную теорию? Вспоминается термин «истребление смысла».

А когда Бодрийяр спускается с небес на землю, результаты часто менее чем впечатляющи. Например, автор приводит мало конкретных наблюдений и, если на то пошло, они чаще всего неточны. Классифицировав бег трусцой как новую форму добровольной рабской зависимости (кроме того, как новую форму адюльтера, а также самоубийства), он пишет, что если остановить бегуна, то можно подвергнуться физическому нападению. Еще один часто повторяемый образ — скорее галлюцинация, чем неточность: в американских мотелях всегда включены телевизоры, даже в свободных номерах. Кроме обыкновенных ошибок есть и оскорбления: отмечая, что очереди в дорогие рестораны и ночные клубы «часто длиннее, чем в бесплатные столовые», наш глубокоуважаемый социальный теоретик добавляет, что, возможно, в

будущем последние станут такими же модными, как и первые. Вне всяких сомнений, эта надежда будет согревать сердца бездомных.

Возвращаясь к теме Америки в качестве примитивного общества, Бодрийяр продолжает восхищаться «силой не-культуры» — поразительно легкомысленной сути американцев. В абзаце, некоторым образом связанном с Портервиллем, штат Калифорния, он рукоплещет: «Вся жизнь как авто-кино. Поистине великолепно». Это, как нам говорят, «истинно утопическое общество». Я не шучу. Рай, не меньше — общество, «уверенное в своем богатстве и силе». Рай, потому что «другого не существует».

Ничего не напоминает? Весь этот бред мы уже слышали раньше — в средней школе на уроке обществоведения, на курсах политологии, в других местах распространения неприкрытой пропаганды: старые тезисы об американской исключительности, американском равноправии, американском плюрализме, от Токвиля до наших дней. Похоже, Бодрийяр никогда не слышал эту вымученную ложь, раз он в состоянии воспроизводить ее без тени смущения.

Да, Европа такая старая и искусственная, а Америка такая свежая и чистая, что действительно находится «вне культуры и политики». Все те же избитые фразы — приправленные современным постструктуралистским словоблудием.

Не то чтобы наш антикультурный герой никогда не говорил ничего стоящего. Отмечая вездесущую саморекламную природу американского общества: «Американский флаг сам свидетельствует об этом, своим присутствием на каждом углу... не в качестве героического знака, а как торговая марка хорошего брэнда». Может, и не особенно глубоко, но сойдет. Удивительно, однако, насколько редки подобные моменты прозорливости, насколько мало иронии в потоке откровенно глупых и реакционных комментариев.

Постепенно читатель начинает понимать, к чему ведет Бодрийяр. Восхваляя восход Америки, особенно — любовным анализом всего поверхностного, автор становится целиком виден: перед нами полнейшая очарованность тем, что представляется победившим, взгляд на вещи того, кто подчинение принимает как данность. Он наслаждается лучами воображаемого превосходства капитала и находит в этом освобождение. Соответственно, горничная, которую он встречает в мотеле, трудится в условиях «тотальной свободы» (курсив его). Это государство, где «политика освобождает себя, превращаясь в спектакль» (курсив его). Утопия. Рай.

Америка, где «даже мусор чистый». Америка, «гиперреальная в своей тяге к жизни», со всей мощью си-мулякра завоевывает саму реальность. Хочется немного здравого смысла, а также противоядия от подобного бреда — например, осмысленной и сдержанной работы Оррина Клэппа «Перегрузка и скука: эссе о качестве жизни в информационную эпоху». Бодрийяр когда-то журил постструктурализм за его «непонятное пособничество кибернетике» («Забыть Фуко», 1977). В «Америке» он изображает и приветствует хай-тековский фашизм, со всем, что положено — мистификацией, экстазом. Подводя итог — невероятная книга.

# Библиография

- Abraham, G. *The Tradition of Western Music*. Berkeley: Univ. of California Press, 1974.
- Abrams, David. *The Spell of the Sensuous*. 1995.
- Adorno, T. *Introduction to the Sociology of Music*. Translated by E. B. Ashton. N.Y.: Seabury Press, 1974.
- Adorno, T. *Philosophy of Modern Music*. Transl. by Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster. N.Y.: Seabury Press, 1973.
- Adorno, T. *Aesthetic Theory* / Transl. by Lenhardt. L.: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Agel, Jerome. *The Radical Therapist*. N.Y., 1971.
- Ainsworth, Mary D.S. *Infancy in Uganda Infant Care and Growth*. 1967.
- Allport, Gordon. *Language and Cognition in Approaches to Language*, / Ed. R. Harris. Oxford, 1983.
- Arens, W. *Man Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. N.Y.: Oxford, 1979.
- Baily and Callow. *Stone Age Prehistory*. Cambridge, 1986.
- Ballantine, C *Music and Its Social Meanings*. N.Y.: Gordon and Breach, 1984.
- Bamyeh, Mohammed A. *The Ends of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Barsky, Arthur. *Worried Sick*. 1988.
- Barthes, Roland. *The Empire of Signs*. 1970.
- Baudrillard, Jean. *Mirror of Production*. St. Louis: Telos, 1972.
- Beauvoir, Simone de. *Le deuxieme sens*. P.: Gallimard, 1949.
- Begler, Elsie. *Sex, Status and Authority in Egalitarian Society* // *American Anthropologist*. 1978. Vol. 80.
- Bekker, P. *The Story of Music*. Translated by M.D. Herter Norton and Alice Kortschak. N.Y.: W.W. Norton, 1927.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. N.Y., 1946.
- Berndt, Ronald M. *Australian Aboriginal Religions*. Leiden: Brill, 1974.
- Best, Steven and Keller, Douglas. *The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium*. N.Y.: Guilford Press, 2001.
- Bianconi, L. *Music in the Seventeenth Century*. Translated by David Bryant. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987.
- Bier, Douglas La. *Modern Madness*. 1986.
- Binford, Lewis R. *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine, 1968.
- Binford, Lewis R. *An Archaeological Perspective*. NY: Seminar Press, 1972.
- Binford, Lewis R. *Faunal Remains from Klasies River Mouth*. NY: Academic Press, 1984.
- Binford, Lewis R. *Were There Elephant Hunters at Tooralba?* // *The Evolution of Modern Hunting* / Eds. Nittec-ki and Nktecki. N.Y., 1989.

- Bittker. *The Industrialization of American Psychiatry* // *American Journal of Psychology*. 1985. Feb.
- Bloch, M. *The Past and the Present* // *The Present Man*. 1977. Vol. 12.
- Bloch, E. *Essays on the Philosophy of Music*. Transl. by Peter Palmer. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985.
- Bluhdorn, I. *Ecological Modernisation and Post-Ecologist Politics in Environment and Global Modernity* / Ed. G. Spaargaren, A.P.J. Mohl, and E. Buttel. L.: Sage, 2000.
- Bodley, John. *Anthropology and Contemporary Human Problems*. Menlo Park, CA, 1976.
- Bonavia, E, ed. *Musicians on Music*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1956.
- Boulez, P. *Notes of an Apprenticeship* / Transl. by Herbert Weinstock. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1968.
- Boyden, S.V., ed. *The Impact of Civilization on the Biology of Man*. Toronto, 1970.
- Brandt, W. *The Way of Music*. Boston: Allyn and Bacon, 1963.
- Brantlinger, Patrick. *Apocalypse 2001 or, What Happens after Posthistory?* // *Cultural Critique* 39. 1998. Spring.
- Brown, Norman O. *Life Against Death*. N.Y., 1959.
- Brown, Norman O. *Love's Body*. N.Y., 1985.
- Budd, M. *Music and the Emotions: the Philosophical Theories*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Buikstra, Jane A. *Hopewell in the Lower Illinois Valley*. Chicago, 1976.
- Bukhofzer, M. *Music in the Baroque Era*. N.Y.: Harper and Row, 1974.
- Burke, P. *Popular Culture in Early Modern Europe*. N.Y.: New York Univ., 1978.
- Burkhardt, J. *The Renaissance in Italy, II*. N.Y.: Harper and Row, 1958.
- Canetti, E. *The Human Province*. N.Y.: Seabury Press. Translated by Joachim Neugroschel, 1978.
- Castel and Lovell. *The Psychiatric Society*, 1982.
- Castells, Manuel. *The Internet Galaxy*. N.Y.: Oxford University Press, 2002.
- Chenneviere, R. *The Rise of the Musical Proletariat* // *The Musical Quarterly*. 1920. Vol. 6.
- Cipriani, Lido. *The Andaman Islanders*. N.Y., 1966.
- Clark and Piggott. *Prehistoric Societies*. N.Y., 1965.
- Clark, Graham. *World Prehistory in New Perspective*. 1977.
- Cambridge. Clark, P. *The European Crisis of the 1590's*. L.: Allen and Unwin, 1985.
- Coontz and Henderson, eds. *Women's Work*. L., 1986.
- Copland, A. *Music and Imagination*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1961.
- Cotlow, Lewis. *Twilight of the Primitive*. N.Y., 1971.
- Dahlberg, Frances, ed. *Woman the Gatherer*. New Haven, 1981
- Damas, David. *Central Eskimo System of Food Sharing* // *Ethnology* II. 1972. P. 220-236.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man*. L., 1871.
- Davies, Nigel. *Human Sacrifice*. N.Y., 1981.
- De Vries. *Primitive Man and his Food*. Chicago, 1952.
- Deleuze and Guattari. *Anti-Oedipus*. N.Y.: Viking Press, 1977.
- Delson. *Ancestors, the Hard Evidence*. N.Y., 1985.
- Dent, E. *The Future of Music*. Oxford, N.Y.: Pergamon Press, 1965.
- Derrida, J. *Glas*. P.: Editions Galilee, 1974.
- Derrida, J. *Spur. Nietzsche's Styles*. Chicago: Univ of Chicago Press, 1978.

- Dertourzos, Michel. *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives*, 1997.
- Diamond, Stanley, ed. *Primitive Views of the World*. N.Y., 1964.
- Duffy, Kevin. *Children of the Forest*. N.Y., 1984.
- Dunwell, W. *Music and the European Mind*. N.Y.: T. Yoseloff, 1962.
- Durant, A. *The Condition of Music*. Albany: State Univ. of New York Press, 1984.
- Durant, John, ed. *Human Origins*. Oxford, 1989.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas*. 1995.
- Ehrenberg, Margaret. *Women in Prehistory*. Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1989.
- Eisenstadt, A. *Eisenstadt on Eisenstadt*. N.Y.: Abbeville Press, 1985.
- Ellis, Bret Easton. *American Psycho*. 1991.
- Estioko-Griffen, Agnes and Griffen, P. *Bion. Woman the Hunter // Woman the Gatherer* / Ed. F. Dahlberg. New Haven, 1981.
- Ewen, Stuart. *Captains of Consciousness*. N.Y., 1976.
- Fagan, Brian. *The Science of Archaeology Comes of Age Archaeology*. 1989. Vol. 42.
- Fagan, Brian. *The Journey from Eden*. L., 1990.
- Farbland, Armelagos. *Consuming Passions*. Boston, 1980.
- Feenberg, Andrew. *Alternative Modernity*. 1995.
- Feenberg, Andrew. *Transforming Technology*. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2002.
- Festinger, Leon. *The Human Legacy*. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1983.
- Foster, Mary LeCren. *Symbolic Origins and Transitions in the Paleolithic // Emergence of Modern Humans* / Ed. Paul Mellars. Ithaca, N.Y., 1990.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. 1972.
- Freedman, E, ed. *Lectures on the History and Art of Music*. N.Y.: Da Capo Press, 1968.
- Freud, Sigmund. *Psychology of Everyday Life*. 1904.
- Freud, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Garden City, NY: Garden City Publishing Co., 1920.
- Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures*. 1933.
- Fried, Morton H., ed. *Explorations in Anthropology*. N.Y.: Thomas Y. Crowell.
- Friedl, Ernestine. *Women and Men: An Anthropological View*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- Frison. *Communal Hunting Strategies // The Evolution of Human Hunting* / Eds. Nittecki and Nittecki. N.Y., 1986.
- Gadamer, Hans Georg. *The Enigma of Health*. 1996.
- Gans, Eric. *The End of Culture*. Berkeley, 1985.
- Gebser, J. *The Ever Present Origin* / Transl. by Noel Barsted with Algis Mickunas Athens, OH: Ohio Univ. Press, 1985.
- Gellner, Ernest. *Sword, Plow and Book*. 1989.
- Gero, Joan Genderlithics. *Women's Role in Stone Tool Production // Engendering Archaeology: Women and Prehistory* / Eds. Gero and Conkly. Oxford, 1991.
- Gitlin, Todd. *Media Unlimited*. N.Y.: Metropolitan Books, 2002.
- Godelier, Maurice. *Perspectives in Marxist Anthropology*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1977.
- Goldman, R. *Harmony in Western Music*. N.Y.: W.W. Norton, 1965.
- Goldschmidt, Walter. *The Human Career*. Cambridge: Blackwell, 1990.

Gootman, Elissa. Job Description: Life of the Party // New York Times. 2003. May 30.

Gowlett, John. Ascent to Civilization. N.Y., 1984.

Gray, C. The History of Music. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1931.

Gross, Martin L. The Psychological Society. N.Y., 1978.

Groys, Boris. The Insider is Curious, the Outsider is Suspicious // Uncanny Networks: Dialogues in Virtual Intelligentsia / Ed. Geert Lovink. Cambridge: MIT Press, 2002.

Hadingham, Evan. Secrets of the Ice Age. N.Y., 1979.

Hall, Irish. Why All Those People Fell They Never Have Any Time // New York Times. 1988. Jan. 2.

Harman, David. Illiteracy: A National Dilemma. 1987.

Harner, Michael. The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls. Berkeley, 1972.

Harris, Marvin. Our Kind. N.Y., 1989.

Harris, Marvin and Ross, Eric. Food and Evolution. Philadelphia, 1987.

Hartman, Geoffery. Scars of the Spirit. N.Y.: Palgrave / Macmillan, 2002.

Hayles, Katherine. How We Became Posthuman. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998.

Hill, C The Century of Revolution. Edinburgh: T. Nelson, 1961.

Hinds, Michael de Courcy // New York Times. 1990. Feb. 17.

Hochschild, Russell. Managed Heart. 1983.

Hogg, Gary. Cannibalism and Human Sacrifice. N.Y., 1966.

Hollingshead and Redlich. Social Class and Mental Illness, 1958.

Holloway, R.L. Australopithicene endocasts... in Primitive Functional Morphology and Evolution / Ed. by R.W. Tuttle. The Hague, 1972.

Holloway, R.L. Primate Aggression, Territoriality and Xenophobia. N.Y., 1974.

Holloway. The Poor Brain of Homo Sapiens Neandertha-lensis... // Emergence of Modern Humans / Ed. Paul Mellons. Ithaca, N.Y., 1985.

Homer. Iliad, Book II. Boston: Allen and Unwin, 1984.

Horkheimer, M. and Adorno, T. Dialectic of Enlightenment. Translated by John Cumming. N.Y.: Continuum, 1972.

Ingold, Riches and Woodburn, eds. Hunters and Gathers. Oxford, 1988.

Ingold, Tim. The Appropriation of Native. Iowa City, 1987.

Isaac, Glynn. The Archeology of Human Origins. Cambridge, 1989.

Jacob, M. The Cultural Meaning of the Scientific Revolution. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1988.

Jacobson, Norman. Escape from Alienation: Challenges to the Nation-State // Representations 84. 2004.

Jacoby, Russell // Telos. 1980. Summer.

Jelinek, Arthur. European Homo Erectus and the Origin of Homo Sapians // Current Argument on Early Man / Ed. L.K. Konigsson. Oxford, 1980.

Jochim, Michael. Paleolithic Cave Art in Ecological Perspective // Hunter-Gatherer Economy in Prehistory. N.Y., 1983.

Johanson, D.C. and Edey. Lucy, the Beginnings of Mankind. N.Y., 1981.

Kaczynski, Ted. Industrial Society and Its Future. 1996.

Kaufmann, W. Musical References in the Chinese Classics. Detroit: Information Coordinators, 1976.

- Kelly, Robert L. *Sedentism, Sociopolitical Inequality, and Resource Fluctuations // Between Bands and States* / Ed. by S. Gregg. Carbondale, IL., 1991.
- Kern, S. *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1983.
- Kernberg, Otto. *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, 1975.
- King, Anthony. *Baudrillard's Nihilism and the End of Theory // Telos*. 1998. Summer.
- Kittrie, Nicholas N. *The Right to Be Different: Deviance and Enforced Therapy*. Baltimore, 1971.
- Kitwood, Tom. *Technology, Development and Domination*. Manchester, NH., 1984.
- Klarreich, Samuel. *Stress Solution*, 1988.
- Kolata, Gina // *New York Times*. 1990. Feb. 20.
- Kraus, Gerhard. *Human Origins and Development from and African Ancestry*. L., 1990.
- Kroeber, Theodora. *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*. Berkeley, CA: Univ of CA Press, 1961.
- La Barre, Weston. *Ghost Dance Origins of Religion*. L.: Allen and Unwin, 1972.
- Lafitau, Joseph F. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*. Toronto: Champlain Society, 1974.
- Lamarre, Thomas. *Impacts of Modernities*, 2004.
- Lambert, C. *Music Ho! A Study of Music in Decline*. L.: Fa-ber and Faber, 1934.
- Larsen, Stephen. *The Shaman's Doorway: Opening Imagination to Power and Myth*. Barrytown, N.Y.: Station Hill Press, 1982.
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism*. N.Y., 1978.
- Lash, Scott. *Another Modernity: A Different Rationality*, 1999.
- Lash, Scott. *Critique of Information*. L.: Sage, 2002.
- Lathrap, Donald Ward. *The Upper Amazon*. L.: Thames and Hudson, 1970.
- Leacock. *Women's Status in Egalitarian Society Current Anthropology*. 1978. Vol. 19.
- Leacock, Eleanor and Richard B. Lee, eds. *Politics and History in Band Societies*. Cambridge, 1982.
- Leakey, Richard and Leakey, M.G. *The Fossil Hominids and an Introduction to their Context 1968-74*. N.Y.: Claven-don, 1978.
- Lee, Richard B. *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976.
- Lee, Richard B. *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1979.
- Lee, Richard B. *Politics and History in Band Societies*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1982.
- Lee, Richard and DeVore, Irvine. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968.
- Leichentritt, H. *Music, History, and Ideas*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1938.
- Lenski, Jean and Lenski, Gerhard. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. N.Y.: McGraw Hill, 1974.
- Leonard, George B. *The Transformation*. N.Y., 1972.
- Leppert, R., and McClary S., eds. *Music and Society: The Politics of Composition, Performance, and Reception*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987.
- Levarie, S. and Levy, E. *Musical Morphology: A Discourse and a Dictionary*. Kent, OH: Kent State University Press, 1983.

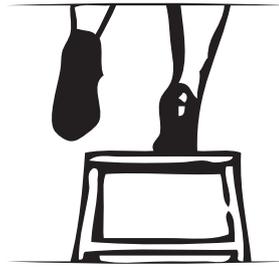
- Levi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked*. Translated by J. and D. Weightman. N.Y.: Harper and Row, 1969.
- Levi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. N.Y.: Atheneum, 1955.
- Levi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. N.Y.: Schocken Books, 1979.
- Levin, Arthur. *When Dreams and Heroes Died*. N.Y.: Carnegie Foundation, 1980.
- Liebenstein, Harvey. *Inside the Firm*. Cambridge.
- Lipman, S. *Music After Modernism*. N.Y.: Basic Books, 1979.
- Lommel, Andreas. *The World of the Hearly Hunters*. L.: Evelyn, Adams and Mackay, 1967.
- Loon, Joost Van. *Risk and Technological Culture: Towards a Sociology of Virulence*. L.: Routledge, 2002.
- Liotard, Jean-Francois. *Postmodern Fables*. Minneapolis: University of Minnesota, 1997.
- McMurrin, Christine and Smith, Roy. *Diseases of Globalization*. L.: Earthscan Publications Ltd., 2001.
- Marcuse, Herbert. *The Aesthetic Dimension*. Boston: Beacon Press, 1978.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston: Little, Brown, 1955.
- Marothy, J. *Music and the Bourgeois, Music and the Proletarian*. Translated by Eva Runa. Budapest: Akademiai Kiado, 1974.
- Marshall, Donald. *The Harmless People*. N.Y., 1959.
- Marshall, Lonna. *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, MA, 1976.
- Martin, M. Kay and Voorhies, Barbara. *Female of the Species*. N.Y., 1975.
- Mellers, W. *Music and Society*. N.Y.: Roy Publishers, 1950.
- Meyer, L. *Music, the Arts, and Ideas*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1967.
- Miller, Sue. *Baltimore Evening Sun*. Late 1989.
- Mitchell, D. *The Language Of Modern Music*. L.: Faber and Faber, 1963.
- Mitchell, Juliet. *Psycho-Analysis and Feminism*. N.Y., 1974.
- Mithen, Stephen J. *Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Morgan, Elaine. *The Descent of Woman*. L., 1985.
- Morris, Bonnie Rothman. *Lullabies in a Bottle* // *New York Times*. 2003. May 13.
- Muller, Klaus. *The Culture of Globalization* // *Museum News*. 2003. May-June.
- Mumford. *The Ecological Basis of Planning*. N.Y., 1972.
- Murphy, Yolanda and Murphy, Robert. *Women of the Forest* 2nd ed. N.Y.: Columbia Univ Press, 1985.
- Nance, John. *The Gentle Tasaday: A Stone Age People in the Phillipines*. N.Y.: Harcourt, Brace, Jove, 1975.
- Nancy, Jean-Luc. *The Birth to Presence*, 1993.
- Nettl, B. *The World Impact of Western Music*. N.Y.: Schirmer Books, 1985.
- Nietzsche, F. *The Case of Wagner and Twilights of the Idols*. Works. N.Y.: Russell and Russell, 1964.
- Nisbet, Robert. *The Present Age: Progress and Anarchy in North America*.
- Norbeck, Edward. *Religion in Primitive Society*. N.Y.: Harper, 1961.
- Norton, R. *Tonality in Western Culture: A Critical and Historical Perspective*. University Park: Penn State University Press, 1984.
- Noske, Barbara. *Humans and Other Cannibals*. L.: Pluto Press, 1989.

- Parker, G. and Smith, L. *The General Crisis of the Seventeenth Century*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Parry, H. *The Evolution of the Art of Music*. N.Y.: Appleton, 1930.
- Peyser, J. *The Orchestra: Origins and Transformations*. N.Y.: Scribner, 1986.
- Peyser, J. *Twentieth Century Music*. N.Y.: Schirmer Books, 1971.
- Pfeiffer, John E. *The Emergence of Man: A Pre-History of the Establishment*. N.Y.: McGraw-Hill, 1969.
- Pfeiffer, John E. *The Creative Explosion*. N.Y.: Harper and Row, 1982.
- Pilbeam, David R. *The Ascent of Man: An Introduction to Human Evolution*. N.Y.: Macmillan, 1972.
- Plato. *The Republic*. L.: Pan Books / Transl. by G.M.A Grube, 1981.
- Pleasants, H. *The Agony of Modern Music*. N.Y.: Simon and Schuster, 1962.
- Poirier, Frank E. *Understanding Human Evolution*. Engle-wood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1987.
- Post, Laurens van der. *The Lost World of the Kalahari*. N.Y., 1958.
- Post, Laurens van der and Taylor, Jane. *Testament to Bushmen*. N.Y., 1984.
- Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death*, 1985.
- Radin, Paul. *Primitive Religion*. N.Y.: Dover Publications 1937.
- Ralph, Diana. *Work and Madness*, 1983.
- Rankovic, M. *On the Unpopularity of Modern Music // International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 1979. Vol. X. No. 2.
- Raynor, H. *A Social History of Music*. N.Y.: Schocken Books, 1972.
- Reese, G. *Music in the Renaissance*. N.Y.: Norton, 1959.
- Regier, Boyd, et. al. *Archives of General Psychiatry*. 1988. Nov.
- Reich, Wilhelm. *The Mass Psychology of Fascism*. N.Y., 1970.
- Riches, David. *Northern Nomadic Hunter-Gatherers: a Humanistic Approach*. N.Y.: Academic Press, 1982.
- Rightmire, Philip G. *The Evolution of Homo Erectus*: N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Roh, F. *German Painting in the 20th Century / Transl. by C Hutter*. Greenwich, CT: N.Y. Graphic Society, 1968.
- Rolland, Nicolas. *Middle Paleolithic Socio-Economic Formations // The Emergence of Modern Humans / Ed. by Paul Mellars*. Ithaca, N.Y., 1990.
- Rosen, C. *The Classical Style*. N.Y.: Viking Press, 1971.
- Rosen, C Arnold Schoenberg. N.Y: Viking Press, 1975.
- Rosen, R.D. *Psychobabble*. N.Y., 1977.
- Rothbarm and Weisz. *Child Psychopathology and the Quest for Control*. 1989.
- Roustang, Francois. *Psychoanalysis Never Lets Go*. 1983.
- Rowell, L. *Thinking About Music*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press. 1983.
- Sagan, Eli. *At the Dawn of Tyranny*. N.Y, 1985.
- Sahlins, Marshall. *Raw Women, Cooked Men, and other 'Great Things' of the Fiji Islands // Ethnography of Cannibalism / Eds. Brown and Tuzin*. Washington, 1983.
- Sahlins, M. *Notes on the Original Affluent Society // Man the Hunter / Eds. Lee and Devore*. Chicago, 1968.
- Sahlins, M. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.

- Sanday, Peggy Reeves. *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1986.
- Sansom, Basil. *The Camp at Wallaby Cross*. Canberra: Australia Institute of Aboriginal Studies, 1980.
- Sardan, Ziauddin. *Postmodernism and the Other*. 1998.
- Schaefer, Anne Wilson. *Society Becomes an Addict*, 1987.
- Schenker, H. *Harmony*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1973.
- Schorske, C. *Fin de Siecle Vienna: Politics and Culture*. N.Y.: Knopf, 1981.
- Sheehy, Gail. *Passages*, 1977.
- Sheldon, D. *The Fugue as an Expression of Classical Values // International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 1986. Vol. 17. P. 29-51.
- Shepherd, J., ed. *Whose Music? A Sociology of Musical Languages*. New Brunswick, NJ: Transaction, especially *The Musical Coding of Ideologies*, 1980.
- Shiffman, James R. *Teenagers End Up in Pschiatric Hospitals in Alarming Numbers // Wall Street Journal*. 1989. Feb. 3.
- Shields, Rob. *The Virtual*. L.: Routledge, 2003.
- Silberbauer, George B. *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Silbermann, A. *The Sociology of Music / Transl. by C Stewart*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Silver, Lee. *Remaking Eden: How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*. N.Y.: Avon Books, 1997.
- Simms, B. *Music of the Twentieth Century*. N.Y.: Schirmer Books, 1966.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations [1776]*. N.Y.: Modern Library, 1937.
- Solomon, R. *Beethoven and the Sonata Form // Telos* 19. 1974. P. 144-145.
- Spengler, O. *The Decline of the West*. N.Y.: Knopf, 1932.
- Stivers, Richard. *Shades of Loneliness: Pathologies of Technological Society*, 1998.
- Strainchamp, E. and Maniates, M., eds. *Music and Civilization*. N.Y.: Norton, 1984.
- Straus, Lawrence. *Guy Hunting in the Upper Paleolithic // The Evolution of Human Hunting / Eds. Nittecki and Nittecki*. N.Y., 1986.
- Straus, Lawrence Guy. *The Early Upper Paleolithic in Southwest Europe // The Emergence of Modern Humans., ed. Paul Mellans*. Ithaca, N.Y., 1990.
- Stravinsky, L. *An Autobiography*. N.Y.: Simon and Schuster, 1936.
- Stromberg, R. *After Everything: Western Intellectual History Since 1945*. N.Y.: St. Martin's Press, 1975.
- Strouse, Jean, ed. *Women and Analysis*. N.Y., 1974.
- Supplee, Curt // *Washington Post*. 1990. Jan.
- Szasz, Thomas S. *Ideology and Insanity*. Garden City, N.Y., 1970.
- Tame, D. *The Secret Power of Music*. N.Y.: Destiny Books, 1984.
- Tanaka Yasua. *The San: Hunter-Gatherers of the Kalahari*. Tokyo: Tokyo Univ Press, 1976
- Tanaka Yasua. *Somehow, Crystal*. 1980
- Tanner, Nancy. *On Becoming Human*. Cambridge, 1981.
- Tanner and Zihlman. *Women in Evolution // Signs*. 1976. Vol. 1.

- Taylor, Mark C. *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2001.
- Taylor, R. Richard Wagner. N.Y.: Taplinger Publishing Company, 1979.
- Thomas, Elizabeth Marshall. *The Harmless People*, 1959.
- Tiger, Lionel and Fox, Robin. *The Imperial Animal*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston.
- Torrey. *Schizophrenia and Civilization*, 1980.
- Tovey, D. *The Forms of Music*. N.Y.: Meridian Books, 1956.
- Trinkhaus, Erik. *The Neanderthal and Modern Human Origins // The Emergence of Modern Humans* / Ed. Paul Mellans. Ithaca; N.Y., 1986.
- Turnbull, Colin. *Tradition and Change in African Tribal Life*. Cleveland, 1970.
- Turnbull, Colin. *Mbuti Womanhood in Woman the Gatherer*, ed. F. Dahlberg. New Haven, 1981.
- Turnbull, Colin. *Man in Africa*. Garden City; NY: Anchor/ Doubleday, 1976.
- Turnbull, Colin. *The Lonely African*. N.Y.: Simon and Schuster, 1962.
- Turnbull, Colin. *The Mbuti Pygmies*. N.Y., 1965.
- Tuzin, Donald E *The Llahita Arapesh: Dimenensions of Unity*. Berkeley: Univ. of California Press, 1976.
- Urquhart, D. *Familiar Words*. L., 1855.
- Vaneigem, Raoul. *The Revolution of Everyday Life*. 1975.
- Wenke, Robert. *Patterns in Prehistory*. N.Y., 1984.
- Wever, M. *The Rational and Social Foundations of Music*. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1958.
- White, Leslie. *The Evolution of Culture*. N.Y.: McGraw-Hill Book Co., 1959.
- Whyte, Martin King. *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Princeton, 1978.
- Wilshire, Bruce. *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytical Philosophy*. Albany: SUNY Press, 2002.
- Wilson, Peter J. *The Domestication of the Human Species*. New Haven, 1988.
- Woodburn, James. *An Introduction to Hazda Ecology in Lee and DeVore's Man the Hunter*, Chicago, 1968. P. 49-55.
- Wymer, John. *The Palaeolithic Age*. N.Y.: St. Martin's Press, 1981.
- Wynn, Thomas. *The Evolution of Spatial Competence*, 1985.
- Wyszograd, Edith. *Saints and Postmodernism*, 1990.
- Xenakis, I. *Formalized Music*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1971.
- Xenakis, I. *Arts/Sciences: Alloys*. N.Y.: Pendragon Press, 1985.
- Yankelovich, Daniel. *New Rules*, 1981.
- Yellen, J. and Lee. *The Dobe-Duda Environment // Kalahari Hunter-Gatherers* / Eds. Lee and DeVore. Cambridge, MA, 1976
- Zerzan, John. *Elements of Refusal*. Seattle: Left Bank Books, 1988.
- Zihlman, Adrienne. *Women as Shapers of the Human Adaptation // Woman the Gatherer* / Ed. F. Dahlberg. New Haven, CT, 1981.

Библиотека Анархизма  
Антикопирайт



Джон Зерзан  
Первобытный человек будущего  
2007

<https://piter.anarhist.org/zerzan-index.htm>  
Сборник вышел в издательстве «Гилея» (Москва) в 2007 году.

**[ru.theanarchistlibrary.org](http://ru.theanarchistlibrary.org)**