

FURTHUR И ПРОБЛЕМА АНАРХИСТСКОЙ ИДИОРРИТМИИ

Михаил Мартынов

FURTHUR AND THE PROBLEM OF ANARCHIST IDIORRHATHMY

© Mikhail Martynov

Independent researcher, Cheboksary, Russia

ORCID ID: 0000-0003-0155-2694

E-mail: golossa@gmail.com

Abstract: This article analyzes the problem of creation and functioning of an anarchist community, which in its basis unites opposite values of individual autonomy and social necessity. The study is based on the thesis that nomadism (the idea of free movement) is more important for the successful realization of an anarchist ideal than the notion of place and territorial integrity. The connection between anarchist values of individual and collective is defined in the work by the concept of “idiorrhathy” (Roland Barthes). The study of nomadic experience is largely based on the evidence of Ken Kesey and Merry Pranksters traveling on the Furthur bus through America in the summer of 1964 – from the West (La Honda) to the East (New York) and back. Analyzing the circumstances of this trip, the author concludes that the possibility of “idiorrhathy” in anarchism is connected to the ideology’s criticism of the mythological principles of space and the formation of special relations between the part and the whole.

Keywords: anarchism, community, idiorrhathy, power, Furthur, nomadism, myth.

1.

В анархизме существуют различные представления о том, каким образом должно быть устроено общество анархии, какие принципы являются центральными при реализации анархистского



идеала. Почти каждый крупный теоретик анархизма, начиная с Годвина и Прудона, Бакунина и Кропоткина, предлагал собственную концепцию построения анархического общества. Одной из основных проблем, неизбежно возникающих в процессе разработки анархистских социальных проектов, является проблема согласования противоречащих друг другу свободы человека и принуждающей социальной необходимости. Специфика этой проблемы состоит в том, что в анархизме такое согласование невозможно по модели Т. Гоббса, т. е. за счет ограничения части прав и свобод человека, которые он передает государству в обмен на гарантии общего мира.

В трактовке М.А. Бакунина, «свобода неделима: нельзя отсечь ее часть, не убив целиком» (Бакунин, 1989, с. 89). Свобода является абсолютной ценностью и высшей целью человеческого развития (Там же, с. 67). При этом речь идет не об эскапистской свободе, идеализирующей на манер Ж.-Ж. Руссо догосударственное естественное состояние человека¹, а о свободе, которая осуществляется в процессе социального развития и взаимодействия². Анархистская свобода должна обязательно предполагать и фигуру другого и при этом не терять качества своей абсолютности и неделимости. Как подчеркивает М.А. Бакунин, сознание свободы человек получает только в коллективе:

Происходя от гориллы, человек лишь с громадными трудностями достигает сознания своей человечности и осуществления своей свободы. <...> И он может достичь этого лишь коллективными усилиями всех бывших и настоящих членов этого общества, которое, следовательно, есть основа и естественная исходная точка его человеческого существования. Из этого следует, что человек осуществляет свою индивидуальную свободу, или свою личность, лишь дополняя себя всеми окружающими его индивидами [курсив наш. – М.М.] и лишь благодаря труду и коллективному могуществу общества, вне коего он остался бы, без сомнения, самым грубым и самым несчастным из всех жестоких животных, существующих на земле (Бакунин, 1919, с. 262).

Иными словами, один из центральных вопросов анархистской теории и практики сводится к выяснению условий возможности и принципов организации такого совместного существования,

- 1 Такая «естественная свобода» Руссо является «абсолютной зависимостью человека-гориллы от постоянного давления внешнего мира» (Бакунин, 1989, с. 87).
- 2 «Достоинство и свобода человека заключаются в удалении от животного состояния. <...> Только посредством мысли человек приходит к сознанию своей свободы в произведшей его природной среде; но только трудом он ее осуществляет» (Там же, с. 69).

которое бы не противоречило принципу свободы. В формулировке анархиста Алексея Борового этот вопрос звучит следующим образом: «Каким образом можно осуществить абсолютную свободу индивида, не прекращая общественной жизни?» (Боровой, 1906, 71)³.

Вопрос о том, как согласовать индивидуальную автономию и социальную справедливость при осуществлении анархистского идеала, и сегодня сохраняет свою актуальность⁴. Лоуренс Дэвис пишет, например, что, несмотря на то что этот вопрос предполагает соединение непримиримых противоборствующих частей – требования индивидуальной свободы и необходимости ее осуществления в каких-либо формах коллективного взаимодействия, соперничество и постоянное балансирование между ними выражает специфику анархизма и его политическую силу (Devis, 2019, p. 48). Алан Риттер, подчеркивая взаимозависимость ценностей индивидуального и социального в анархизме, невозможность существования одного без другого, предлагает использовать понятие «коллективная индивидуальность» (*communal individuality*) (Ritter, 1980). На наш взгляд, более подходящим является предложенное Роланом Бартом понятие «идиорритмия», составленное из двух греческих слов – *idios* (частный, собственный) и *rhuthmos* (ритм).

Rhuthmos = образец подвижного элемента (буква, пеплос, настроение), импровизированная, изменяемая форма. <...> *Rhuthmos* по определению индивидуален. <...> Понятие «ритма» приобрело репрессивный смысл (возьмем хотя бы жизнь кинувийного монаха или жителя фаланстера, который должен действовать с точностью до четверти часа), пришлось прибавить к нему *idios*: *idios* не равно ритм, *idios* = *rhuthmos* (Барт, 2016, с. 51, 52).

Идиорритмия, согласно Р. Барту, является способом борьбы с властью, которая устанавливает «ритм» и стремится подчинить ему различные явления жизни. «*Rhuthmos*: это ритм, допускающий больше или меньше – некое несовершенство, дополнение, нехватку, некий *idios*: то, что не встраивается в структуру либо встраивается лишь насильственно» (Там же, с. 92). Р. Барт не использует термин «анархический», но поскольку идиорритмия противостоит власти и обращена к поиску оптимального соотношения индивидуальной свободы и коллективного существования, то анархистские сообщества, ориентированные на реализацию

3 О различных концепциях организации анархистских сообществ, например, см.: Герен, 2013, с. 62–101; Эльцбахер, 2009.

4 О причинах неудач современных горизонталистских проектов, основанных на самоорганизации, прямом действии, префигуративной политике и др., например, см.: Кустарев, 2009; Срничек и Уильямс, 2019, с. 41–76.

похожих целей, можно рассматривать в качестве идиорритмических образований⁵.

Традиционная «жизнь-вместе», основанная на регламентированной совместности (семья, большие коммуны, фаланстеры, кино-вийные формы и др.), предполагает самотождественность коллектива, объединяющегося вокруг некоторой четкой и значимой цели (продолжение рода, самореализация личности, поиск Бога и др.). Для идиорритмии, напротив, характерен неясный, как говорит Барт, «колеблющийся *Télos*» (Там же, с. 108). Идиорритмия обращена к поиску новых социальных форм, не связанных с укоренившимися социальными практиками и не являющихся их альтернативами. Это такая новизна, параметры которой не выводимы из предшествующих социальных форм, это недиалектическая новизна.

С одной стороны, этот «колеблющийся *Télos*» идиорритмии релевантен анархистскому тезису, озвучиваемому, например, аргентинской ФОРА⁶, о радикальном разрыве со всей предшествующей логикой развития общественных отношений, о невозможности построить новое общество, используя структуры старого. Как это формулирует В.В. Дамье, резюмируя теоретическую позицию одного из важнейших идеологов ФОРА – Эмилио Лопеса Аранго, «новое, свободное общество должно не вырастать из закономерностей старого, а быть решительным, радикальным разрывом с ним, с самой его логикой» (Дамье, 2010, с. 85).

С другой стороны, вопрос об идиорритмии имеет отношение не столько к будущему общественному устройству, сколько к актуальным социальным формам, развертывающимся в настоящем. Само анархистское сообщество, его функционирование и реальное осуществление, должно быть принципиально идиорритмичным, т.е. речь идет не об эпистемологическом ракурсе отсутствующей анархистской цели – не о фигуре незнания, а об отсутствии цели как принципе функционирования сообщества. Основная задача этой статьи состоит в том, чтобы попытаться выявить этот «колеблющийся *Télos*» в реальном опыте (анархистских) сообществ и определить принципы его работы.

Основная проблема построения таких сообществ связана с их институциональной неопределенностью. Вслед за Еленой Петровской их можно условно назвать «недоколлективами», т.е. это образования, которые не опознаются «социологическими средствами, будь то коллектив, группа, прослойка, класс или масса» (Петровская, 2012, с. 8). Иными словами, сообщество, реализующее стремление к идиорритмии, характеризуется нечеткой

5 При этом заметим, что термин «идиорритмия» шире термина «анархия», и, связывая их между собой, мы выносим за скобки другие возможные идиорритмические аспекты, например, религиозные.

6 ФОРА (Federación Obrera Regional Argentina, FORA) – Аргентинская региональная рабочая федерация.

воспроизводимостью – оно не может быть определено в своем функционировании с позиций готовых социальных форм. Идиоритмическое в этом отношении сближается с категорией неработающего (непроизводимого/непроизводящего) сообщества Ж.-Л. Нанси (Нанси, 2011), которое не производит себя в формах готовой социальности, – оно не способно произвести модель, на основании которой можно было бы описать «работу» сообщества и выстроить программу для его дальнейшего функционирования.

Идиоритмия даже не может быть декларирована как принцип сообщества, т.к. в этом случае она начинает выступать в качестве обязательной организующей формы, т.е. сообщает цель сообществу.

Отмеченные методологические установки создают определенные рамки при отборе материала. Нас интересуют прежде всего сообщества, которые характеризуются отсутствием не просто четкой идентичности, а окончательной идентичности, способной выстраиваться по заранее известным моделям. В соответствии с этими требованиями в фокус нашего исследовательского интереса не попадают сообщества, которые хотя и противопоставлены большому социальному целому и являются по отношению к нему маргинальными, но при этом выстраиваются по его модели. Хорошим примером в этом аспекте является сообщество советских хиппи, которое, несмотря на то что провозглашает борьбу с господствующим социальным порядком, при этом не отказывается от него полностью и по существу стремится к автономии внутри, а не вне общества. Например, как пишет Ирина Чернявка,

гродненские хиппи мечтали накопить денег, уехать в Сибирь, купить топоры, гвозди, спуститься по реке глубоко в тайгу, куда не добралась советская власть, построить скит и там жить – по своим мировоззрениям, свободно. Единственный вопрос был: как же там музыку слушать, где батарейки для приемников брать? (Чернявка, 2003. См. также: Гордеева, 2016, с. 157–173).

Показательно также, что сообщество советских хиппи имело самоназвание «Система», отсылающее в самых общих чертах к советской Системе. Известный советский хиппи Саша Пессимист пишет в автобиографическом повествовании «Человек на дороге»: «Про Систему я уже слышал, но что она из себя представляет, не имел ни малейшего понятия. Странно было вообразить, что в стране, тщательно искореняющей любое инакомыслие, может ужиться какая-то организованная оппозиция, существовать зона, пусть даже воображаемой, независимости, как бы глубоко она ни была законспирирована. Никто не знал, как войти в Систему. Система находила тебя сама. <...> Любопытно, что Система всегда все знала: где надо быть, что смотреть, что читать. Обмен информацией был налажен не хуже, чем у ГБ» (Вяльцев, 2003).

Здесь необходимо сделать оговорку и отметить, что мировоззрение хиппи все же не было таким однозначным, только к одной «Системе» не сводилось и только ей не определялось. Хиппи известны также и созданием различных вымышленных и реальных сообществ – актуальных для небольшого круга единомышленников. И.А. Гордеева определяет этот феномен понятием «игровой утопизм» и в качестве примера подробно рассматривает Республику Святого Сада, в которую в городе Львове «играли» местные хиппи (Гордеева, 2015). Существовавшие в этом сообществе роли президента или министра⁷ несли в себе исключительно пародийно-игровую функцию, что скорее расшатывало соответствующие этим постам государственные институты, чем утверждало их⁸. Известны также и примеры чистого утопического проектирования, – например, «Хиппиланд» советского хиппи Владимира Бороды (Борода). В его проекте доказывалось существование особого народа – хиппи, обосновывалась необходимость создания для этого народа отдельного государства с особым устройством общественно-политической и хозяйственно-экономической жизни.

Ярким примером анархистских коммун являются организуемые автономными (представителями автономистского анархизма) сквоты⁹ (РампАРТ в Лондоне, Христианиа в Копенгагене и др.) (Подробнее см.: serg_mihalych, 2011, с. 211–223). Среди современных российских примеров обращает на себя внимание сквот Сквошино. Это имя представляет собой компиляцию слов сквот и Простоквашино – «первые его жители приехали из города и по наводке местных засквотировали хутор и стали на нем жить, как Дядя Федор, Матроскин и Шарик» (Сквот кота Матроскина, 2017, с. 78).

Одним из главных недостатков сквота является его оседлость¹⁰. Это то качество, которое, например, согласно Хаким-Бею,

- 7 «В 1968 г. место своей тусовки в Святом Саду львовские неформалы провозгласили Республикой недоразвитых башкир. Они выбрали президента и министров, приняли конституцию, придумали герб, флаг и гимн. <...> Игра львовских неформалов в Республику Святого Сада – это частный случай распространенного в позднее советское время (хотя и не только в этот период) игрового утопизма – особой формы поведения, которая имела свои аналоги в детских субкультурах, молодежных и художественных сообществах XIX–XX вв., а также в народной социально-утопической культуре» (Гордеева, 2015, с. 104, 111–112).
- 8 Пародийный подтекст был характерен для многих подобных «игровых утопий». Ср., например, с «Республикой Ужупис» в Вильнюсе, «день независимости» которой празднуется 1 апреля – т.е. в «День смеха» или «День дураков» (<http://uzhupisembassy.eu/>).
- 9 Сквоттинг (англ. squatting) означает нелегальное заселение чужей-то пустующей собственности – здания или участка земли, нарушение границ частных владений и вообще отмену таких границ.
- 10 К этому можно добавить замечание Александра Кустарева о том, что именно в формах нетерриториальной совместности («новые племена» Мишеля Маффесоли), возникающих благодаря современным технологиям коммуни-

погубило пиратскую республику «Либертарию», основанную капитаном Миссьоном на Мадагаскаре в XVII веке. Хаким-Бей является автором концепции автономных зон, которые должны находиться в движении и не иметь постоянства во времени. Это «скорее корабль, чем остров» (serg_mihalych, 2011, с. 109)¹¹.

Принимая во внимание значимость динамики для успешного функционирования анархистского сообщества¹², наш анализ вопроса о возможности идиорритмии будет построен в контексте проблематики номадизма. Мы обратимся к примерам, связанным с темой анархистских путешествий.

2.

Практика путешествий в анархизме отличается от обыкновенного туризма. Согласно Б.В. Маркову, туристическое путешествие неизбежно предполагает контекст распознавания «своего» и «чужого» (Марков, 2011, с. 411), т. е. воспроизводит идею границы, которую анархисты в различных фрагментах своей программы как раз резко критикуют (Мартынов, 2017). В одних случаях анархистское путешествие принимает вид вольного странствия, не подчиненной идее места как цели и лишённого обязательной коммуникативной необходимости¹³. Перемещения анархистов могут представлять

кации, существует сегодня возможность для реализации анархистского идеала. «Нетерриториальные общности – школа и опытное поле анархизма, поскольку именно они добровольны по определению и в них собираются люди либо равного статуса, либо готовые ради общения оставить свои статусные амбиции за пределами выбранного ими круга общения» (Кустарев, 2009).

- 11 «Теория временных автономных зон (ВАЗ) занимается, по возможности, не утопиями, но явлениями, возникающими или уже существующими. По всему миру люди покидают Сеть Отчуждения или “исчезают” себя из нее, пытаясь разными способами восстановить человеческие контакты. Интересный пример этого – на уровне “городского фольклора” – повсеместное распространение групп и конференций “по интересам”. Недавно мне попались на глаза фэнзины двух таких групп – Crown Jewels of High Wire (посвященный коллекционированию стеклянных изоляторов для ЛЭП) и журнал об изучении реторт и перегонных кубов (под названием “Тыквы”» (Хаким-Бей, 2002, с. 64).
- 12 Лоуренс Дэвис подчеркивает эту мысль: «Анархию можно понимать как перформанс, который, как и все перформансы, существует только во время его исполнения <...>. Другими словами, анархия порождается людьми, находящимися в анархическом состоянии сознания, и действиями, которые они совершают в согласии с этим состоянием сознания. Когда действие прекращается, когда индивидуальная и общественная активность снижается, тогда открывается дверь тирании либо меньшинства, либо большинства» (Devis, 2019, p. 63).
- 13 Об анархистских путешествиях как свободных перемещениях, ставших особенно популярными во второй половине XX века, см, например: Витни, 1998, с. 35–36; Никулина.

собой также манифестацию феминистской критики общества или, например, проблем социального неравенства, нелегальной миграции, отсутствия равного доступа к лучшим возможностям трудоустройства и др. (Jeppesen, 2011, pp. 198–199).

Одним из важнейших номадических опытов, в котором был сформирован концептуальный каркас анархистского «дома-на-колесах», является, на наш взгляд, знаменитое путешествие Кена Кизи и коммуны *Merry Pranksters* («Веселые Проказники») на автобусе *Furthur*. Летом 1964 года они пересекли Америку с Запада (Ла Хонда) на Восток (Нью-Йорк) и обратно. Поездка сопровождалась большой свободой в употреблении наркотических веществ, использование которых было связано с экспериментами по расширению сознания и открытию нового восприятия мира. Подробности путешествия изложены в книге Тома Вулфа «Электропрохладительный кислотный тест» (*The Electric Kool-Aid Acid Test*), написанной в жанре документальной прозы. Наш анализ номадического опыта «жизни вместе» будет в значительной мере опираться на содержащиеся в ней свидетельства.

Дорога является испытанием для устойчивых и воспроизводимых форм социального взаимодействия. По замечанию Т.Б. Щепанской, «дорога переворачивает весь образ жизни человека. <...> Специфика социальной регуляции в дороге состоит в том, что здесь неэффективны общинные механизмы социального давления и контроля, действующие в контактном обществе» (Щепанская, 2003, с. 17, 28). Иными словами, «дорога» создает предпосылки для производства нестандартных, альтернативных социальных форм¹⁴.

Жиль Делез и Феликс Гваттари в книге «Тысяча плато» рассматривают автобус Кена Кизи как один из элементов «американской ризомы».

Направления в Америке не те же самые – а именно: на Востоке осуществляется древовидный поиск и возврат к старому миру. Но есть и ризоматический Запад – с его индейцами без роду и племени, с его всегда ускользающими пределами, с его неустойчивыми и смещающимися границами. <...> [На западе] воссоединяются путешествие, галлюцинация, безумие, индеец, перцептивный и ментальный эксперимент, изменчивость границ, ризома (Кен

14 Следует отметить, что понимание дороги как радикального опыта, изменяющего социальные привычки, противопоставлено взглядам, согласно которым дорога, напротив, восстанавливает социальные и культурные связи. Например, популярные среди молодежи странствия автостопом иногда осмысляются как практики восстановления гуманистических идеалов и ценностей, позволяющих человеку жить в обществе. «Передвигаясь на разных видах транспорта, встречая разных людей, мы можем убедиться в том, что весь мир – единый, что нет плохих стран, нет плохих народов, а вся планета является нашим домом» (Кротов, 2015, с. 5).

Кизи и его «машина в тумане»; поколение битников и т.д.) (Делез и Гваттари, 2010, с. 34).

Странствие на автобусе *Furthur* решительно противопоставлено идее «оседлости» и реализует номадический опыт. Если концепт «оседлости» связан с различными формами существования государства, то, согласно Делезу и Гваттари, номадизм представляет собой разрушающую государство «машину войны».

Важно отметить, что не все номадические сообщества устроены одинаково. Один из примеров разбирает Ольга Буренина-Петрова в монографии «Цирк в пространстве культуры». В первой главе она интерпретирует подвижную цирковую жизнь на колесах в контексте номадологической концепции Делеза – Гваттари:

Жизнь на колесах, лишенная постоянного фиксированного места проживания, заставляет цирковых артистов неустанно территориализировать и детерриториализировать чужое пространство. Будучи по природе кочевниками, циркачи всегда присваивают себе ту территорию, на которой собираются давать представления. Они словно раскалывают пространство, проводят границу, по одну сторону которой локализуются сами, а по другую – оставляют территорию полиса (Буренина-Петрова, 2014, с. 26).

На наш взгляд, опыт номадизма, реализованный в путешествии *Furthur*, существенно отличается от циркового номадического опыта в интерпретации О. Бурениной-Петровой. Хотя исследовательница и отмечает, используя предложенную Делезом и Гваттари оппозицию «гладкого» и «рифленого», что жизнь на колесах «является жизнью в открытом, “гладком” пространстве, не расчерченном границами и дорогами» (Там же, с. 30), но также она к этому добавляет, что ритм такой жизни созвучен «мировому ритму Вселенной» (Там же) и что цирк в целом является воспроизводством важнейших мифологических смыслов.

Цирковой ипподром – это символическое изображение космического центра, т.е. места творения, в котором также зарождаются механизмы саморегуляции и самосохранения жизни. <...> Номера, развертывающие цирковую программу, воспроизводят космогоническую схему творения. Установление космического пространства, например, в виде отделения неба от земли репрезентируется выступлением воздушных акробатов и гимнастов, а также эквилибристов, работающих над манежем. <...> Космогонический акт установления космической опоры развертывается в эквилибристских номерах с першами и лестницами (Там же, с. 50, 54–55).

Цирковое пространство оказывается одновременно и номадическим, не знающим центра, и воспроизводящим его.

В структурном плане понятый таким образом цирковой номадизм напоминает устройство кочевого австралийского племени ахилпа, которое описывает в работе «Священное и мирское» Мирча Элиаде. Ахилпы верят в божественное существо Нумбакулу, который вырубил из ствола эвкалипта священный столб, прикрепил его кровью к земле, а затем взобрался по нему на Небо, «космизировав» тем самым пространство «жизни». В странствиях ахилпы перевозили столб с собой, определяя направление движения по наклону столба. «Это позволяло им беспрерывно перемещаться, оставаясь при этом в “их мире”, и в то же время давало возможность общаться с Небом, где исчез Нумбакула» (Элиаде, 1994, с. 29).

Роль этого столба в структуре цирка выполняет, в частности, перевозимый вместе с ним перш, который согласно Бурениной-Петровой, является «образом мировой оси (*axis mundi*)» (Буренина-Петрова, 2014, с. 47), соединяющей Небо и Землю. Любопытно, что последствия поломки (или утраты) священного столба совпадают в описаниях М. Элиаде и О. Бурениной-Петровой. М. Элиаде: «Спенсер и Джайлен свидетельствовали, что согласно мифу, если ломался священный столб, все племя охватывала тоска, его члены скитались еще некоторое время, а затем садились на землю и умирали» (Элиаде, 1994, с. 29). Буренина-Петрова, в частности, вспоминает рассказ К. Арбенина о трагической судьбе двух клоунов: «Трагически заканчивается разрыв с цирком-шапито для рыжего и белого клоунов – Туфа и Бабёфа – из рассказа Константина Арбенина “Два клоуна”: покинув бродячий цирк и осев в городе, друзья утрачивают творческие цели и в конце концов кончают жизнь самоубийством» (Буренина-Петрова, 2014, с. 32).

На наш взгляд, связь цирка с воспроизводством мифологических структур не позволяет его считать чистым номадическим феноменом (в интерпретации Делеза – Гваттари). Миф является основанием власти, надежным источником ее легитимации. Он предполагает вертикальные иерархические структуры (греч. *hieros* – священное, *arche* – первоначало, власть), которые являются одним из важнейших условий существования государства. Номадическая «машина войны», согласно Делезу и Гваттари, не совместима ни с иерархиями, ни с государством и направлена на разрушение последних.

Furthur воплощает в себе образ сломанной вертикали, испорченной *axis mundi*, роль которой исполняет, в частности, прямоугольный кузов автобуса. Как отмечает Ролан Барт, прямоугольник выполняет близкие к священной оси мира упорядочивающие функции. Прямоугольник, состоящий из прямых линий и прямых углов, есть «как бы простейшая форма власти», он сохраняет в себе «архаическую память о религиозной функции царя: Rex = тот, кто проводит регулирующие линии» (Барт, 2016, с. 212). В путешествии Кена Кизи автобус-прямоугольник не является конструкцией,

реализующей иерофанию, и это как бы приостанавливает основанные на священном регламентирующие функции власти.

Во-первых, автобус был не в самом лучшем техническом состоянии¹⁵, – в поездке он довольно часто выходит из строя, заставляя водителя Нила Кэссиди заниматься его ремонтом. Примечательно, что автобус ломается не в конце, а уже в самом начале пути, что встраивает семантику поломки во все последующее движение.

К тому моменту, как они попали в Сан-Хосе, до которого едва ли наберется тридцать миль пути, уже в немалой степени была создана атмосфера всего путешествия. Была ночь, большинство путешественников уже одурели, а автобус сломался (Вулф, 1996, с. 89).

Во-вторых, идея поломки обнаруживается в названии автобуса – слове *Furthur*, которое является вариантом написанного с ошибкой английского слова *further* («дальше», «дальнейший», «добавочный»)¹⁶. Расположенная в передней части автобуса, там, где обычно указывают пункт назначения, табличка с надписью *Furthur* выражала неопределенность цели всего путешествия. Идею орфографической ошибки, и вообще саму идею ошибки, можно интерпретировать, на наш взгляд, как анархическую, – она выражает протест против унифицирующей языковой нормы, а также против образа языка как завершенного проекта. Орфография буквально означает правильное письмо (греч. *orthos* – «прямой, правильный» и *grapho* – «пишу»), т.е. она тоже по-своему реализует идею прямой линии (священной организующей вертикали), характерную для мифологического способа восприятия мира. Таким образом, содержащее ошибку слово *Furthur* можно рассматривать в качестве своеобразного анархистского бунта против воплощенной в идее «правильного» письма *axis mundi*.

Важно, что автобус, который купил К. Кизи, в прошлом был реальным школьным автобусом, и это усиливает протест против орфографической правильности, образцом которой является школьное письмо. Кроме того автобус был крайне неаккуратно расписан разными красками, производящими впечатление радостных клякс, непозволительных с точки зрения школьной дисциплины¹⁷. «Тем

15 Автобус был приобретен Кеном Кизи по объявлению в газете за 1500 долларов. По описанию Тома Вулфа, рессоры и амортизаторы автобуса были «в жутком состоянии», а «прикольный скрежещущий мотор» – «на последнем издыхании» (Вулф, 1996, с. 99).

16 *Furthur* принято переводить на русский язык словом Далше, т.е. сохраняя значимое нарушение орфографии. Этот вариант предложен переводчиком Виктором Коганом.

17 В статье, посвященной антропологии клякс, Константин Богданов отмечает, что «чистописание [в школе] учит не письму, но неизбежности социаль-

временем автобус был общими усилиями с энтузиазмом расписан, что вылилось в неистовство спектральных цветов – желтого, оранжевого, синего, красного, – причем чертовски неряшливое, за исключением тех мест, которые Рой Себёрн расписал чудесными маниакальными мандалами. Да, роспись вышла неряшливая, однако в одном ей никак нельзя было отказать: она пылала, как прикольный пожар. А манифест – спереди, где обозначается конечный пункт, – гласил: “Далше”, без мягкого знака» (Вулф, 1996, с. 85).

Сэнди, один из участников путешествия, соорудил из микрофонов, мощных динамиков на крыше и звукозаписывающего оборудования особую акустическую систему, которая была способна производить во время движения автобуса эффекты «запаздывания». «Был еще и некий магнитофонный механизм, устроенный так, что, если что-нибудь сказать, можно было через секунду услышать собственный голос с запаздыванием и при желании вновь выкрикнуть то же самое. Или еще: можно было надеть наушники и одновременно выкрикивать звуки вовне, и они входили в одно ухо, а звуки изнутри, т.е. твои собственные звуки, входили в другое. На протяжении всего путешествия не должно было оставаться ни единого треклятого звука – ни вне автобуса, ни в автобусе, ни внутри твоей собственной прикольной гортани, – который нельзя было бы поймать и прокричать потом, ему подражая» (Вулф, 1996, с. 84–85). В этой конструкции звук больше не принадлежал прошлому, – слова звучали, чтобы многократно повториться в будущем. Само автобусное движение в этом контексте представляется как серия разрывов и смещений, мешающих осуществлению идеи самотождественности. Автобусное путешествие оказывается не равно самому себе, его подлинность постоянно то ли дополняется, то ли, наоборот, ставится под сомнение еще одним порядком движения – наркотическим *trip*ом.

Связанный с идеей поломки структур священного порядка автобус *Furthur* не реализует утопический проект и не ведет к формированию однозначной групповой идентичности¹⁸. *Furthur* создает зоны нестабильности, в которых сообщество не выстраивается по заранее установленным правилам. В определенном смысле образ дороги в этом путешествии является радикальнее, чем в возникшем немного позднее благодаря влиянию общины *Merry Pranksters* движении хиппи. Дорога в путешествии *Furthur* не является опытом раскрытия какой-то скрытой истины или

ного (само)контроля». В своей основе чистописание выражает «микрофизику власти» (Мишель Фуко) (Богданов, 2010, с. 237).

18 И.А. Гордеева, ссылаясь на исследование Р. Фогарти (Fogarty, 1990, p. 20), отмечает, что «в путешествии [общин иммигрантов в Америке], в передвижении к месту поселения рождается идентичность группы, и место основания общины воспринимается как священное, символизирующее новые начинания, новые надежды, разрыв с прошлым» (Гордеева, 2000, с. 312).

тайны. Для хиппи, напротив, дорога имеет чуть ли не сакральное значение. Как пишет в своих воспоминаниях «Человек на дороге» один из известных российских хиппи Саша Пессимист (Александр Вяльцев), «дорога – это наука о познании, это высшая экстремертная йога, когда новыми неведомыми фактами и трудами человек обнаруживает подспудного и реального себя. Себя, окруженного в повседневности тысячами подпорок, мешающих ему как упасть, так и правильно думать о подвижном» (Вяльцев, 2003). Дорога в этом отрывке осознается как истинный путь к подлинному «Я» человека.

Ломающийся *Furthur* сопоставим с предложенным Делезом и Гваттари концептом «желающих машин». «Желающие машины постоянно ломаются на ходу, они работают только в таком поломанном состоянии <...> Все функционирует в одно и то же время, но в щелях и в разрывах, в сбоях и поломках, прерываниях и коротких замыканиях, на отдалении и в раздробленности, в сумме, которая никогда не объединяет свои части в некое целое» (Делез и Гваттари, 2008, с. 56, 71).

Неопределенность, которую создает «поломка», позволяет рассматривать проблему отношений между индивидом и обществом вне традиционной логики обязательного взаимного определения целого и составляющих его частей. Целое сообщества здесь не состоит из суммы входящих в его состав индивидов-фрагментов, – оно производится наравне с ними и отдельно от них. Иными словами, согласно Делезу и Гваттари, целое не объединяет, а только прилагается в качестве части наравне с другими частями¹⁹. В то же время и части освобождены от необходимости функционировать только в качестве подчиненных целому.

В своих объяснениях Делез и Гваттари, ссылаясь на М. Пруста, рассматривают, в частности, пример с железнодорожным путешествием. Они отмечают, что во время поездки по железной дороге «никогда нельзя получить в цельной форме то, что видишь, и даже единство точек зрения, поскольку всегда остается только *трансверсаль*, которую прочерчивает обезумевший путешественник, перебегая от одного окна к другому, “дабы приблизиться, продублировать разорванные и противопоставленные фрагменты”» (Там же).

Возможность *идиорритмии* обеспечивается этим значимым разрывом между частью и целым, их свободным скольжением относительно друг друга. Совместность, которая была сформирована в автобусе *Furthur*, не представляла собой что-то окончательное, это совместность без традиционной совместности. Каждый участник путешествия мог одновременно и участвовать

19 «Тело без органов производится как целое, но на своем месте, в процессе производства, наравне с частями, которые оно не объединяет и не подводит под целое» (Делез и Гваттари, 2008, с. 73).

в производстве коллективной идентичности *Merry Pranksters*, и быть свободным от этого участия. В самом начале путешествия Кен Кизи формулирует концепцию групповой и индивидуальной «вещи», которая поясняет устройство этой одновременности:

– Вот что, как я надеюсь, произойдет во время путешествия, – говорит он. – Точнее, как я надеюсь, будет продолжаться, потому что это уже начинается. Все мы начинаем делать общую вещь, и мы будем продолжать ее делать, совершенно открыто, причем ни один из нас не станет отвергать того, что делают другие. – Чуть собачья, – говорит Джейн Бёртон. <...> – Вот такова Джейн, – говорит он. – Она делает свою вещь. Чуть собачья. Такова ее вещь, и она ее делает. Ни один из нас не станет отвергать того, что делают другие. Если чья-то вещь – говорить «чуть собачья», он говорит «чуть собачья». Если кому-то нравится давать пинка под зад, этим он во время путешествия и будет заниматься – давать пинка всем подряд. Он будет делать это совершенно открыто, и никто не станет по этому поводу кипятиться (Вулф, 1996, с. 90–91).

При этом в отличие от индивидуальной «вещи» «общая вещь» не является четко сформулированной – это некоторая «Невысказанная Вещь» (*Unspoken Thing*) (Там же, с. 151).

В этом отношении *Furthur*, на наш взгляд, можно рассматривать в качестве определенного опыта идиорритмических отношений, который является актуальным также и для современных анархистских практик. Например, образ автобуса использует для описания своих организационных принципов известное анархистское интернет-сообщество *Anonymus*, в котором можно наблюдать похожую логику соотношения частей и целого. «Вы не можете присоединиться к *Anonymus*. *Anonymus* не организация. Это не клуб, не тусовка и даже не движение. Здесь нет устава, нет членских взносов. Все, что мы есть, – это люди, которые в течение короткого времени проходят вместе отрезок пути, как случайно встретившиеся пассажиры в автобусе или трамвае. Но в этот небольшой период времени мы движемся к общей цели и можем изменить мир» (*How to join Anonymus*, 2015).

Численность *Merry Pranksters* не является постоянной на протяжении всего путешествия. Еще на пути в Нью-Йорк автобус покинуло несколько участников поездки и присоединилось несколько новых. «Им приходится заезжать на заправочные станции, чтобы сходить в туалет, вырулить себе возможность помочиться или испражниться... соблюдайте порядок, братва... как двенадцать?.. сколько – четырнадцать?.. мы никого не потеряли?.. а лишних нет?.. вот они вываливаются из автобуса» (Вулф, 1996, с. 100).

Свобода от участия здесь является номадологической, и она отличается от ненномадологического, или в данном случае мифологического, неучастия, условием которого является смерть.

Например, миф не допускает немотивированный отказ от уже начавшегося странствия, и дальнейшее неучастие в нем возможно только через гибель героя (например, гибель некоторых спутников Одиссея). Любопытно, что и в русской традиционной культуре дорога также раскрывается через символику смерти. Т.Б. Щепанская, рассматривая противопоставление дороги и дома, указывает на то, что «дом – это символ жизни, плодородия, рождения, а дорога – смерти, болезни, бесплодия» (Щепанская, 2003, с. 40)²⁰.

Смерть для *Furthur* следует скорее понимать в духе Ж.-Л. Нанси, согласно которому «смерть неотделима от сообщества, ибо лишь в сообществе раскрывается смерть и смерть открывается через сообщество» (Нанси, 2011, с. 42). Смерть здесь понимается как «мотив откровения бытия-вместе» («или со-бытия в смерти») (Там же)²¹. С одной стороны, смерть касается каждого, но с другой – ее предельность и необратимость конструирует опыт совместности и оборачивается доверием между участниками²². В автобусе *Furthur* смерть фигурировала в качестве постоянно ощущаемой благодаря соединению ЛСД с «дорогой» неустрашимой тотальности: «Автобус ехал на север через лес, и вдруг начался лесной пожар. Из леса уже повалил дым – все как положено. Все, кто был в автобусе, уже принял кислоту и были чумовые. Кэссади сидел за рулем, неся через горящий лес и выворачивал рулевое колесо то туда, то обратно» (Вулф, 1996, с. 85–86).

Идиорритмическая настроенность *Furthur* предполагает движение, которое не имеет системы четких, придающих ему определенный ритм остановок, – хотя автобус и совершает остановки, они не выстраиваются в регламентирующее движение систему. Маршрут *Furthur* не является предзаданным, это линия, постоянно уклоняющаяся от намеченных последовательностей. В этом отношении *Furthur* реализует анархистскую идею борьбы с властью.

20 «В доме, построенном на дороге, по поверьям, гибнут скот, дети и птица. С дороги приходят болезни, которые называются ветренными (происходящие от ветра, с ветру, т.е. извне) или встречными (переданные при встрече)» (Щепанская, 2003, с. 40).

21 Елена Петровская следующим образом комментирует эту мысль Ж.-Л. Нанси: «Какой же опыт разделяется сообществом? Опыт конечности, опыт смерти другого, еще точнее – других. Сообщество выверено смертью, которую невозможно “превратить в работу (faire oeuvre)”. Это следует понимать таким образом, что сообщество не переводит смерть в возвышенные формы коммунальной близости, не обеспечивает преобразование своих мертвых в некую субстанцию или субъект, будь то родина, родная почва или кровь, нация или само человечество. <...> Сообщество – всегда сообщество смертных других; расписываясь в невозможности своей имманентности, то есть коммунального бытия в форме, как правило, надьиндивидуального субъекта, оно тем самым признает и собственную невозможность. Тот, кто рождается и умирает, не является субъектом» (Петровская, 2012, с. 24–25).

22 См. также: Гулин, 2016, с. 255–265.

«Остановка» для власти является условием ее (мифологического) воспроизводства и аккумуляции, и она связана с постоянством места или мест, относительно которых только и может развертываться движение. Не случайно в популярном кинофильме Роберта Земекиса «Форест Гамп» главный герой на протяжении почти всего фильма рассказывает свою историю прохожим на автобусной остановке и в итоге так и не садится в автобус. Согласно Славою Жижику, фигура Фореста Гампа воплощает идеального субъекта Идеологии:

Гамп – этот тугодум, автоматически исполняющий приказы, который даже не пытается что-то понять, – воплощает невозможного чистого субъекта Идеологии. <...> Он представляет Идеологию в чистом виде как неидеологию, как экстраидеологическое добродушное участие в социальной жизни. Урок фильма таков: не пытайтесь понять, повинуйтесь – и вы преуспеете! (Гамп в конце концов становится миллионером.) <...> Форест Гамп открывает тайну идеологии (факт, что ее успешное функционирование использует глупость (своих субъектов) таким образом, который в иных исторических обстоятельствах, несомненно, имел бы подрывной эффект (Жижек).

В этом отношении «остановку» можно интерпретировать как некоторую идеальную точку разворачивания идеологического дискурса. В свою очередь движение как незавершенность является той альтернативой, которую и предлагает анархистский дискурс. Номадические смыслы, транслируемые автобусом *Furthur*, в дальнейшем своем культурном бытовании уступают структурам оседлости, присваиваются и переписываются господствующими идеологическими дискурсами. В каком-то смысле *Furthur* был поставлен на якорь уже в доме самого Кизи в Ла-Хонде: после путешествия к восточному побережью «Веселые Проказники» (*Merry Pranksters*) остановились у него и продолжили свои эксперименты с ЛСД: «Ванная комната уже превратилась в сумасшедший дом, украшенный коллажем из фотографий, газетных вырезок, стенной росписи, мандал и всех прочих нелепейших вещей, и стала домашней разновидностью автобуса» (Вулф, 1996, с. 182–183).

Живая ризоматическая природа *Furthur* схлопывается в узнаваемый образ, в самовоспроизводящуюся смысловую конструкцию, повторяющуюся в дальнейшем в самых разных контркультурных контекстах. Так, образ *Furthur* можно узнать в знаменитом раскрашенном автобусе хиппи, считающемся одним из символов движения. Образ *Furthur* угадывается и в раскрашенном автобусе митьков²³, на котором они в 1989 году совершили путешествие по

23 Митьки – группа художников-нонконформистов, сформировавшаяся в середине 1980-х гг. в Ленинграде.

Европе. Поездку спонсировала бельгийская фирма красок SIGMA, и сделанные митьками рисунки на автобусе соседствовали с названием этой фирмы²⁴.

В заключение отметим, что в терминах идиоритмии можно рассматривать не любой номадический опыт, а только тот, который связан с отказом от мифологических организационных принципов, предполагающих обязательное подчинение центру, каким-нибудь устойчивым, неизменяющимся и неизменяемым структурам. Сообщество *Merry Pranksters*, в котором мы пытались распознать идиоритмические элементы, воплощает в себе образ сломанной священной вертикали (*axis mundi*). Возможность анархистской идиоритмии здесь поддерживается благодаря горизонтальному, связанному с номадическими практиками соотношению части и целого. Если традиционная «жизнь-вместе» предполагает самоидентичность коллектива, то идиоритмический «дом-на-колесах» производит индивидуальную свободу каждого при помощи неокончательной совместности. Анархистская идиоритмия в перспективе номадизма – это не балансирование между двумя крайностями – «жизнь-вместе» или «жизнь-в-одиночестве», – но некоторое «машинное» сцепление двух различных способов жизни, производящее нечто новое. При этом такие «автобусные» формы совместного существования нельзя рассматривать как претендующие на неизменность и дальнейшее социальное воспроизводство. На наш взгляд, осмысление анархистской идиоритмии должно предполагать не категорию «длительности», а пространственную категорию «предела». Основная функция *Furthur* состоит в том, чтобы испытывать на прочность существующий социальный порядок, пытаясь узнать, что находится за его границами.

Литература

- Бакунин, М. А. (1919) *Избранные сочинения*: В 5 т. Т. 2. Кнуго-германская империя и социальная революция. Петербург; Москва, 296 с.
- Бакунин, М. А. (1989) *Философия. Социология. Политика*. Москва: Правда, 623 с.
- Барт, Р. (2016) *Как жить вместе: романические симуляции некоторых пространств повседневности* / Перевод Яны Бражниковой. Москва: Ад Маргинем, 272 с.

24 Вместе с митьками в автобусе находилась съемочная группа во главе с режиссером Алексеем Учителем и после поездки был создан фильм под названием «Ёлы-палы, или Митьки в Европе» (<https://www.youtube.com/watch?v=ue0opWll9S0>).

- Богданов, К. (2010) Из истории клякс. Уроки чистописания в советской школе и медиальная антропология. *Антропологический форум*, № 13, с. 217–241.
- Боровой, А. А. (1906) *Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм*. Москва, 94 с.
- Борода, В. *Хиппиланд* [онлайн]. Владимир Борода. Доступ по: <http://vboroda.narod.ru/knigi/hippiland.html> [Просмотрено 18 августа 2020].
- Буренина-Петрова, О. (2014) *Цирк в пространстве культуры*. Москва: Новое литературное обозрение, 432 с.
- Витни. (1998) По дорогам с облаками. *Наперекор. Катализатор умственного брожения*, № 7, с. 35–36.
- Вулф, Т. (1996) *Электропрохладительный кислотный тест* / Перевод Виктора Когана. СПб.: Азбука, 512 с.
- Вяльцев, А. (Пессимист) (2003) *Человек на дороге*. Москва: Коса-на-камень. [онлайн] Доступ по: <http://ponia1.narod.ru/roadbook.html> [Просмотрено 18 августа 2020].
- Герен, Д. (2013) *Анархизм: от теории к практике*. Москва: Радикальная теория и практика, 224 с.
- Гордеева, И. А. (2000) *Коммунитарное движение в России в последней четверти XIX в.* Дисс. к. ист. н. М., 472 с.
- Гордеева, И. А. (2015) *Культурно-географическое пространство города и игровой утопизм советских хиппи (на примере города Львова)*. В: *Третьи Моск. Анциферовские чтения: Сборник статей*. Москва: Летний сад, с. 100–116.
- Гордеева, И. А. (2016) *Альтернативные паспорта и другие практики символического отказа от гражданства*. В: *Городские тексты и практики*. Т. 1: Символическое сопротивление. Москва: Издательский дом «Дело», с. 157–173.
- Гулин, И. (2016) *Сообщества по ту сторону текста*. *Новое литературное обозрение*, № 3, с. 255–265.
- Дамье, В. В. (2010) *История анархо-синдикализма: Краткий очерк*. Москва: Либроком, 152 с.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. (2008) *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения* / Перевод Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 672 с.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. (2010) *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения* / Перевод Я. И. Свицкого. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 895 с.
- Жижек, С. От симптома Джойса к симптому власти / Перевод А. Смирнова. [онлайн] *Логос*. Доступ по: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.html [Просмотрено 18 августа 2020].
- Кротов, А. В. (2015) *Практика вольных путешествий*. Москва: Гео, 98 с.
- Кустарев, А. (2009) *Мать порядка – анархия*. *Неприкосновенный запас*, № 5, с. 55–62.
- Марков, Б. В. (2011) *Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации*. СПб.: Наука, 667 с.
- Мартынов, М. (2017) *Проблема границы в анархическом дискурсе*. *Przegląd Wschodnioeuropejski*, VIII/2, с. 329–339.
- Нанси, Ж.-Л. (2011) *Непроизводимое сообщество* / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. Москва: Водолей, 208 с.
- Никулина, А. *Германия: Вагенбурги – коммуны на колесах*. [онлайн] *Автономное действие*. Доступ по: <https://avtonom.org/news/>

- germaniya-vagenburgi-kommuny-na-kolesah [Просмотрено 18 августа 2020].
- Петровская, Е. (2012) *Безымянные сообщества*. Москва: Фаланстер, 384 с.
- Сквот кота Матроскина. (2017) *Анархистская община в Псковской области*. Автоном, № 37, с. 78–81.
- Срничек, Н., Уильямс, А. (2019) *Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда*. Москва: Strelka Press, 336 с.
- Хаки́м-Бей. (2002) *Хаос и анархия. Революционная сотериология*. Москва: Гиля, 172 с.
- Чернявка, И. (2003) «Это не Маша, а Миша»: 32 года назад в Гродно взбунтовались хиппи. [онлайн] *Белорусская газета*, 11 августа № 30 (397). Доступ по: http://www.belgazeta.by/ru/2003_08_11/arhiv_bg/6184 [Просмотрено 18 августа 2020].
- Щепанская, Т. Б. (2003) *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.* Москва: Индрик, 528 с.
- Элиаде, М. (1994) *Священное и мирское*. Москва: Изд-во МГУ, 144 с.
- Эльцбахер, П. (2009) *Анархизм. Суть анархизма*. Москва: АСТ, 352 с.
- serg_mihalych. (2011) *Параллельные общества. Две тысячи лет добровольных сегрегаций – от секты ессеев до анархистских сквотов*. Москва: Ультракультура 2.0, 264 с.
- Devis, L. (2019) Individual and Community. In: Levy C., Adams M.S. (Eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 47–69.
- Fogarty, R. S. (1990) *All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914*. Chicago: Chicago University Press, 286 p.
- How to join Anonymous. (2015). [online] Anonymous. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=OPLckRT4Y58> [Accessed 18 August 2020].
- Jeppesen, S. (2011) Becoming Anarchist: The Function of Anarchist Literature. *Anarchist Developments in Cultural Studies. Art & Anarchy*, no. 2, pp. 189–213.
- Ritter, A. (1980) *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 187 p.

References

- Bakunin, M. A. (1919) *Izbrannye sochineniia [Selected works]*. Vol. 2. Knuto-germanskaia imperiia i sotcialnaia revoliutciia [Knut–German Empire and the Social Revolution]. Saint Petersburg, Moscow, 296 p.
- Bakunin, M. A. (1989) *Filosofiiia. Sotciologiiia. Politika [Philosophy. Sociology. Politics]*. Moscow, Pravda, 623 p.
- Barthes, R. (2016) *Kak zhit vmeste: romanicheskie simuliatcii nekotorykh prostranstv pousednevnosti [Comment vivre ensemble: simulations romanesques de quelques espaces quotidiens]*. Moscow, Ad Marginem, 272 p.
- Bogdanov, K. (2010) *Iz istorii kliaks. Uroki chistopisaniia v sovetskoi shkole i medial'naia antropologiiia [From the story of the blot. Handwriting lessons in Soviet school and medial anthropology]*. *Antropologicheskii forum [Forum for Anthropology and Culture]*, no. 13, pp. 217–241.
- Boroda, V. *Khippiland [Hippiland]*. [online] Vladimir Boroda. Available from: <http://vlboroda.narod.ru/knigi/hippiland.html> [Accessed 18 August 2020].
- Borovoy, A. A. (1906) *Obshchestvennye idealy sovremennogo chelovechestva. Liberalizm. Sotcializm. Anarkhizm [The Social Ideals of Modern Humanity. Liberalism. Socialism. Anarchism]*. Moscow, 94 p.

- Burenina-Petrova, O. (2014) *Tcirk v prostranstve kul'tury* [Circus in the Space of Culture]. Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 432 p.
- Cherniavka, I. (2003) "Eto ne Masha, a Misha": 32 goda nazad v Grodno vzbuntovalis' khippi ["It's not Masha, it's Misha". Hippies Rebelled in Grodno 32 Years Ago]. [online] *Belorusskaia gazeta*, no. 30 (397). Available from: http://www.belgazeta.by/ru/2003_08_11/arhiv_bg/6184 [Accessed 18 August 2020].
- Damie, V. V. (2010) *Istoriia anarkho-sindikalizma. Kratkii ocherk* [The History of Anarcho-syndicalism. A Brief Sketch]. Moscow, Librokom, 152 p.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2008) *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe]. Ekaterinburg, U-Faktoriia, 672 p.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010) *Tysiacha plato* [Mille plateau]. Ekaterinburg, U-Faktoriia, 895 p.
- Devis, L. (2019) Individual and Community. In: Levy C., Adams M.S. (Eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 47–69.
- Eliade, M. (1994) *Sviashchennoe i mirskoe* [Das Heilige und das Profane]. Moscow, Izd-vo MGU, 144 p.
- Eltzbacher, P. (2009) *Anarkhizm* [Der Anarchismus]. Moscow, AST, 352 p.
- Fogarty, R. S. (1990) *All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914*. Chicago: Chicago University Press, 286 p.
- Gordeeva, I. A. (2000) *Kommunitarnoe dvizhenie v Rossii v poslednei chetverti XIX v.* [The Communitarian Movement in Russia in the last quarter of the 19th century]. PhD thesis. Moscow, 472 p.
- Gordeeva, I. A. (2015) *Kul'turno-geograficheskoe prostranstvo goroda i igrovoi utopizm sovetsskikh khippi (na primere goroda Lvova)* [Cultural and Geographical Space of the City and Game Utopianism of Soviet Hippies (on the example of the city of Lvov)]. In: *Tret'i Moskovskie Antsiferovskie chteniia: Sbornik statei* [The Third Antsiferov Readings: Collection of Articles]. Moscow, Letnii sad, pp. 100–116.
- Gordeeva, I. A. (2016) *Al'ternativnye pasporta i drugie praktiki simvolicheskogo otkaza ot grazhdanstva* [Alternative Passports and Other Symbolic Citizenship Renunciation Practices]. In: *Gorodskie teksty i praktiki. T. 1: Simvolicheskoe soprotivlenie* [City Texts and Practices. Vol. 1: Symbolic Resistance]. Moscow, Delo, pp. 157–173.
- Gulin, I. (2016) *Soobshchestva po tu storonu teksta* [Community Beyond the Text]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], no. 3, pp. 255–265.
- Guérin, D. (2013) *Anarkhizm: ot teorii k praktike* [L'anarchisme. De la doctrine à l'action]. Moscow, Radikal'naia teoriia i praktika, 224 p.
- Hakim Bey. (2002) *Khaos i anarkhiia. Revoliutcionnaia soteriologiia* [Chaos and Anarchy. Revolutionary Soteriology]. Moscow, Hylaea, 172 p.
- How to join Anonymous. (2015). [online] *Anonymous*. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=OPLckRT4Y58> [Accessed 18 August 2020].
- Jeppesen, S. (2011) *Becoming Anarchist: The Function of Anarchist Literature. Anarchist Developments in Cultural Studies*. *Art & Anarchy*, no. 2, pp. 189–213.
- Krotov, A. V. (2015) *Praktika vol'nykh puteshestvii* [The practice of free travels]. Moscow: Geo, 98 p.
- Kustarev, A. (2009) *Mat' poriadka – anarkhiia* [The Mother of Order is Anarchy]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ], no. 5, pp. 55–62.
- Markov, B. V. (2011) *Liudi i znaki: antropologiia mezhlichnostnoi kommunikatsii* [People and Signs: The Anthropology of Interpersonal Communication]. Saint Petersburg, Nauka, 667 p.

- Martynov, M. (2017) Problema granitcy v anarkhicheskom diskurse [The problem of the “border” in the anarchist discourse]. *Przeгляд Wschodnioeuropejski*, VIII/2, pp. 329–339.
- Nancy, J.-L. (2011) *Neproizvodimoe soobshchestvo* [La communauté désœuvrée]. Moscow, Vodolei, 208 p.
- Nikulina, A. Germaniia: Vagenburgi – kommuny na kolesakh [Germany: Wagenburg – communes on wheels]. [online] *Avtonom*. Available from: <https://avtonom.org/news/germaniya-vagenburgi-kommuny-na-kolesah> [Accessed 18 August 2020].
- Petrovskaya, E. (2012) *Bezymiannye soobshchestva* [Nameless communities]. Moscow, Falanster, 384 p.
- Ritter, A. (1980) *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 187 p.
- serg_mihalych. (2011) *Parallelnye obshchestva. Dve tysiachi let dobrovol'nykh segregatsii – ot sekty esseev do anarkhistskikh skvotov* [Parallel Societies. Two Thousand Years of Voluntary – from Essenes to Anarchist Squats]. Moscow, Ul'trakul'tura 2.0, 264 p.
- Shchepanskaia, T. B. (2003) *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Road Culture in Russian Mythological and Ritual Tradition of XIX–XX centuries]. Moscow, Indrik, 528 p.
- Skvot kota Matroskina. (2017) Anrakhistskaia obshchina v Pskovskoi oblasti [Squat of the Cat Matroskin. Anrarchist Community in the Pskov Region]. *Avtonom* [Avtonom: Journal of Autonomous Action], no. 37, pp. 78–81.
- Srnicek, N., Williams, A. (2019) *Izobretaia budushchee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work]. Moscow, Strelka Press, 336 p.
- Vialtcev, A. (Pessimist) (2003) *Chelovek na doroge* [The Man in the Road]. Moscow, Kosa-na-kamen'. [online] *Roadbook*. Available from: <http://ponia1.narod.ru/roadbook.html> [Accessed 18 August 2020].
- Vitni. (1998) *Po dorogam s oblakami* [On Roads with Clouds]. *Naperekor* [Athwart], no. 7, pp. 35–36.
- Wolfe, T. (1996) *Elektroprokhladitelnyi kislotnyi test* [The Electric Kool-Aid Acid Test]. Saint Petersburg, 512 p.
- Zizek, S. *Ot simptoma Dzhoisa k simptomu vlasti*. [From Joyce–the–Symptom to the Symptom of Power]. [online] *Logos*. Available from: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.html [Accessed 18 August 2020].