В. Г. ХОРОС

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ НАРОДНИЧЕСКОГО ТИПА в развивающихся странах

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

В. Г. ХОРОС

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ НАРОДНИЧЕСКОГО ТИПА в развивающихся странах

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1980

АН АрмССР
Библиотека

ИФ
Х81

Ответственный редактор
Г. Ф. КИМ

В книге исследуются идеологические течения развивающихся стран, относящиеся к широкой идейной традиции народнического типа. Опираясь на труды классиков марксизма-ленинизма, автор рассматривает наследие предшественников современных национальных деятелей молодых государств — народничества в России и родственных ему идейных образований XIX — первой половины XX в. Основное внимание уделено анализу указанных течений в афро-азиатских (а также в некоторых латиноамериканских) странах, выявлению их особенностей, соответствующих специфике современной эпохи. Предпринимается попытка дать теоретическую модель идеологии народнического типа — как с точки зрения их социально-классовых характеристик, так и в плане логической структуры.

Х $\frac{10104\text{-}215}{013(02)\text{-}80}$ 13-80. 0202000000

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1980.

ВВЕДЕНИЕ

В процессе изучения идеологий современного национально-освободительного движения и по мере появления и развития в Азии, Африке и Латинской Америке новых идейных систем и учений все более ощущается потребность в выработке общих методологических подходов к идеологической амальгаме развивающихся стран. Дело не только в необходимости классификации различных идеологий, но и в обнаружении внутренних механизмов их функционирования. Нуждается в объяснении характерная для многих идеологических образований освободившихся государств противоречивость, соединение в них, казалось бы, несоединимого — традиционализма и модернизма, радикализма и консерватизма, национализма и социализма и т. д. Задача вполне диалектическая, ибо марксистская диалектика исходит именно из того, чтобы не только не элиминировать противоречия изучаемого объекта, но, напротив, через них обнаруживать внутренний источник его самодвижения и развития.

В литературе, посвященной общественной мысли развивающихся стран (да и проблемам развивающегося мира в целом), прослеживаются две основные тенденции. Первая состоит в установке на специфику, в акценте на уникальность ситуации развивающихся обществ, находящихся на «перекрестке» крупных идейных потоков: традиционных культур и идеологических веяний развитых государств. Ведется речь об идейном синкретизме, «многоукладных» с идейно-структурной и социально-классовой точек зрения идеологиях, идейно-политических коалициях, об особенностях модернизации традиционного сознания в контексте того или иного национального культурного наследия и пр. В методологическом плане данный подход, как правило, основан на употреблении привычных категорий и общих положений, которые затем специфицируются применительно к изучаемым реальностям; происходит движение мысли «вперед», от общего к частному.

Другая тенденция заключается в том, чтобы рассматривать идейные процессы в развивающихся странах с точки зрения более широких универсалий и закономерностей всемирной истории. В этом случае анализ современной конкретики выливается одновременно в уточнение или доразработку общетеоретических проблем, например осмысление национализма, как такового, вы-

яснение генезиса идеологий в целом и т. п. Происходит движение мысли «назад», от частного к общему, результатом чего может явиться трансформация прежних представлений, выдвижение новых социологических гипотез и схем.

В принципе оба подхода не только правомерны, но и должны взаимно дополнять друг друга. Ибо само понимание специфики современности невозможно без выхода за ее рамки, без учета ранее известных закономерностей и понятий, которые вместе с тем неизбежно обогащаются при соприкосновении с новым материалом. Основная трудность здесь заключается в нахождении необходимой меры между теоретико-социологическим и конкретно-историческим видением, так как любой перегиб в ту или иную сторону уводит от истины.

Естественным путем ко второму подходу (и его необходимой составной частью) является сравнительно-исторический анализ. За последнее время он все более утверждается в исследованиях по проблемам развивающихся стран — как советских, так и зарубежных. «Нынешние революционные демократы,— пишет советский ученый К. Н. Брутенц,— во многом сходятся со своими, условно говоря, предшественниками, которые привлекли внимание В. И. Ленина»[1]. Другой советский автор, Т. Б. Гончарова, так расценивает концепцию «индеанизма», распространенную в ряде стран Латинской Америки: «Различные варианты этой концепции имели место в прошлом в странах слаборазвитого капитализма с наличием патриархальных пережитков в деревне (например, Россия второй половины XIX в.), они имеют место и сейчас во многих развивающихся странах Азии и Африки»[2]. «Студенты и интеллигенты в России XIX в.,— считает американский политолог С. Хантингтон,— с их стремлением к модернизации — во многих отношениях прототип для аналогичных им деятелей в Азии, Африке и Латинской Америке XX в.»[3]. Отыскивая корни нынешних идейных течений в развивающихся странах, американский автор К. Макферсон отмечает, что идеологи молодых государств «почти полностью отбросили либеральный индивидуалистический утилитаризм Запада, но широко обращаются к его ранним демократическим традициям, традициям Руссо и популизма»[4]. Сотрудник Гарвардского университета Ж. Вайян сопоставляет негритюд со славянофильством[5]. Английский автор И. Берлин считает, что во многом именно народнические идеи «лежат в основании социалистической экономической политики, проводимой сегодня в развивающихся странах»[6]. Подобные примеры можно было бы легко умножить. Не входя в существо приведенных оценок и высказываний, подчеркнем лишь их общую направленность — поиск типологических характеристик, устойчивых линий в развитии общественной мысли. Отметим также присущее ряду авторов обращение к России XIX в. как к источнику идейных стереотипов для анализа идейных течений развивающегося мира.

Целью предлагаемой работы является исследование одной из таких устойчивых идейных традиций XIX—XX вв., получившей широкое распространение в идейной и политической жизни современных развивающихся стран,— традиции популизма (народничества). Постановка данной проблемы ни в коей мере не может считаться новой. В марксистской литературе ее зачинателем по праву надо считать В. И. Ленина. В свое время, сравнивая Сунь Ятсена с его российскими предшественниками, В. И. Ленин в статье «Демократия и народничество в Китае» вывел феномен народничества за российские рамки, а затем высказал предположение о возможности возникновения данного идеологического типа «в целом ряде азиатских государств»[7].

В советской литературе неоднократно обращалось внимание на это методологическое соображение В. И. Ленина. В трудах советских историков и востоковедов (А. Б. Беленького, К. Н. Брутенца, Р. А. Ульяновского, В. Ф. Ли, А. Ф. Шульговского, Т. Б. Гончаровой, И. К. Самаркиной и др.) в той или иной форме имело место сопоставление современных национальных идеологов с российскими демократическими мыслителями, при этом категории народничества так или иначе придавался типологический статус[8]. От народничества к проблематике современных развивающихся стран шел и автор этих строк[9]. Вместе с тем постепенно выявилась возможность уточнений, расширения исходной методологической базы (народничество в России), выхода к более широкой идейно-культурной традиции, по отношению к которой и российское народничество, и родственные ему современные течения в развивающихся странах являются разновидностями[10].

Интересные соображения сравнительно-исторического порядка высказываются в последних работах Р. А. Ульяновского. Он прямо ставит «вопрос о народничестве в современных условиях», фиксирует «целые пласты народнической идеологии» в сегодняшних развивающихся странах. Одновременно он указывает на коренное отличие современных мелкобуржуазно-крестьянских идеологий от их предшественников: если антикапиталистические планы российских народников были нереальны в условиях XIX — начала XX в. и объективно означали перспективу радикальных буржуазно-демократических преобразований, то на современном историческом этапе при условии поддержки мировой социалистической системой антиимпериалистической борьбы молодых государств Азии, Африки и Латинской Америки альтернатива их некапиталистического развития, перехода к социалистическим преобразованиям становится реальной, объективной возможностью[11].

Все это свидетельствует о том, что современная литература, и прежде всего марксистская, подводит к проблеме типологической характеристики современной мелкобуржуазно-демократической мысли в развивающихся странах на основе сравни-

тельно-исторического анализа, выявления истоков нынешних идейных концепций в странах Азии, Африки и Латинской Америки.

* * *

В зарубежной научной литературе (включая развивающиеся страны) понятие популизма как типологического обозначения идейных и политических явлений за последнее десятилетие стало еще более распространенным [12]. Исторически термин «популизм» восходит к фермерскому движению «грейнджеров» и «гринбекеров» в США 70—90-х годов XIX в., закончившемуся неудачной попыткой создания «третьей», популистской партии. В современной литературе термин «популизм» употребляется главным образом как типологическая категория для обозначения определенного рода идейных течений и социальных движений и выражает претензию на новое, более углубленное понимание идеологического и политического поведения мелкобуржуазных слоев в разных странах и в различные исторические эпохи.

Попытка теоретического обоснования такого подхода предпринималась рядом авторов (Э. Шилз, П. Уорсли, Ж. Лека и др.), а также в специальной дискуссии, организованной Лондонским институтом экономики и политической науки [13]. Однако трактовки популизма, даваемые теми или иными исследователями, весьма различны. Некоторые авторы, как, например, английский социолог А. Стюарт, сомневаются в возможности выработки единой дефиниции популизма, поскольку последнему «внутренне присуща определенная бесформенность идей и организаций» [14]. Другие, как П. Уайлз, отваживаются на предельно широкое обобщение: популизм — это «любая вера или движение, основанные на следующей фундаментальной предпосылке: добродетели, свойственной простым людям... и их коллективным традициям» [15]. На лондонской дискуссии высказывалось также предположение, что популизм есть «нечто вроде постоянно встречающегося склада мышления, появляющегося в различных исторических и географических контекстах в результате особой социальной ситуации» [16]. Однако эта ситуация трактуется весьма широко: конфликты, связанные с процессами резких социальных изменений, столкновением нового со старым, наступлением города на деревню, модернизацией, лишениями сельского населения и т. п. [17].

В итоге дискуссии была выдвинута следующая дефиниция популизма: «Движения, стремящиеся к власти для блага народа в целом, возникающие в результате реакции общественных элементов (чаще всего это интеллектуалы, отчужденные от существующей структуры власти) на напряжение, связанное с быстрыми экономическими, социальными, культурными и политическими изменениями. Эти движения характеризуются верой в реставрацию (или адаптацию) простых традиционных форм и ценностей, укоренившихся в народе, в частности у наиболее архаических групп народа, которые мыслятся как средоточие добродетелей» [18].

Приведем некоторые другие попытки определить феномен популизма. По мнению американского социолога Э. Шилза, с которым согласен другой американский автор, П. Уорсли, популизм основан на двух принципах: приоритет «воли народа» над любым политическим стандартом и стремление лидеров к прямым контактам с массами, без каких-либо посредствующих политических институтов [19]. Французский политолог Ж. Лека выделяет в популизме следующие основные компоненты: квазирелигиозная вера в добродетели простого человека, который морально не «загрязнен» городом, его искушениями и коррумпированными лидерами; недоверие к тем, кто монополизирует власть; презрение к политикам и чиновникам. Одновременно Ж. Лека определяет популизм как «идеологию общества, объединенного единой волей и находящегося в конфликте с другими обществами, которые он обвиняет в стремлении к господству» [20].

Весьма по разному подходят западные авторы к проблеме стадиально-исторической характеристики популизма или социальной ситуации, порождающей популизм. Аргентинский исследователь Э. Лаклау, ныне работающий в Англии, не соотносит популизм ни с какой определенной стадией социально-исторического развития, связывая его лишь с ситуацией кризиса доминирующей в обществе идеологии и структуры власти, с обстановкой социального кризиса вообще [21]. Американский политолог Д. Эптер, относя к популизму «почти все» идейно-политические течения в развивающихся странах, определяет их «скорее как *пред*демократические» [22]. Голландский исследователь В. Вертхейм связывает «стадию популизма» с наследованием системы традиционных политических связей «патрон — клиент» [23].

Латиноамериканский автор Д. Джермани рассматривает популизм как порождение ситуации «асинхронизма» в процессе перехода от традиционного общества к современному и одновременно как следствие «преждевременного» вовлечения масс в политическую жизнь, в результате чего они становятся объектами манипуляции со стороны различных политических сил [24]. Аргентинский исследователь Т. ди Телла, соглашаясь с Д. Джермани относительно популизма как идейного продукта «асинхронизма» и диспропорциональности на этапе смены традиционного общества индустриальным, выделяет такие черты указанной социальной ситуации, как «демонстрационный эффект» и «революция возрастающих потребностей». Но основные черты популистских течений, намеченные Т. ди Телла, выглядят

весьма неопределенно: элита, действующая на фоне подымающегося движения масс и исповедующая идеологию «анти-статус-кво», построение идеологии на «широком эмоциональном призыве» и пр.[25].

В целом, если проследить по работам различных авторов «опись» признаков и компонентов популистского идейно-политического комплекса, то этот набор будет выглядеть весьма разношерстным: «мистицизм» политического поведения, тяготение к инфляционистским лозунгам в экономической программе, антисемитизм, заговорщичество и одновременно боязнь заговоров, антиинтеллектуализм, ксенофобия и т. д.

Соответственно чрезвычайно пестрым, «метаисторическим» оказывается круг исторических явлений и идейных течений, относимых к популистскому феномену. Если обратиться к материалам лондонской дискуссии, то родословная популизма ведется некоторыми авторами от братьев Гракхов и сельских идиллий Вергилия. К популизму причисляются левеллеры и диггеры в английской буржуазной революции, чартизм, североамериканский популизм, народничество, «пейзанизм» (peasantism) в восточноевропейском регионе (Болгария, Румыния, Чехословакия и др.) в первой трети XX в., лейбористы, фермерская партия в канадском штате Саскачеван, современные идеологии в развивающихся странах, «новые левые» и пр.[26]. Отдельные авторы добавляют сюда маккартизм[27] и маоизм[28]. Есть и «малая» модель популизма, охватывающая в основном современные идеологические течения в Азии, Африке и Латинской Америке, а также в развитых западных странах (США, Италия, Финляндия и др.)[29]. Именно в этом варианте понятие популизма, употребляемое больше как средство классификации, нежели как развитое теоретическое понятие, фигурирует в современной западной литературе.

В принципе данному подходу нельзя отказать ни в реальности изучаемой проблемы, ни в широте теоретического поиска.

В ряде случаев авторам удается выделить и анализировать несомненные идейные признаки популизма (ориентация на крестьянство, внутренняя противоречивость идеологических построений, опора на традиционное наследие, отрицание классовых антагонизмов внутри народа и пр.). Вместе с тем бросается в глаза неопределенность содержания, вкладываемого западными исследователями в понятие популизма.

Происходит это, на наш взгляд, по двум причинам. Во-первых, смешиваются два аспекта проблемы: популизм как система идей, определенная идеологическая традиция — и популизм как социально-политическое движение, своеобразная разновидность политической культуры. В первом случае речь идет о составных элементах идейной системы популизма (П. Уайлз, Ж. Лека и др.), во втором — о политических формах движения, взаимо-

отношениях лидеров и масс, харизматическом лидерстве (Э. Шилз, П. Уорсли).

Конечно, оба эти аспекта в известной мере связаны. Но связь эта далеко не прямая, так же как вообще идеологическая и политическая сферы обладают по отношению друг к другу относительной самостоятельностью. И потому то или иное конкретное популистское идейное течение может в политической жизни тяготеть к методам «непосредственной» демократии или харизматического лидерства, но может практиковать и более «спокойные» политические формы и действовать в русле парламентарной системы. И, наоборот, далеко не каждая разновидность харизматического «вождизма», осуществляющего «прямые» контакты с массами или патерналистский стиль политического руководства, является популизмом — иначе пришлось бы ставить в один ряд с русским народничеством или течением современного «африканского социализма» фашизм или какие-либо другие авторитарные политические движения.

Между тем некоторые авторы так и делают. Уже упоминавшийся Э. Лаклау рассуждает следующим образом. Что связывает между собой различные популистские течения? Понятие «народ», которое находится как бы вне рамок классового деления общества. Оно базируется на том объективном факте, что, несмотря на классовое членение общества, в нем остаются определенные «народные традиции», социально-культурное наследие прошлого, обладающее относительной самостоятельностью и могущее быть использованным теми или иными классами и политическими силами в различных целях. Это своего рода «идеологическое сырье» (скажем, эгалитаристские мотивы, испокон веков являющиеся достоянием массового сознания, аграрные утопии и пр.), которое модифицируется интеллигентами-идеологами и превращается в составные элементы классовых идеологий. Всякое политическое учение или движение, в котором подобные апелляции к народу (popular interpellations) играют значительную или ведущую роль, может быть отнесено к популизму[30].

Э. Лаклау различает популизм «доминирующего класса» и популизм «угнетенных классов». Первый стремится сгладить, снять возникшие социальные антагонизмы, т. е. использовать «народные» лозунги против самого народа; второй — революционным путем разрешить социальные противоречия. Но и в том и в другом случае апелляция к народу является средством борьбы за «блок власти». Таким образом, популистами оказываются, по Э. Лаклау, и Гитлер, и Мао, и Перон, и сторонники Тито, и итальянские коммунисты. Популисты они только потому, что для всех них апелляция к народу становится «формой оппозиционности»[31].

«Классы,— заключает Э. Лаклау,— не могут утвердить свою гегемонию без выражения принципа народа в своих идеоло-

гиях; специфическая форма этого выражения,— когда какой-либо класс конфронтирует с существующим блоком власти в целом, чтобы утвердить свою гегемонию,— есть популизм»[32]. Некоторые наблюдения и рассуждения Э. Лаклау не лишены интереса, но итог оказывается весьма разочаровывающим: понятие популизма приобретает, по существу, бессодержательный, формальный характер, «расплываясь» в самых различных по своим социально-классовым признакам идейных и политических течениях.

Трудность заключается в том, что некоторые политические движения и режимы прошлого и настоящего идентифицировали себя с популизмом (например, помимо американского популизма пуждизм, перонизм и др.). И здесь содержится определенная правомерность в постановке проблемы популизма как определенной политической культуры. Однако, как будет выяснено в дальнейшем, «идейный» и «политический» популизм имеют различные социально-исторические корни и ситуационные основания, относятся к несовпадающим друг с другом типам исторических явлений[33].

Во-вторых, те дефиниции, которые фактически имеют в виду популизм как идеологическую традицию, также страдают чрезмерной широтой и неопределенностью. Думается, что это как раз тот случай, когда абстрактно-социологический подход явно доминирует над конкретно-историческим. Ибо любая социологическая модель, различные поиски аналогии в истории должны быть фундированы соответствующими стадиально-формационными характеристиками. Иначе можно без труда обнаружить, скажем, капитализм в древнем Риме, против чего в свое время решительно возражал К. Маркс[34].

Поэтому перечень явлений, подводимых под категорию популизма, требует конкретно-исторической и соответственно социологической дифференциации. Прежде всего, необходимо отграничить докапиталистические идейные течения. Сколь бы похожими ни казались братья Гракхи на русских народников или крестьянские утопии средневековья на культ деревни Франца Фанона, они существенно различны по своей направленности. «Прокрестьянские» идеи добуржуазных эпох консервативны в своей основе, они были ориентированы на защиту и сохранение традиционных отношений[35]. Антифеодальные выступления крестьянства, даже в случае успеха, в целом не выходили за пределы традиционной системы, лозунгов «доброго царя» и пр. «Этот процесс в конечном счете оставался движением по кругу. Тип государства изменен не был, ибо восставшие подражали правящим классам»[36]. Напротив, идеи мелкобуржуазно-крестьянской демократии нового и новейшего времени, традиционалистские по форме, несут в себе иное, реформаторское и модернизаторское содержание.

Точно так же неправомерно идентифицировать с такими явлениями, как теории «крестьянского социализма» в России или современные движения некапиталистической ориентации в развивающихся странах, «нормальные» буржуазно-демократические аграрные течения. Последние суть движения и идеи, по преимуществу адекватные интересам индивидуалистического парцеллярного (или фермерского) крестьянства. Таков был американский популизм 70—90-х годов прошлого века с его требованиями денежной реформы, сокращения налогов, контроля над крупными компаниями и пр., отражавшими реакцию фермерских слоев на рост крупного капитала и в целом вписывавшимися в уже окрепшую и определившуюся систему буржуазных отношений. Таков был «пейзанизм» в Румынии или Чехословакии первой трети XX в. с его ориентацией на хозяйственный индивидуализм, а не на общинный коллективизм[37]. Эти и подобные им течения как раннекапиталистической, так и зрелой капиталистической эпохи оставались на почве буржуазных отношений, решали задачи организации или защиты частнособственнических крестьянских хозяйств.

Характерно в связи с этим, что американский исследователь К. Пост, считая пригодной для объяснения крестьянского сознания и крестьянских движений в развивающихся странах «популистскую модель», определяет последнюю как «реакцию деревни на различные виды включения в капитализм», но на такой стадии, когда это «включение» не зашло слишком далеко[38]. Иначе говоря, он отличает популизм и буржуазные аграрные течения, соответствующие уже иной, более зрелой фазе буржуазного развития.

Далее, необходима дифференциация относимых к популизму течений по социально-классовому признаку. Серьезный недостаток как «большой», так и «малой» модели популизма заключается в игнорировании социально-классового аспекта, в сближении различных по своей социальной природе явлений. Так, народничество явилось идеологией крестьянства в период запоздавшего развития капитализма в России; чартизм — раннепролетарское движение в Европе; пуждизм — течение мелкой городской буржуазии во Франции 50-х годов XX в.; нью-лефтизм — идеология оппозиционной буржуазной молодежи и студенчества «постиндустриальной» эпохи; лейборизм — социал-демократическая идеология и т. д. Подобным образом лишь об отдельных общих элементах при различной классовой направленности можно говорить применительно к таким течениям и мыслителям, как «почвенничество», славянофильство, Г. Джордж и др. Популизм особенно необходимо отделить от близких, соприкасающихся с ним по идейным признакам, но отнюдь не идентичных ему образований общественной мысли — не только от «чистых» или «нормальных» буржуазно-демократических направлений, но и от различных разновидностей консервативного утопизма, правого национализма, реакционного романтизма,

«феодального социализма» и т. п. И здесь чрезвычайно важным (хотя и не единственным, ибо демаркация должна еще идти по линии анализа внутренней логической структуры рассматриваемых идеологий) является социально-классовый критерий, соотнесение соответствующих идейных течений со «своим» классом или со «своей» массовой социальной базой.

Наконец, принципиально неверно, на наш взгляд, отождествлять мелкобуржуазный радикализм развивающихся стран и идейные течения развитого капиталистического мира («новые левые», «итальянский популизм», «финский популизм» и др.). Даже при наличии некоторых сходных черт между ними — например, существует известная идейная перекличка между идеями Фанона и концепциями нью-лефтов — не подлежит сомнению, что это — явления, выросшие на совершенно иной социальной почве и потому различные по своей направленности.

Тем не менее повторим, что в понятии популизма, имеющем все более широкое хождение в зарубежной литературе, заключены и вполне реальные вещи, а именно (помимо выделения популизма как определенной политической культуры): некоторый стойкий идеологический комплекс, включающий мотивы крестьянофильства, апелляцию к традициям и вместе с тем стремление к модернизации, буржуазно-демократические и одновременно антикапиталистические тенденции. Такие элементы действительно были свойственны русскому народничеству и родственным ему общественным теориям и идейным течениям прошлого и современности.

Все это — идейные образования, характерные для обществ, находившихся или находящихся на этапе сравнительно позднего («вторичного» или «третичного») развития капитализма, где последний внедряется в обширные крестьянские массивы, традиционные, докапиталистические структуры. Процесс «обуржуазивания» в этом случае приводит к ряду социальных коллизий, диспропорциям социально-экономического, социально-политического и социально-культурного развития и вызывает весьма сложную и противоречивую идеологическую реакцию. Забегая вперед, можно обозначить ее как обоснование «особого», некапиталистического развития через интеграцию в процесс модернизации традиционных коллективистских ценностей и институтов, как особую ветвь немарксистского социализма. Реальное социально-политическое содержание такого рода теорий и программ может быть самым различным — от либерально-реформистского до революционно-демократического.

Подобные идейные тенденции имели место уже в некоторых европейских странах XIX в., «запоздавших» в развитии капитализма по сравнению с Англией. В развитом виде идеология «крестьянского социализма» впервые сформировалась в России, где народничество как идеология и общественное движение действовало в течение весьма длительной исторической

эпохи (вторая половина XIX — начало XX в.). Затем следует новая волна мелкобуржуазно-крестьянских идеологий, которые складывались в эпоху подъема национально-освободительного движения в отдельных районах Азии, Африки и Латинской Америки (примерно с начала XX в.) и которые характерны для многих развивающихся стран по сегодняшний день после завоевания ими политической независимости.

К указанной группе идейных течений с равным основанием могут быть применимы как понятие «популизм», так и понятие «народничество» (или, точнее, «идейные течения народнического типа»). Вопрос о выборе терминов, собственно говоря, не столь уж первостепенен. Этимологически понятия «популизм» и «народничество» идентичны, и в принципе можно взять в качестве типологической категории любое из них. И то и другое словоупотребление имеет свои достоинства и недостатки. Автор этих строк первоначально — особенно в связи с расширительным и неопределенным толкованием термина «популизм» в зарубежной литературе — исходил из народничества [39]. Но, во-первых, русское народничество было не первым идейным образованием подобного рода. Сходные идеологические тенденции имели место ранее в ряде европейских стран, хотя они и не развились в столь систематизированную и значительную идеологию, как народничество. Во-вторых, современные мелкобуржуазно-крестьянские идеологии отличаются от своих предшественников целым рядом важных особенностей. Поэтому понятие «популизм» как более интернациональное по характеру (ибо и в зарубежной литературе оно отнюдь не сводится к его американскому первоисточнику и употребляется в обобщенном значении) является, по-видимому, терминологически более удобным. Здесь, правда, также имеются определенные трудности: необходимость размежевания различных по своей направленности течений, относимых к популизму. Поэтому мы будем употреблять оба эти понятия («популизм» и «идейные течения народнического типа») в том значении, которое указано выше и которое будет раскрываться по мере дальнейшего изложения.

В целом по проблеме популизма накоплен определенный эмпирический материал. Уже предпринятые попытки его теоретического осмысления «приоткрывают» перспективность и масштабность данной проблемы. И потому сегодня можно с уверенностью говорить о возможности и своевременности марксистской разработки феномена популизма прежде всего применительно к изучению современных развивающихся стран.

Это представляется важным не только с точки зрения теоретического понимания собственно идеологических процессов, но и для определения (или уточнения) их социально-классовых источников. Ибо в данном случае речь идет о широком спектре идейных течений и социально-политических группировок, который расположен между очевидными либерально-буржуазными

реформистами, с одной стороны, и последовательными революционными демократами, в той или иной степени тяготеющими к принципам научного социализма,— с другой, т. е. о конгломерате социальных учений и течений, которые в нашей литературе принято называть мелкобуржуазными. Однако в некоторых исследованиях атрибут мелкобуржуазности в применении к конкретным идейным направлениям развивающихся стран выглядит слишком расплывчато. На мелкобуржуазность нередко «списываются» все идеологические колебания и особенности того или иного течения, зигзаги политической мысли. Поэтому нельзя не согласиться с тем, что объявление «мелкобуржуазными» всех идеологий молодых независимых государств, кроме пролетарской и либерально-буржуазной, «которое становится своеобразной отмычкой ко всем сложным идеологическим (и не только идеологическим) проблемам развивающихся стран, совершенно неоправданно»[40]. Иначе говоря, понятие «мелкобуржуазность» соотносительно с идеологическими течениями и их социально-классовыми основами в развивающихся странах требует конкретизации. Разработка понятия популизма, как нам представляется, в определенной степени служит этой цели. Анализ идейной традиции популистского или народнического типа направлен именно на такую конкретизацию, поскольку он выявляет идейно-мировоззренческую основу исследуемых течений. В свою очередь, раскрытие мировоззренческих характеристик данных общественных течений помогает понять, почему они могут иметь весьма различную политическую ориентацию — от мелкобуржуазно-реформистской до революционно-демократической.

Далее, важно противопоставить марксистскую трактовку популизма его буржуазным интерпретациям. Помимо «безбрежности» и неисторичности данного понятия, характерных для многих западных авторов, в работах буржуазных исследователей популизм применительно к молодым освободившимся государствам нередко рассматривается однобоко, как синоним авторитарного политического мышления, чему, понятно, противопоставляются идеи «западной демократии». Идеологическая подкладка подобного подхода очевидна. Но мало этого: за «партийностью» буржуазных востоковедов стоит односторонность их научных принципов, когда идейно-политические процессы в развивающихся странах оцениваются «со стороны», с точки зрения внешних критериев, что является очевидным или скрытым выражением европоцентризма, обнаружившего свою научную несостоятельность и, казалось бы, уже похороненного.

К сожалению, «внешний» подход к идейным и политическим течениям в развивающихся странах иногда дает себя знать и в марксистских исследованиях. Некоторые авторы порой оценивают взгляды национальных идеологов и представителей немарксистского социализма лишь с точки зрения их соответствия или несоответствия принципам научного социализма. Думается, однако,— и труды классиков марксизма-ленинизма дают десятки и десятки подтверждений тому,— что марксистская оценка национальных и демократических течений требует прежде всего подхода «изнутри», учета тех социально-классовых условий и реальных проблем, которыми вызваны к жизни эти течения, а затем уже определения их на основе марксистского решения соответствующих вопросов. Тем более что в данном случае речь идет о творческом применении марксизма-ленинизма к современному национально-освободительному движению. И в этом плане анализ идейно-политической жизни развивающихся стран под углом широкой идейной традиции популизма, имеющей давние исторические корни и определенную внутреннюю логику развития (как социальную, так и собственно идеологическую), представляется полезным и оправданным.

Безусловно, попытка проследить какую-либо широкую идейную традицию связана с известным риском. Сопоставление тех или иных мыслителей, социальных учений и движений, разделенных во времени и по своему культурно-историческому контексту, может вылиться лишь в обнаружение отдельных «исторических аналогий», которые (автор отдает себе отчет в этом) бывают столь же привлекательны, сколь и обманчивы. В самом деле, антропологическая подоснова истории — единство «природы человека» как социального существа, известная общность стимулов его деятельности, интересов, ценностных ориентаций — нередко наталкивает исследователя на своеобразную «перекличку» различных эпох и поколений, побуждает к поискам прецедентов. Довольно часто такие аналогии являются поверхностными, найденный след — ложным, а признаки сходства — затемняющими сущностные различия. Но бывает и иначе,— когда за внешним подобием скрывается глубокая содержательная связь, способствующая выдвижению социологической гипотезы, модели тех или иных политических структур, типологии революций и т. п. Понятно, что при всех случаях должны соблюдаться принципы историзма, учитываться различия и специфика конкретных условий или исторических эпох. Но когда исследователь современности отворачивается от изучения прошлого лишь из опасений «впасть в антиисторизм», под предлогом «различия эпох»,— он тем самым закрывает себе дорогу к теоретико-социологическому анализу.

Порой такого рода опасения встречаются в литературе. Например, А. А. Искендеров считает, что сравнивать русских революционных демократов и нынешних деятелей национально-освободительного движения «очень рискованно, поскольку эти два явления отделены друг от друга почти столетием, в течение которого коренным образом изменился сам характер эпохи, что решающим образом отразилось на всех общественных процессах и социальных явлениях». «Конечно, при формальном подходе к

анализу этого явления,— продолжает автор,— легко обнаруживается много общих черт с их предшественниками. В самом деле, и у русских революционных демократов, и у Сунь Ятсена, и у современных революционных демократов как будто единая социальная база — крестьянство. Все они — выразители революционного демократизма крестьянских масс. Все они выступают против капитализма. Но это — кажущееся, чисто внешнее сходство, которое не отражает существа явления»[41]. Существо же заключается в различном отношении к научному социализму, в характере новой эпохи, «когда идеи социализма овладели умами сотен миллионов людей развивающегося мира»[42].

Мысль А. А. Искендерова о новом характере современной эпохи совершенно справедлива. И тем не менее с некоторыми его суждениями хочется поспорить. Во-первых, если общи «многие черты», вряд ли можно говорить о «формальном», «чисто внешнем» и «только кажущемся» сходстве. Во-вторых, историческая эпоха может одними (и принципиально важными) чертами отличаться от предшествующей, а другими, тоже весьма существенными чертами быть родственной ей, служить ее продолжением. Например, империализм есть новая историческая эпоха по сравнению с классическим капитализмом XIX в. и вместе с тем сохраняет все основные базисные черты капитализма. Игнорировать эту общность лишь на основании соображений о «новой эпохе» было бы неверно, и В. И. Ленин напомнил об этом при обсуждении программы РКП(б) на VIII съезде партии[43]. Точно так же нынешняя историческая эпоха является переходной от капитализма (а также от раннекапиталистических и докапиталистических отношений в развивающихся странах) к социализму и, следовательно, сохраняет преемственность с эпохой капитализма. Наконец, то существенное отличие современной эпохи, на котором основывается автор,— рост влияния научного социализма: оно как раз и способствует развитию сегодняшней революционной демократии и различных немарксистских социалистических теорий (в том числе народнического, популистского толка). Это отличие надо изучать, что естественным образом связано с социально-историческим анализом, фиксацией тех изменений, которые характерны для современности по сравнению с прошлым.

* * *

Структура предлагаемой вниманию читателя работы следующая. Анализ темы начинается с рассмотрения российского народничества. В свое время В. И. Ленин, оценивая народничество 90-х годов, отмечал, что для этой цели «удобнее взять старое русское народничество (периода 70-х годов.— *В. Х.*), так как оно, во-первых, неизмеримо выше современного... в отношении последовательности и договоренности, а, во-вторых, цельнее показывает лучшие стороны народничества»[44]. Научный принцип, примененный здесь В. И. Лениным,— начинать анализ исторического явления с его развитых форм — представляется оправданным и в данном исследовании, поскольку народничество является одним из наиболее развитых и систематизированных идейных течений популистского типа, к тому же исторически «завершенным», т. е. проделавшим свой цикл развития. Кроме того, российское народничество в ряду других популистских течений является наиболее исследованным и — что особенно важно — в результате его изучения классиками марксизма-ленинизма сложилась марксистско-ленинская методология оценки подобного рода течений «аграрного демократизма» и немарксистского социализма. Поэтому анализ российского народничества — разумеется, не вообще, а под углом зрения избранной темы — послужит своего рода трамплином для дальнейшего изложения, исходной базой последующих теоретических обобщений и рассмотрения современного эмпирического материала.

Далее, предпринимается попытка очертить общую модель популистской идеологии — как социально-историческую (с точки зрения генезиса идеологии, ее стадиально-исторических, социально-классовых и социально-культурных корней), так и логическую (определенные стереотипы мышления и структуры идей). Этот анализ предшествует конкретно-историческому рассмотрению основного страноведческого материала в данной работе — популистских идеологий в современных развивающихся странах Азии, Африки и Латинской Америки. Конечно, естественный ход исследования является обратным, но с точки зрения научного изложения, развертывания проблемы путь «от абстрактного к конкретному» более оправдан.

Изучение популистских течений современности предполагает выделение их специфических черт и особенностей, характерных для нового (и, возможно, наиболее значительного) этапа развития популистской традиции в целом. Эти особенности связаны прежде всего с принципиально новой эпохой всемирной истории, отмеченной образованием мировой социалистической системы, крушением колониализма и кризисом мирового империализма. Существенно также, что популистские идейные тенденции проявляются уже не только в чисто теоретической сфере, но и в идеологиях и программах ряда правящих партий развивающихся стран. Поэтому необходим анализ данных идейно-политических тенденций в контексте антиимпериалистической борьбы освободившихся государств и мирового революционного процесса в целом.

Правда, оговорим сразу, собственно практическая деятельность современных идеологов и политических лидеров популистского толка в основном останется «за кадром» исследования. Несомненно, полный анализ популистских идейных течений в развивающихся странах предполагает и освещение их практи-

7225

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԽԻՎ
ԳԻՏԱԿԱՆ БИБЛИОТЕКА
АН АРМЯНСКОЙ ССР

ческой реализации, результатов их реального воплощения в конкретную политическую деятельность. Однако эта тема ввиду ее обширности и сложности требует самостоятельного изучения. Сфера общественной практики при анализе современных популистских идеологий будет представлена главным образом рассмотрением социально-исторического генезиса этих идеологий, общественных условий и причин их возникновения. Иначе говоря, применительно ко многим развивающимся государствам речь пойдет о популистских идеологиях, функционировавших либо еще в колониальный период, либо в первые годы политической независимости.

В документах международного Совещания коммунистических и рабочих партий 1969 г. подчеркивалось, что «под воздействием революционных условий нашего времени возникли своеобразные формы прогрессивного общественного развития освободившихся стран... Некоторые молодые государства вступили на некапиталистический путь — путь, который обеспечивает возможность ликвидации отсталости, унаследованной от колониального прошлого, и создания условий для перехода к социалистическому развитию»[45]. В отчетном докладе тов. Л. И. Брежнева на XXV съезде КПСС говорилось о необходимости «углублять связи с **прогрессивными некоммунистическими партиями** — с революционно-демократическими, а также левосоциалистическими»[46]. Революционное крыло популизма в развивающихся странах имеет несомненное отношение к процессам некапиталистического развития освободившихся государств, к деятельности современной революционной демократии и ряда входящих в нее политических партий, выдвигающих программы немарксистского социализма. Поэтому чрезвычайно важно выяснить отношение популистских идеологов и деятелей к научному социализму, равно как и оценить соответствующие течения и тенденции с позиций марксизма-ленинизма.

Для марксистского исследователя изучение современных популистских течений (равно как и анализ популизма в целом) облегчается тем, что в марксизме-ленинизме существует давняя и прочная теоретическая традиция оценки народнических и родственных им идеологий и движений. Нельзя не согласиться с польским исследователем А. Валицким, который писал, что из всех подходов ленинская концепция народничества «до сих пор представляется... лучшей точкой отправления». При этом он особо подчеркивает, что ленинская трактовка народничества дает выход к «широкой сравнительной перспективе», предоставляет возможность увидеть русское народничество как частный вариант идеологической модели, которая возникает в различных отсталых обществах в переходный период и отражает характерную классовую позицию крестьянства[47].

Однако необходимо применить теоретико-методологическое наследие классиков марксизма-ленинизма к современным реальностям, во многом отличным от условий XIX и начала XX в., а эта задача далеко не проста. Далее, анализ популизма в целом включает столь значительный комплекс теоретических проблем и столь обширный эмпирический материал, что все это, безусловно, не может быть освоено одним автором и в одной монографии. Поэтому приходится сразу оговориться насчет неизбежной неполноты и соответственно недостаточной глубины рассмотрения предмета. И еще два существенных обстоятельства — «быстротекучесть» событий и социальных процессов в современном развивающемся мире, относительно недолгий исторический опыт национально-освободительного движения и последующей социальной эволюции молодых государств. В одном из советских исследований отмечалось, что «для исчерпывающего анализа (развивающихся стран.— *В. Х.*) еще не накопилось достаточное количество необходимых данных, так как изучаемые процессы зародились сравнительно недавно, многие из них еще полностью не раскрылись, а некоторые лишь начинают пробивать себе дорогу среди множества противоречивых тенденций»[48]. Это соображение, высказанное более десяти лет назад, во многом справедливо и сегодня.

В настоящем исследовании автор ставит перед собой сравнительно ограниченные задачи. Во-первых, собрать основной разновременный и разнострановый материал, связанный с национальными вариантами популистской идеологической традиции. Во-вторых, предпринять попытку его первоначальной теоретической обработки, выяснить в плане «первой прикидки» социально-исторические причины повторяемости идейных тенденций, а также специфику популистских идеологий на том или ином историческом этапе. Последнее прежде всего относится к современным популистским течениям в развивающихся странах, которым, естественно, уделено главное внимание в работе.

* * *

Данная работа была подготовлена в Отделе общетеоретических проблем социально-политического развития стран Азии и Северной Африки Института востоковедения АН СССР. Считаем своим долгом выразить глубокую признательность всем коллегам по институту, сотрудникам других учреждений, помогавшим автору своими замечаниями, советами и пожеланиями на различных этапах работы над данной темой — ученым Института востоковедения АН СССР, Института Африки АН СССР, Института Латинской Америки АН СССР, Института научной информации АН СССР, Института философии АН СССР, Института конкретных социологических исследований АН СССР, Института международного рабочего движения АН СССР, Института истории СССР АН СССР, Академии общественных наук при ЦК КПСС. Эта помощь сыграла неоценимую роль при подготовке данной работы.

Глава I

НАРОДНИЧЕСТВО В РОССИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX в.)

Народничество в России — это «целое миросозерцание», «громадная полоса общественной мысли»[1]. Это — весьма сложная, разветвленная идеология, комплекс философских, социологических, экономических и политических теорий, устойчивых стереотипов мышления и идеологических «клише». Вместе с тем это — широкое общественное движение, знавшее свои подъемы и спады, революционные и реформистские течения, прошедшее путь от спорадических кружков до массовых политических партий. Это, наконец,— определенный срез национальной культуры, нашедший отражение во многих произведениях литературы, искусства и науки.

Народничество явилось особой формой буржуазного (точнее, мелкобуржуазного) демократизма, в значительной степени — прежде всего с точки зрения его субъективно-идеологического выражения — выходившей за его пределы. Будучи по своему историческому назначению и реальному социально-политическому содержанию антифеодальным движением, расчищавшим почву для национального капитализма, оно — а этот аспект представляет для нашей темы особый интерес — формулировало свои идеологические установки с «прибавками» утопическо-социалистического характера. Последние означали как буржуазно-демократические требования («земля и воля»), так и программные лозунги, которые оказывались уже «сверх» буржуазного демократизма (некапиталистический путь развития, «социализация» земли и пр.). Эти «прибавки» — «в отличие от демократизма, в добавление к демократизму»[2] — сопровождают народничество на всех этапах его развития.

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАРОДНИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Народничество, первое крупное идейное образование популистского типа, зародилось в России, стране второго эшелона буржуазного развития и потому — стране крупных социальных

контрастов и диспропорций. Одной из таких диспропорций, способствовавших возникновению народничества, явился разрыв в уровнях общественного бытия и общественного сознания. Формационно-исторически в середине XIX в. страна находилась в преддверии буржуазной стадии, заметно отставая от европейского региона. Что касается общественной мысли, то благодаря высокоразвитой интеллигенции и ее постоянным контактам с Европой передовые образованные слои российского общества стремились «успеть» за европейской мыслью и в чем-то даже идти дальше нее. Такое опережение национального сознания по отношению к «своему» общественному бытию имело место вопреки социальному отставанию и во многом именно им и было обусловлено.

О социальной ситуации, порождающей идейные течения популистского типа (в том числе и народничество), подробнее пойдет речь далее. Здесь же мы рассмотрим, как воспринимали и описывали эту ситуацию сами народнические мыслители, ибо они были во многом исторически первыми, «почувствовавшими» ее. Испытывая на себе влияние европейской мысли, передовые российские интеллигенты вместе с тем относились к ней избирательно, воспринимая ее через призму проблем национального развития России. Отсюда их внимание к демократическому наследию европейской мысли (что соответствовало задачам борьбы с абсолютизмом и крепостничеством) и одновременно — возрастающий интерес к учениям социализма, все более получавшим распространение в Европе. Отсюда и модификация европейских учений российскими мыслителями применительно к национальным условиям. Оба названных компонента — демократический и социалистический — с самого начала оказываются тесно связанными в народнической мысли, причем субъективно второй из них постепенно становится ведущим. Это хорошо видно уже в работах родоначальников народничества — А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского.

Родоначальники народничества. Начав в молодости с увлечения сенсимонизмом, А. И. Герцен пережил затем глубокое разочарование в европейских домарксистских социалистических теориях в период революции 1848 г.— в эпоху, «когда революционность буржуазной демократии *уже* умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата *еще не* созрела»[3]. С тем большим энтузиазмом он обратился к России, к возможности продолжения социалистической традиции на русской почве.

Отдельные элементы своего учения Герцен взял у славянофилов — антибуржуазные мотивы, оценку крестьянской общины как конституирующего института российской цивилизации, идею народа как исходной социально-культурной категории («В народе всегда выражается истина. Жизнь народа не может быть ложью»)[4]. Герцен и сам признавал, что «труды славянофилов

приготовили матерьял для пониманья — им принадлежит честь и слава почина»[5]. Но он пошел в ином направлении, нежели славянофилы, выдвинув теорию «пропуска» Россией буржуазной стадии в целях построения национального социализма и соединив эту теорию с программой антикрепостнических, антиабсолютистских преобразований.

Герценовская теория строилась не просто на «самобытности» России, но на принципе всемирности исторического процесса. «Исторические формы западной жизни...— писал он,— будучи *несравненно выше* политического устройства России, не соответствуют больше современной нужде, современному пониманью. Это пониманье развилось на Западе; но с той минуты, как оно было осознано и высказано, оно сделалось общечеловеческим достоянием всех понимающих»[6]. Но если социализм уже обозначился как закономерность дальнейшего развития передовых стран Запада, то «не странно ли нам повторять всю длинную метаморфозу западной истории, *зная вперед* ее le secret de la comédie»[7].

Таким образом, перспектива «минования» капитализма обосновывается возможностью отсталых стран учиться у развитых, перенимать их достижения и избегать ошибок. «Хорошие ученики часто переводятся через класс»[8]. Поэтому отставшая страна может сознательно управлять своим историческим развитием, чтобы пройти предшествующие социализму стадии «сокращенно» — «так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования»[9].

Чрезвычайно важным для Герцена обстоятельством является то, что к моменту возможного и столь кардинального исторического поворота Россия сумела сохранить «свою незаметную скромную общину, то есть владение сообща землею, равенство всех без исключения членов общины, братский раздел полей по числу работников и собственное мирское управление своими делами»[10]. Именно эти принципы — «общинность» производства, эгалитаризм распределения, реальный демократизм — лежат в основе появившегося и крепнущего в Европе социализма. Так пример развитых государств указывает отставшей стране цель, а собственный институт общины — средства ее достижения. Тот факт, что социализм будет строиться на фундаменте традиционного, архаического коллективизма, нисколько не смущает Герцена, ибо «развитие вообще идет различными сочетаниями двух взаимно действующих сил *традиции* и *идеала*»[11].

Всемирно-исторический подход Герцена заключался не только в указании на единство исторического процесса, но и в рассмотрении социализма как общемировой проблемы, а именно: отсталая страна не просто должна догонять развитые страны и учиться у них, но и совместно с ними и вместе с тем самостоятельно решать общую задачу достижения социализма. На Западе, рассуждает Герцен, выработаны свобода личности и демократические нормы, но они доступны лишь меньшинству. В России есть община, но она во многом «поглощает личность». «Как снять их противуречие; как сохранить независимость британца без людоедства (т. е. без буржуазного принципа всеобщей конкуренции.— *В. Х.*), как развить личность крестьянина без утраты общинного начала? В этом-то вся мучительная задача нашего века, в этом-то и состоит весь социализм»[12].

Отсюда необходимость различных путей к одной и той же цели. «Безумно было бы начать переворот с уничтожения свободных учреждений (в развитых странах.— *В. Х.*), потому что они на деле доступны только меньшинству; еще безумнее уничтожить общинное начало, к которому стремится современный человек, за то, что оно не развило еще свободной личности в России»[13]. Насильственное уничтожение традиционных коллективистских институтов — хотя бы из просветительских, цивилизаторских побуждений — может принести отсталой стране только вред. Так поступили англичане с индийцами: усматривая у них «зачатки патриархально-общинного управления, они его заменили английским», и это «кретинизировало народ, местами убило его, местами развило... ненависть к Англии»[14].

По мнению Герцена, такая страна, как Россия, по сравнению с европейскими имеет не меньше шансов для достижения социализма. Более того, у нее даже есть определенные преимущества. Они состоят не только в возможности учесть опыт развитых стран, но в самой отсталости, в меньшем консерватизме, зависимости от развитых и устоявшихся социальных форм, а следовательно, в большей «легкости на подъем». Мы молодая нация, восклицает Герцен, «мы можем только выиграть, нам терять нечего»[15].

Казалось бы, труднее начинать социалистическое переустройство общества без прочных выработанных юридических норм, обеспечивающих права личности, без высокого уровня социальной и экономической организации, культуры. Однако, с другой стороны, «в естественной непосредственности нашего сельского быта, в шатких и неустоявшихся экономических и юридических понятиях, в смутном праве собственности, в отсутствии мещанства и в необычайной усвояемости чужого — мы имеем шаг перед народами вполне сложившимися и усталыми»[16]. Главное же преимущество — в наличии общины, ибо с точки зрения обеспечения социализма дух коллективизма важнее, чем свобода личности. Поэтому «наша невозделанная почва, наш чернозем *способнее* для посева зерна, собранного с западных полей»[17].

Именно с оценкой «способности» перехода к социализму связана острая герценовская критика европейской буржуазной цивилизации. Основной порок Запада, по мысли Герцена,— «мещанство», гипертрофированное приобретательство и собственничество, которое явилось результатом отчуждения трудящегося

от средств производства (прежде всего от земли), «открепления людей и прикрепления почвы малому числу избранных»[18]. Поэтому «немецкий крестьянин — *мещанин* хлебопашества, работник всех стран — *будущий* мещанин»[19]. Поэтому существует опасность, что индустриальный Запад не сможет пробиться к социализму и «мир безземельный, мир городского преобладания, до крайности доведенного права собственности... весь пройдет мещанством»[20].

В своей критике буржуазной цивилизации Герцен сумел выявить такие тенденции, которые действительно позднее стали показательными для современного капиталистического Запада. Например, проблема массовой культуры, стандартизация жизни, обезличивание личности и ее духовного мира, утрата «подлинности» человеческой деятельности и творчества — «все получает значение гуртовое, оптовое, рядское, почти всем доступное, но не допускающее ни эстетической отделки, ни личного вкуса... самодержавная толпа сплоченной посредственности»[21]. Не менее ярко под пером Герцена вырисовываются будущие экологические проблемы. «Взгляните на темные сырые переулки,— писал он о Лондоне,— на население, вросшее на сажень в землю... посмотрите на реку, текущую гноем и заразой, на эту шапку дыма и вони, покрывающую не только город, но и его окрестности... и вы думаете, что это останется, что это необходимые условия цивилизации?»[22].

Одно время Герцен не сомневался в «тупиковости» европейского развития и связывал надежды на социализм и прогресс только с Россией. Однако мессианистские мотивы не были для него определяющими. Герцен признавал (особенно в конце жизни, когда он, по ленинскому выражению, «обратил свои взоры... к *Интернационалу*»[23]) собственную дорогу к социализму на Западе, «работничий социализм». Но одновременно он отстаивал некапиталистический путь развития России через крестьянскую общину. Герцен выражает свою позицию в следующей емкой формуле: Запад и Россия пойдут к одной цели, но «не по одной дороге — *вы пролетариатом к социализму*, мы — *социализмом к свободе*»[24].

Н. Г. Чернышевский частью подтвердил и отчасти развил основные положения концепции Герцена. Отсталый народ вполне может использовать опыт передовых народов («дикарям нет нужды учиться сначала употреблению огнива, потом употреблению серной спички — они прямо берутся за фосфорную спичку»[25]) и при этом избежать коллизий и тягот их развития («ведь горькая чаша выпита другими, чего же нам-то пить?»[26]). Определяющим моментом у Чернышевского, как и у Герцена, служит однотипность общинной формы и социализма, и поэтому тот факт, что община в России «дожила» до эпохи, когда на повестку исторического развития ставится вопрос о социализме, является чрезвычайно благоприятным обстоятельством.

«Порядок дел, к которому столь трудным и долгим путем стремится теперь Запад, еще существует у нас в могущественном народном обычае нашего сельского быта... Мы видим, какие печальные следствия породила на Западе утрата общинной поземельной собственности и как тяжело возвратить западным народам свою утрату. Пример Запада не должен быть потерян для нас»[27].

У Чернышевского принцип «минования» капитализма приобретает уже отчетливый интернациональный характер. Ибо на общинное владение «надобно смотреть... как на общую принадлежность жизни каждого народа»[28]. Следовательно, речь идет о возможности некапиталистического развития не только России, но и других сходных стран. Этот процесс Чернышевский возводит в общий закон, ссылаясь в обоснование его на гегелевский принцип отрицания отрицания («по форме высшая ступень развития сходна с началом, от которого она отправляется»[29]). Общая, по точному выражению Г. В. Плеханова, «алгебраическая» формула некапиталистического развития Чернышевского выглядит следующим образом: «Под влиянием высокого развития, которого известное явление общественной жизни достигло у передовых народов (т. е. социализм, возникающий на стадии «переразвития» и кризиса капитализма.— *В. Х.*), это явление может у других народов развиваться очень быстро, подниматься с низшей стадии прямо на высшую, минуя средние логические моменты (т. е. буржуазную фазу.— *В. Х.*)»[30]. Таким образом, отсталые страны имеют все возможности для достижения социализма, или, по образному выражению Чернышевского, «история, как бабушка, страшно любит малых внучат»[31].

Позиция Чернышевского (как и Герцена) была альтернативой либеральному решению аграрного вопроса в России, когда либеральные деятели в период подготовки крестьянской реформы 1861 г. считали целесообразным уничтожение общинной формы как низшей, архаической и замену ее «более высокими» формами частного хозяйства. Вместе с тем Чернышевский более четко по сравнению с Герценом указывал, что некапиталистический путь развития России мог стать реальностью лишь при условии крестьянской революции в стране. Иначе смотрел Чернышевский на соотношение путей к социализму в развитых и неразвитых странах — он критиковал элементы мессианизма у Герцена и не сомневался в реальности социалистической перспективы в более «просвещенных» странах Запада[32]. Наконец, менее категоричными были его оценки социалистических потенций крестьянской поземельной общины. Применительно к Чернышевскому надо особенно иметь в виду, что, несомненно, с одной стороны, будучи одним из родоначальников народничества, с другой стороны, он по своим взглядам в не меньшей (если не в большей) мере может быть отнесен к представителям ре-

волюционного просветительства — направления, которое по общему своему духу не столь «боялось» капиталистического развития России, как народничество.

Теория становится идеологией. До 60-х годов XIX в. взгляды родоначальников народничества оставались «чистой» теорией, социологической гипотезой, к тому же развитой достаточно абстрактно. Но постепенно появляется социальный слой, который становится реципиентом идей «крестьянского социализма»,— демократическая разночинная интеллигенция [33]. Будучи продуктом распада традиционного общества, разночинец испытывает на себе (и в силу своей относительной образованности воспринимает особенно остро) двойной гнет еще не сломленного крепостничества и нарождающегося капитализма, и потому его радикализм питается одновременно антифеодальными и антибуржуазными мотивами. В результате из теории народничество превращается в идеологию.

Этот процесс идет в двух направлениях. Во-первых, общая теория систематизируется, достраивается и воплощается в ряд конкретных установок практически-политического действия. Теория некапиталистического развития Герцена—Чернышевского дополняется субъективной социологией, экономическим романтизмом, конкретной программой и тактикой революционной борьбы. Во-вторых, идеи, выработанные поначалу немногими теоретиками, становятся достоянием уже сравнительно широкого круга последователей (хотя еще и не достоянием масс). Это — «групповой», «кружковый» этап развития идеологии [34].

«Спускаясь» из теоретической сферы в практическую, народническое учение претерпевает ряд модификаций. С одной стороны, теория становится более инструментальной, т. е. связанной с потребностями движения и обслуживающей его; кроме того, она должна дойти до «среднего» участника движения. Происходит известное понижение общего теоретического уровня, возникает тенденция подмены объективного анализа субъективизмом. Не случайно В. И. Ленин, говоря об одном из ведущих народнических деятелей 70—90-х годов, Н. К. Михайловском, отмечал, что в философии он сделал «*шаг назад* от Чернышевского» [35]. Но, с другой стороны, расширение связи теории с практикой в ряде аспектов ведет к обогащению теоретического содержания идеологии, а самое главное — к прояснению тех реальных социальных проблем, которые вызвали ее к жизни, к выявлению ее социально-классовой направленности.

Субъективная социология. Основные социологические идеи народничества были развиты П. Л. Лавровым («Исторические письма») и Н. К. Михайловским («Что такое прогресс?», «Борьба за индивидуальность», «Записки профана», «Герои и толпа»). В центре их учения — так называемый субъективный метод, примат ценностных, этических критериев как в общественной науке, так и в сфере социального действия. «Кроме истинности, достаточной для естествоиспытателя,— писал Михайловский,— предвзятое мнение социолога должно отразить в себе его идеал справедливости и нравственности» [36].

На этом была построена народническая «теория прогресса». В противовес эволюционистским, линейным схемам исторического развития народнические мыслители считали, что прогресс должен быть сознательными усилиями внесен в историю, так как последняя в своем «естественном» течении является скорее регрессом. По Лаврову, все достижения техники и культуры созданы благодаря эксплуатации народа, обеспечивающего своим трудом досуг для интеллектуальных занятий образованной и властвующей элите. «Цена прогресса» оказывается непомерно высокой. Поэтому часть наиболее сознательных представителей образованного слоя, «критически мыслящие личности», осознавшие несправедливость такого разделения труда, должны возвратить свой «долг народу», создать трудящемуся все условия для превращения его во всесторонне развитую личность.

Также с «предвзятым мнением», хотя и под иным углом зрения, подходит к истории Михайловский. Наблюдаемое развитие цивилизации — усиление социальной дифференциации, разделение труда, расслоение на управляющих и управляемых, рост торговли, промышленности и пр.,— по мысли Михайловского, вовсе не является прогрессом для личности. Ибо личности необходима «разнородность» деятельности, трудовая универсальность и сотрудничество с равными себе индивидами. Так было в древности, в сельских общинах, но затем рост цивилизации совершался за счет «дробления» личности, ее растущей «однородности» и отчуждения от других. Поэтому надо возродить — разумеется, на базе современных культурных и технических достижений — формы «простого сотрудничества», коллективизма.

В этих построениях ярко выступает заостренность против объективизма и объективных факторов, того, что Михайловский определял как «бессмысленность и *негуманность*... естественного хода вещей» [37]. Конечно, критическая личность не может не изучать и не учитывать объективные обстоятельства, но «все, что совершается независимо от ее воли, для нее есть лишь орудие, среда» [38]. Критическая личность должна руководствоваться в своей деятельности не существующими тенденциями действительности, а выработанным ею социальным идеалом подлинного прогресса. Откуда же берется этот идеал? Из нравственных побуждений личности, отвечают народнические мыслители, из ее стремлений добра бедным и угнетенным, из ее «сопереживания» их тягот. Нравственные побуждения становятся непререкаемым, не зависящим ни от чего императивом. «Будет или не будет осуществлен прогресс в его окончательных задачах — это неизвестно,— пишет Лавров,— но это не касается личности... не должно влиять на ее нравственные стремления» [39]. Даже если личность встретит непонимание со стороны тех, за чьи интере-

сы она борется, т. е. народа, это не должно смущать ее — именно «во имя народного духа... личность должна подвергнуть народный дух критике»[40]. Равным образом Михайловский писал о необходимости воспитывать массы, превращать «толпу» в «народ».

Подобные концепции можно критиковать, но важно понять их в контексте специфической социальной ситуации в пореформенной России. Уже в первом десятилетии развеялись надежды демократических кругов на спонтанное революционное выступление крестьянских масс, которые, по их расчетам, должны были протестовать против «обманной» реформы 1861 г. Вместе с тем параллельно упадку[41] активности крестьянства нарастала оппозиционная волна интеллигенции и студенчества. В этих условиях социальное учение должно было дать теоретические санкции пробуждающемуся демократическому движению вопреки объективным факторам (репрессии властей, пассивность крестьянства, рост капитализма в стране и т. д.), поднять «личности» и «группы личностей» на общественную борьбу. Именно теоретический субъективизм и явился выражением революционных настроений народнической интеллигенции[42].

Субъективная социология стала в целом определяющей моделью народнического мышления. Даже П. Н. Ткачев, подвергший критике субъективный метод Лаврова — Михайловского, в то же время дал ему наиболее законченное выражение в своей схеме бланкистской тактики революционного действия. Аналогичным образом центральным элементом исторической концепции М. А. Бакунина выступает категория «бунта», т. е. критики и «разрушения» существующего порядка, инспирируемых наиболее сознательным революционным меньшинством и его «коллективной диктатурой». Нельзя в целом не согласиться с греческим исследователем К. Вергопулосом, характеризующим существо народнического миросозерцания как «вызов объективному миру и как непоколебимую веру в неограниченную возможность придавать новый смысл существующим формам»[43].

Вместе с тем субъективизм народнической социологии не означает, что идеи ее создателей не имели какой-либо научной ценности. Еще американский исследователь Дж. Хеккер отмечал, что, будучи «подлинно национальной», социология народников в то же время имеет определенное значение для мировой социологической мысли. Он, в частности, выделял постановку вопроса о диалектике «индивидуальности» и «солидарности», личностного и коллективистского начал как основной проблемы социального развития и его движущего источника[44]. Говоря обобщенно, народнической социологии была свойственна абсолютизация в трактовке ряда проблем (личность как субъект исторического процесса, роль нравственности в общественной жизни и др.),— но проблем реальных, важных и поныне разрабатывающихся в общественной науке.

Экономический романтизм. Социологические принципы народничества легли также в основание работ народников-экономистов (В. П. Воронцова, Н. Ф. Даниельсона, П. П. Червинского и др.), труды которых, по замечанию Г. В. Плеханова, явились приложением принципов субъективизма к политической экономике[45]. Из этого, однако, не следует, как считал Плеханов, чрезвычайно односторонне относившийся к народничеству, что концепции народников-экономистов были лишены какого-либо позитивного содержания. К. Маркс, ознакомившись с работой Н. Ф. Даниельсона «Очерки нашего пореформенного общественного хозяйства», назвал ее «оригинальной» «в лучшем смысле этого слова»[46]. Весьма высоко отозвался о трудах народников-экономистов и В. И. Ленин. «Старое русское народничество,— писал он,— перестало быть одним мечтательным взглядом в будущее и дало обогатившие русскую общественную мысль исследования экономической действительности России»[47].

Дело не только в том, что экономические исследования народников дали, по словам В. И. Ленина, «превосходные *описания*»[48] пореформенной деревни (и сам В. И. Ленин неоднократно пользовался ими, особенно трудами народнической земской статистики). Народники-экономисты сумели подметить характерные особенности процесса «обуржуазивания» России, его кризисный и противоречивый характер. Не случайно постановку вопроса о капитализме в России В. И. Ленин считал «крупной исторической заслугой народничества»[49].

В чем же народнические экономисты видели эти особенности? Во-первых, в том, что развитие капитализма в стране шло за счет резкого подрыва хозяйства мелких производителей. Сочетание грубых, примитивных форм первоначального накопления («среди народа размножается масса пиявок и эксплуататоров всякого рода, обирающих его, как липку»)[50] с внедрением механизированного капиталистического производства приводило к массовому разорению ремесленников, «уходу» крестьян с земли и образованию огромной армии безработных, «босяков», которую не в силах был поглотить рынок наемного труда. Происходило не столько «обезземеливание» мелких производителей, т. е. превращение их в фабричных рабочих, «сколько их обеднение»[51].

Во-вторых, развитие буржуазных отношений в России выражалось более в росте сферы обращения, нежели производства, в несоответствии между ними. Это было следствием как своеобразной «торговой экономики» (усиленный вывоз, часто за бесценок, хлеба и сырья на европейские рынки), так и пробуржуазной финансовой стратегии правительства, возложившего на крестьянство бремя земельного выкупа и различных налогов. Для уплаты подати крестьянин был вынужден продавать свой хлеб зимой, с тем чтобы вновь покупать его весной. Все это разоряло мелкого производителя, сокращало его потребление,

а следовательно, подрывало производительные силы страны. Но если рост обращения не подкреплялся ростом производства, если «производители и земля будут по-прежнему оставаться в пренебрежении, то ход всего механизма обмена сначала несколько замедлится, затем это замедление будет все более и более увеличиваться вплоть до полной остановки всего механизма» [52].

Поэтому капитализм в России, считали народники-экономисты, натыкается в своем развитии на объективные препятствия. На внешнем рынке он не в силах конкурировать с развитыми странами; в то же время внутренний рынок остается узким в силу низкой (и снижающейся) покупательной способности масс. Капиталистическая система попадает «в своего рода заколдованный круг: для ее процветания необходимо богатое население, но каждый ее шаг на пути развития сопровождается обеднением последнего» [53].

Необходимо подчеркнуть, что народнические мыслители считали «буксование» капитализма в России не случайным явлением, а закономерностью, характерной для всех стран с «поздним» развитием капитализма и находящихся на периферии развитых капиталистических держав. «Чем позднее начнет какая-либо страна развиваться в промышленном отношении,— писал В. П. Воронцов,— тем труднее завершить ей это развитие капиталистическим путем» [54]. Капитализм не может выполнить здесь своей исторической миссии, обеспечить занятость всех «отлучаемых от земли» и, следовательно, научить их капиталистической культуре труда. Он может только образовать «островки» современного производства для удовлетворения потребностей высших классов, разоряя вместе с тем основную массу производительного населения. Поэтому для молодых государств надо найти иной путь экономического развития, ибо под угрозу ставится не только их хозяйственный рост, но и вообще существование как наций.

Каким должен быть этот путь? Таким, отвечал Воронцов, при котором «процесс обобществления труда (т. е. создание промышленного сектора.— *В. Х.*) может совершиться... иным, не капиталистическим путем» [55]. Позднее развитие даже дает в этом плане «громадное преимущество». Молодые государства могут, во-первых, воспользоваться организационными и хозяйственными достижениями передовых стран, с тем чтобы в своем техническом прогрессе «перескакивать через ступени». Во-вторых, они должны остановить хаотичное экономическое развитие, чреватое пауперизацией громадного большинства народа. Для этого необходимо «преобразование нашего капиталистического производства в государственное и артельное» [56]. Именно государство в состоянии сделать развитие сбалансированным, освобожденным от острых социальных противоречий.

Суть народнического плана «государственной» индустриализации заключалась, таким образом, в сочетании промышленного прогресса и развития «мелкого народного производства», в обеспечении хозяйственных интересов крестьянства и ремесленничества. На возражение, что такой курс может замедлить темпы роста, Воронцов отвечал, что в принципе целью «народного производства» должно быть «не возрастание прибавочной стоимости, а удовлетворение собственных потребностей населения» [57]. Со временем будут обеспечены и темпы роста, добавлял он. Ибо, спасши от разорения «мелкое народное производство», мы получим возможность соединить содержащиеся в нем общинные начала с современной техникой и организацией, что не может в конечном счете не повлечь за собой громадный экономический и социальный прогресс. «Артельный» принцип Воронцов предлагал постепенно утверждать во всем народном хозяйстве — от заводов и фабрик до сельских общин, чтобы в конце концов построить «социализированное народное производство», т. е. социализм. «Будем надеяться,— писал он, перекликаясь с вышеприведенной формулой Герцена о движении „социализмом к свободе“,— что историческая миссия России заключается в осуществлении равенства и братства, раз уж ей не суждено бороться за свободу» [58].

Таким образом, отстаивая и подтверждая все основные идеи, выдвинутые ведущими теоретиками народничества (о некапиталистическом пути, общине и т. д.), народники-экономисты добавили к ним новые существенные положения. Некапиталистическое развитие трактовалось ими не только как желательный, но и как единственно возможный и необходимый выход из противоречий «позднего» капитализма, угрожающего основной массе трудового населения страны. Были конкретизированы формы некапиталистического пути, стратегия социального и хозяйственного развития.

План, разработанный народниками-экономистами, не был простой аграрной утопией или попыткой увековечения мелкого производства. Народнические мыслители понимали необходимость индустриализации и развития производительных сил страны. Стремление к модернизации было характерно для народнических деятелей в целом. Например, П. П. Червинский доказывал, что оставаться при «допотопных способах» мелкого производства «нельзя, не рискуя быть задавленными экономически» [59], и предлагал внедрить в общинно-артельные «хозяйственные единицы» достижения науки и техники.

Можно также констатировать, что, анализируя особенности развития капитализма в России, народники-экономисты натолкнулись на ряд общетеоретических догадок. По мнению А. Валицкого, труды Воронцова, Даниельсона и других народников явились «первой идеологической рефлексией относительно специфических черт экономического и социального развития отсталых аграрных стран, „поздно“ вовлеченных в процесс модерни-

зации, в условиях сосуществования с высокоиндустриальными нациями»[60]. Народники-экономисты стремились показать, что отставшие страны не только не должны, но и не могут повторить классическую модель западного развития; в их условиях оптимальным является некапиталистический путь, при котором государство ограничивает интересы частного капитала и координирует интересы различных экономических секторов и групп населения.

Вместе с тем в работах народников-экономистов было немало того, что В. И. Ленин справедливо называл мелкобуржуазным «экономическим романтизмом» и «мещанским социализмом»[61]. Наивной и реакционной была вера Воронцова и Даниельсона в то, что миссию некапиталистического развития России сможет взять на себя самодержавное государство, и потому нелепо звучали обращенные к нему призывы «переменить курс». Неверным было отрицание прогрессивности капитализма вообще и «списывание» на него тех социальных противоречий и конфликтов, которые являлись скорее результатом крепостнических пережитков. Наконец, во многих случаях нереалистическим и предвзятым был подход к экономической ситуации в России, затушевывание процессов действительного роста капитализма и непонимание того, что в такой обширной и богатой ресурсами стране, как Россия, капитализм имеет значительные резервы для роста и вовсе не обречен на автоматический крах. Нечего говорить о том, что народники упускали из виду огромное социальное значение растущего в процессе развития капитализма российского рабочего класса. Все эти изъяны народнической экономической мысли известны и в свое время были убедительно вскрыты в марксистской литературе.

Но эти просчеты во многом объяснялись и отчасти искупались — В. И. Ленин не раз подчеркивал это — искренним стремлением народнических идеологов отстаивать интересы трудящегося населения, прежде всего крестьянских масс. В работе того же Воронцова содержался недвусмысленный призыв к тому, чтобы «земля, уходящая из уставших держать ее рук прежних владельцев (т. е. помещиков.— *В. Х.*), миновав объятия кулаков, непременно попала к жаждущему ее мужику»[62]. Эта демократическая тенденция была связана с требованием ликвидации крепостнических пережитков.

В обосновании народнической системы взглядов народники-экономисты в ряде отношений пошли значительно дальше своих предшественников. Если концепция Герцена—Чернышевского в основном была чисто теоретической, умозрительной реакцией на проблему капитализма (критика западноевропейского капитализма и ориентировочное «проигрывание» последствий проникновения капитализма в Россию), то народники-экономисты исходили уже из реальных тенденций процесса «обуржуазивания» в стране. Тезис об «ужасах первоначального накопления»,

характерного для отставших стран, получил в их работах развитие и конкретизацию на фактическом материале[63].

Программа и тактика революционного действия. Демократическая направленность была еще более ярко выражена в программах революционного народничества. Революционные народники не разделяли иллюзий Воронцова и Даниельсона о надклассовой роли абсолютистского государства[64]. Они считали, что основным условием некапиталистического развития может быть только революция в России. Отсюда лозунг, общий для всех группировок революционного народничества,— «земля и воля». Он означал требование «черного передела» помещичьих земель в пользу широких крестьянских масс, а также ликвидации монархии.

Лозунг «земля и воля» был буржуазно-демократическим лишь в своих негативных основаниях, с точки зрения того, что разрушать. Как только заходила речь о его позитивном содержании, на передний план выступали народнические социалистические «прибавки». В какой форме должна быть передана народу земля? Ни в коем случае не в форме частной собственности, отвечали народники, ибо это будет способствовать развитию буржуазных отношений, а лишь «в постоянное пользование»[65]. Требование национализации земли в пользу крестьянства, общее для всех фракций народничества, дополнялось указаниями на необходимость сохранения и культивирования общинного принципа, ограничения свободы мобилизации земли и т. п. «Мы убеждены,— писали землевольцы,— что две трети России будут владеть землею на общинном начале»[66].

Еще бóльшие сомнения испытывали народнические деятели в определении принципа «воли». Они понимали, что «воля» как комплекс чисто демократических мер (замена монархии республикой, свобода слова, печати, собраний, вероисповедания, равенство национальностей и пр.) не только не будет противостоять развивающимся буржуазным отношениям в России, но даже укрепит их. Поэтому, вводя в свои программы все перечисленные свободы, они подчеркивали, что нельзя ограничиваться политической революцией, необходима революция социальная, которая обеспечит трудящимся реальное равенство и «общинный» образ жизни.

С точки зрения политических требований революционное народничество размежевалось на два основных направления. Одно из них — анархическое — исповедовало идеи М. А. Бакунина о полной ликвидации государства и замене его союзом свободных общин. Другое направление (народовольцы) соглашалось с анархистами в необходимости политической децентрализации («сделать из мирской сходки основной политический элемент русского общественного строя»[67]), но лишь как конечной цели. На пути осуществления этой перспективы они признавали позитивной роль демократического представительного

правления — Земского собора или Учредительного собрания. На этом особенно настаивал Михайловский, примыкавший в основном по своим взглядам к народовольцам. Вместе с тем народовольцы и их последователи оговаривались, что Учредительное собрание, «конечно, далеко не идеальная форма проявления народной воли», а только «средство социальной реформы», что революционная партия явится одной из фракций Учредительного собрания, чтобы защищать там свои социалистические принципы [68]. Особняком среди народников стоял Ткачев, который рассматривал государство как главную силу социального переустройства общества.

Что же касается методов и способов тактики революционного действия, то здесь различные народнические группы, пожалуй, были согласны лишь в одном: в необходимости создания нелегальной, хорошо сцементированной революционной организации как важнейшего фактора революционной борьбы. Идею создания «партии единомышленников» высказал еще Лавров в «Исторических письмах». Но как должна действовать эта партия, народнические фракции понимали по-разному.

Группа Лаврова в издававшемся за границей журнале «Вперед!» отстаивала необходимость «пропагандистского» пути. Лавров подчеркивал, что «перестройка русского общества должна быть совершена не только с *целью* народного блага, не только *для* народа, но *посредством* народа». Поэтому предстоит долгий путь революционного убеждения и воспитания даже сначала не масс, а их наиболее грамотных представителей при постепенном расширении сферы пропаганды. «Революций искусственно вызвать нельзя», и «лишь тогда, когда течение исторических событий укажет само минуту переворота и готовность к нему народа русского, можно считать себя *вправе* призвать народ к осуществлению этого переворота» [69].

Данная программа подверглась критике со стороны других групп народничества как слишком умеренная. Гораздо влиятельнее среди революционных народнических организаций были идеи Бакунина, проповедовавшего «путь боевой, бунтовской» [70]. Он единственно верный, поскольку народ находится «в таком отчаянном положении, что ничего не стоит поднять любую деревню». Революционерам надо идти в народ и поднимать его на восстание. При этом характерно, что Бакунин выделял в качестве наиболее революционных слоев общества скорее не крестьянство, а люмпенский элемент, «нищенский пролетариат», в котором «заключается и весь ум, и вся сила будущей социальной революции» [71]. Кроме того, он указывал, что для революции особенно важна «пылкая энергичная молодежь, совершенно выбитая из колеи, без видов на карьеру, без выхода» [72].

Наиболее радикальной среди народнических группировок была позиция Ткачева, издававшего во второй половине 70-х годов за границей журнал «Набат». Хотя Ткачев разделял все основные положения «крестьянского социализма», он считал, что революцию необходимо осуществить путем государственного заговора, силами немногочисленной организации революционеров. Конечно, рассуждал он, народ поддержит революцию, но, во-первых, для этого его надо подтолкнуть, а во-вторых, совершив революционное разрушение, он возвратится «в свою общину, к своей семье. Его внутренний мир, обветшалые, традиционные формы его жизни останутся нетронутыми» [73]. Здесь опять потребуется подталкивание со стороны революционного меньшинства, которое, захватив власть, образует революционное государство.

Откровенно и последовательно защищает Ткачев в своих произведениях принцип захвата власти не только против эксплуататоров народа, но и над народом, во имя любви к нему. Ибо «народ, сам себе предоставленный, не может устроить своей судьбы». «Нам незачем коленопреклоняться перед народом... напротив, чем строже мы будем относиться к нему... тем более мы докажем ему свое к нему уважение, свою к нему любовь». Конечно, народ является «социалистом по инстинкту», но в силу своего невежества, малой сознательности и опутанности различного рода предрассудками он неспособен к целенаправленному строительству социалистического общества. «Только обладая властью, меньшинство может заставить большинство,— то косное, рутинное большинство, которое не доросло еще до понимания необходимости революции и не уяснило себе ее цели и задачи,— заставить это большинство переустраивать свою жизнь сообразно с его истинными потребностями, сообразно с идеалом наилучшего и наисправедливейшего общежития». «Принцип общины» должен «лечь краеугольным камнем того будущего общественного строя, о котором мы все мечтаем», но община в ее настоящем виде консервативна. Поэтому революционное меньшинство «должно внести свою разрушительно-революционную деятельность и в недра крестьянской жизни — оно должно стремиться устранить из этой жизни ее обветшалые, враждебные коммунистическому прогрессу формы, заменяя их формами, наиболее приспособленными к потребностям этого прогресса» [74].

Тактические установки, выдвигавшиеся народническими теоретиками, «опробовались» (по крайней мере частично) в практике народнического революционного движения. Правда, здесь не было прямой зависимости — практическое движение действовало во многом самостоятельно и зачастую работы теоретиков были лишь выражением господствующих настроений.

НАРОДНИЧЕСТВО КАК ОБЩЕСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ

Народническое движение в России существовало в трех основных формах: движение революционных нелегальных организаций; легальная деятельность широких кругов общественности; определенные течения в области культуры. Все три сферы были более или менее связаны между собой, исходя из общих идейных и ценностных ориентаций.

Революционное народничество. В нашу задачу не входит подробное освещение практической деятельности революционного народничества, достаточно хорошо известной. Она интересует нас с точки зрения реализации основных идейных тенденций народничества и в связи с его идеологическими учениями.

Спускаясь на кружковой уровень, идеология народничества становилась императивом для оппозиционного движения передовой интеллигенции и молодежи. Уже в начале 60-х годов они ищут пути к крестьянству, стремятся поднять его на борьбу против самодержавно-крепостнических порядков. Однако наиболее трезво мыслящие демократические деятели понимали громадную сложность этой задачи. Так, Н. Г. Чернышевский как в нелегальной прокламации «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон», так и в легальной статье «Не начало ли перемены?» (в которой, по существу, впервые был выдвинут знаменитый лозунг движения революционных интеллигентов «в народ») делает акцент на «приготовлении» к борьбе, собирании революционных сил и воспитании революционного сознания масс. Но многие революционно настроенные деятели надеялись на скорое крестьянское восстание.

Довольно быстро, однако, становится ясно, что расчеты на скорое крестьянское восстание не оправдываются. Движение ищет новые, по преимуществу легальные формы деятельности, идет по пути устройства бесплатных школ для бедняков, обществ взаимопомощи, бытовых коммун, а также различного рода трудовых ассоциаций [76].

Подобного рода деятельность не могла удовлетворить революционные элементы, которые начинают тяготеть к более радикальным средствам борьбы, в частности к террору.

Тенденция революционного экстремизма получила наиболее яркое выражение в деятельности организации «Народная расправа», созданной в 1869 г. С. Г. Нечаевым. Последний развил идею тотального террора против «врагов революции», в том числе и против «своих», если они по какой-либо причине оказывались негодными. Эти принципы совершения революции любыми средствами были сформулированы в знаменитом «Катехизисе революционера», написанном Нечаевым и Бакуниным. «Нечаевщина» встретила, однако, противодействие большинства революционного подполья.

Одновременно с конца 60-х — начала 70-х годов в революционном движении наметился другой важный поворот. Если деятельность шестидесятников была по преимуществу «городской», то затем революционные организации все более начинают обращаться к деревне. Движение «в народ» образовало первый этап деятельности революционного народничества 70-х годов. Его можно охарактеризовать как революционный «пропагандизм», близкий к тем целям и установкам, которые развивал в своих сочинениях Лавров (хотя, повторим, революционное подполье действовало во многом самостоятельно). Идея массового «хождения в народ» окончательно созрела зимой 1873/74 г. С весны 1874 г. поток народнической молодежи устремился в деревню, в различные районы России. Шли столярами, плотниками, кузнецами, фельдшерами, акушерками, открывали школы, мастерские — и пропагандировали в крестьянстве идеи революции и социализма.

В. И. Ленин назвал «хождение в народ» «расцветом действенного народничества... 70-х годов» [77]. Но с точки зрения влияния революционеров на крестьянство результаты «хождения в народ» оказались разочаровывающими. Крестьянству были чужды призывы к социализму; кроме того, обнаружились монархические иллюзии крестьянства, продолжавшего надеяться на получение земли из рук царя.

Народнические деятели обнаружили также неэффективность атеистической агитации. Некоторые из них пытались использовать в пропаганде религиозные мотивы, апеллировать к сектантам как наиболее динамичным элементам крестьянского населения. Были даже попытки создания «новой религии богочеловечества» (А. К. Маликов), которые имели успех у отдельных народнических групп [78]. Но в целом народничество оставалось атеистическим течением.

С середины 70-х годов в революционной среде все более ощущается влияние бакунизма, идеи которого были взяты на вооружение народнической организацией «Земля и воля». Так обозначается второй, «анархический» этап революционно-народнического движения. Сделав выводы из уроков «хождения», землевольцы перешли к тактике длительных поселений в деревне с целью подготовки крестьянского восстания. Однако ставка на бакунинские «бунты» также не оправдалась. Внутри «Земли и воли» созревает фракция «политиков», сторонников борьбы за изменение политического строя силами лишь одной организации, в расчете на то, что пример ее увлечет общество. Из этой группы выросла «Народная воля», деятельность которой составила последний этап революционного движения 70-х годов.

Заслугой народовольцев было понимание необходимости политической борьбы, которая, однако, стала все более сводиться к террору против правительственных лиц. В тяжелейшей, из-

матывающей схватке с полицейской машиной народовольцам удалось после нескольких неудачных попыток убить в марте 1881 г. Александра II, но эта борьба обескровила организацию и закончилась практически ее полным разгромом. Отдельные попытки продолжить деятельность «Народной воли» в 80-х годах (Г. А. Лопатин, П. Ф. Якубович и др.) были безуспешными.

Драма революционного народничества заключалась в его изолированности от широкой социальной базы, что было обусловлено пассивностью и идейной ограниченностью крестьянских масс, а также теоретическими и тактическими установками народников, присущими им чертами идейного ригоризма и сектантства. Два десятилетия деятельности «действенного» народничества дают два сходных, повторяющихся цикла: сначала попытки найти контакт с массами, поднять их на борьбу, затем — переход к самостоятельным акциям узких групп революционеров, главным образом к террористическим действиям.

Вместе с тем в 70-х годах значительно вырос размах революционной борьбы. Если в 60-е годы счет участников освободительного движения шел на сотни, то в следующем десятилетии — уже на тысячи [79]. Потерпев неудачу в достижении поставленных целей, революционное народничество тем не менее своей героической борьбой способствовало политической и идейной дискредитации самодержавной власти в глазах образованного населения страны. Оно сформировало духовный тип профессионального революционера, без чего был невозможен последующий революционный штурм абсолютизма в начале XX в. Ценным оказался также организационный и конспиративный опыт народнических организаций, на что неоднократно указывал В. И. Ленин.

Легальное и либеральное народничество. Его составлял значительно более широкий, чем круг нелегальных деятелей, слой в той или иной степени «сочувствующих». Среди них можно выделить группы, весьма близко стоявшие к революционному подполью, хотя и не входившие в него. Такой была, например, редакция журнала «Отечественные записки», руководители которой (Г. З. Елисеев, Н. К. Михайловский и др.) фактически проводили в печати идеи революционного народничества.

Однако большинство относилось к тому идейно-политическому типу, который принято называть либерально-народническим. Разделяя основные элементы народнического миросозерцания, либерально-народнические деятели в основном занимались просветительством и различного рода культурной деятельностью среди трудящегося населения, главным образом крестьянского. Дело было не только в темпераменте или боязни репрессий, но часто и в принципиальном отстаивании целесообразности «постепеновской» линии.

Социальная деятельность народнической интеллигенции была по преимуществу связана с земскими учреждениями — органами местного самоуправления, созданными во время правительственных реформ 60-х годов. Хотя верхушка земства формировалась в основном из помещиков, в его структуре имелись различного рода службы (сельского образования, здравоохранения, статистики, агрономии и т. д.), куда устремился контингент народнически настроенных специалистов, образовавший так называемый «третий элемент» в земстве. «Земские учреждения стали все более заполняться людьми идейными, шедшими не „служить“, а работать. Среди разночинной интеллигенции идея сближения с народом, практической работы для народа — через службу в земствах — приобрела практическое значение» [80].

Эта провинциальная интеллигенция образовала наиболее естественную и массовую почву народничества. Не случайно в полицейских донесениях земские специалисты, как правило, характеризовались «носителями противоправительственных идей» [81]. Разумеется, не все они были «чистыми» народниками, некоторые из них были гораздо ближе к оппозиционности либерального типа. Характерной чертой либерализма в России является вообще его зараженность народническими идеями, и в земстве это смешение происходило особенно заметно.

В идейном отношении наиболее передовыми отрядами земской интеллигенции были статистики, затем народные учителя. Первые развернули колоссальную работу по изучению социально-экономического положения крестьянства, нарисовав грандиозную, объективно революционную по содержанию картину бесправия и эксплуатации. Не случайно из рядов земских статистиков вышло немало крупных идеологов народничества и революционных деятелей различных направлений. Как правило, земские специалисты не замыкались на профессиональных занятиях; они активно просвещали трудящихся, распространяли прогрессивную литературу. Их деятельность не ограничивалась и рамками своего уезда. Статистики, учителя и другие специалисты организовывали регулярные съезды. С 1871 по 1905 г. во всех земских губерниях состоялось более 700 таких съездов [82].

Можно согласиться с общей оценкой провинциальных демократических кругов, данной известным теоретиком позднего народничества А. В. Пешехоновым (долгое время бывшим земским статистиком), что деятельность «третьего элемента» в земстве «была очень скромна по своим задачам, она ограничивалась областью чисто культурной деятельности», но размах ее был широк, и «стояла она близко к крестьянству» [83]. Выдвигая в основном паллиативы, легальная народническая интеллигенция выполняла в определенном смысле слова и революционную задачу по просвещению крестьянских масс, донесению до них передовых идей освободительного движения в России.

Народничество и культура. Народничество явилось значительной страницей в истории русской культуры. Особенно за-

метное выражение оно получило в литературе. Во второй половине XIX в. появилась целая плеяда народнических писателей — Г. И. Успенский, Н. Н. Златовратский, Н. Е. Каронин-Петропавловский, Н. И. Наумов. Народнические мотивы пронизывали творчество Н. А. Некрасова.

Наиболее популярным среди беллетристов и очеркистов народнического направления стал Г. И. Успенский. В его произведениях ярко обрисована трагедия пореформенной деревни, которую писатель видел не только в ее обнищании и разграблении совместными усилиями помещиков и буржуазных нуворишей, но и в деградации крестьянской психологии, культуры, нравственности, соприкоснувшихся с миром денег. В этой картине русской деревни Успенский был реалистичнее многих народнических литераторов и публицистов, обнажая начавшееся разложение общины и элементы хищничества, проникающие в само крестьянство.

Вместе с тем Успенский с большой художественной силой раскрыл «поэзию земледельческого труда», своеобразную цельность душевного мира крестьянина, который трудится «не потому только, что ему надо быть сытым, но и потому еще, что земледельческий труд... поглощает и его мысль... и даже как бы удовлетворяет нравственно»[84]. Общенародническое требование земли для крестьянства звучало под пером писателя как призыв сохранить национальную культуру, ее духовные и нравственные корни. «Оторвите крестьянина от земли... добейтесь, чтобы он забыл „крестьянство“,— и нет этого народа, нет народного миросозерцания, нет тепла, которое идет от него. Остается один пустой аппарат пустого человеческого организма»[85].

Народнические тенденции ясно выражены в творчестве гениального русского писателя Л. Н. Толстого. Не случайно В. И. Ленин говорил о Толстом как выразителе настроений патриархального крестьянства, о том, что его произведения надо оценивать «с точки зрения того протеста против надвигающегося капитализма, разорения и обезземеливания масс, который должен был быть порожден патриархальной русской деревней»[86]. Народ, крестьянство, народная культура всегда были для Толстого неиссякаемым источником вдохновения. В некоторых своих определяющих идейно-культурных построениях он исходил из опорных народнических идей. «Западные народы,— писал он, подобно Герцену,— далеко впереди нас, но впереди нас на ложном пути. Для того, чтобы им идти по настоящему пути, им надо пройти длинный путь назад. Нам же нужно только немного свернуть с того ложного пути, на который мы только что вступили»[87]. Подобно народникам, Толстой считал земледельческий труд «единственно нравственным», утверждая, что «род земледельческой жизни не есть один из различных родов жизни, а есть... единственная жизнь человечества, при которой возможно проявление всех высших человеческих

свойств»[88]. С этим была связана резкая критика Толстым урбанизма буржуазной цивилизации. Само «толстовство» с его организацией земледельческих поселений в определенной мере можно считать реализацией народнических устремлений Толстого, своеобразной религиозной разновидностью «крестьянского социализма».

Тема народа была центральной в творчестве таких крупных композиторов второй половины XIX в., как М. П. Мусоргский, А. П. Бородин, Н. А. Римский-Корсаков. Народнические тенденции очевидны также в картинах художников-передвижников.

В научной мысли влияние народничества более всего было заметно в экономической науке. К взглядам В. П. Воронцова и Н. Ф. Даниельсона примыкали Н. А. Карышев, Н. А. Каблуков, М. Б. Ратнер, ряд земских статистиков. Из позднейших народнических экономистов можно назвать крупного теоретика кооперации А. В. Чаянова. Известна народническая школа в исторической науке: В. И. Семевский, А. П. Щапов, А. С. Пругавин, А. Я. Ефименко и др. В их трудах много внимания уделялось изучению народных движений, общины и крестьянского быта.

НАРОДНИЧЕСТВО В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Кризис народничества в 80—90-е годы. Разгром революционного подполья в начале 80-х годов и наступление реакции привели к глубокому кризису народнического движения — как организационному, так и идейному. Не оправдались надежды народников на выступление крестьянских масс; не вызвали ожидаемого общественного возмущения и террористические акции. Наступивший период «безвременья» в освободительном движении особенно заметно отразился на народничестве: революционный подъем в народническом лагере сменяется апатией, оппортунистическими настроениями. Среди народнических деятелей усиливается крен к либерализму. Если в 60—70-е годы либерально-народническая струя была в народничестве незначительной, то в 80—90-х годах она становится преобладающей.

Идейным обоснованием ее явилась теория «малых дел» Я. В. Абрамова с лозунгом «наше время — не время широких задач» и призывом к просветительско-культурнической деятельности в крестьянстве (пропаганда агрономических знаний, устройство музеев техники, организация артельных сыроварен и т. д.). Либеральная тенденция явилась не только результатом политического спада в народническом движении, но и отражением более глубоких социальных процессов. Постепенно расслаивалась традиционная русская деревня, все более выделяя мелкобуржуазные элементы, интересы которых соответственно

начинали выражать прагматически ориентированные народники.

В идейно-политическом плане для народничества в этот период характерен процесс разброда, скептических размышлений и определенной «самокритики». Последняя была отмечена некоторыми любопытными моментами. Так, бывший участник революционного движения И. И. Каблиц (Юзов) в обширной работе «Основы народничества» выступил с критикой предшествующего народнического субъективизма. «Думать... что какая-нибудь маленькая группа людей,— писал он,— может преобразовать общественные формы наперекор всем стремлениям и желаниям крупных общественных элементов,— абсурд»[89]. Особенно энергично отрицал Каблиц «интеллигентский бюрократизм», элитарное отношение народнических деятелей к народу: «Социалист, думающий насаждать социалистический общественный строй путем господства просвещенных революционеров-социалистов над массой народа, ничего более как бюрократ, только бюрократ-социалист»[90]. Интеллигенция, по его мнению, должна не учить, а прежде всего понять, что хочет сам народ, уважать его культурные и нравственные устои, тем более что по своим духовным и нравственным качествам народ в своей основе гораздо выше, «чище» интеллигенции. «Мы должны, наконец, понять,— писал он,— что для народа его духовные потребности выше материальных, как и для нас, и что его стремление иметь экономическую независимость нельзя объяснять только в материальном смысле»[91]. Этот своеобразный объективизм, впрочем, вполне уживался у Каблица с основными методологическими принципами субъективной социологии, равно как и с общими основами народнической идеологии.

Для других народнических деятелей более характерным было усиление субъективистских тенденций, которые в эпоху спада освободительного движения теряли свой революционный подтекст и выливались в утопические призывы «оградить» Россию от капитализма, обращенные к «обществу» и государству. Эти тенденции получили особенное развитие на страницах журнала «Русское богатство».

Парадокс состоял в том, что утопический мещанский оппортунизм «друзей народа» (так называли себя либеральные народники) проистекал из их антибуржуазности, стремления сохранить социалистическую направленность своих воззрений. Именно это и побуждало их апеллировать к абсолютизму, чиновничьему аппарату, во многом сохранившему крепостнические функции, ради... обеспечения некапиталистической перспективы России. Народники были готовы защищать даже различные регулятивно-запретительные правительственные меры (например, полицейский по своему характеру указ «о неотчуждаемости земель», затруднявший выход крестьянина из общины), поскольку, как считали они, эти меры задерживают развитие буржуазных отношений, сохраняют общину и т. д. Такой «социализм» наносил ущерб демократическому содержанию их программы, т. е. нацеленности против крепостнического землевладения.

Народничество и марксизм. В такой ситуации народничество столкнулось с набиравшим силу в России марксизмом, все более утверждавшимся с начала 90-х годов в кружках революционной молодежи.

Отношение народничества к марксизму было весьма сложным и неоднозначным. Внимательно следя за социалистической мыслью в Европе, народнические деятели рано познакомились с трудами К. Маркса и Ф. Энгельса (ряд народников были лично знакомы с основоположниками марксизма). Марксизм вызвал у них живой интерес. Некоторые, как, например, Ткачев, ссылавшийся на роль «экономического фактора» в истории, испытали на себе заметное влияние научного социализма. Но и те, кто не принимал марксизма, признавали его авторитет и силу в европейском социалистическом движении и потому ощущали потребность как-то примирить с марксизмом собственные позиции. Возникает любопытный феномен «отражения», преломления марксизма в народнической литературе, сочетание неприятия марксизма в целом с попытками утилизации его отдельных положений, стремлением подкрепить марксизмом собственные концепции[92].

Характерной в этом плане можно считать реакцию Михайловского на выпуск в свет первого тома «Капитала». Приветствуя «сангвиника» Маркса и защищая его от буржуазных нападок, он вместе с тем не принимал марксову теорию развития капитализма применительно к России. При этом он стремился опереться на самого автора «Капитала»: марксов анализ «ужасов первоначального накопления» служил в его глазах аргументом в пользу народнической теории некапиталистического развития России. Ссылаясь на мысль К. Маркса о возможности «сократить и смягчить муки родов», он пришел к заключению, что «необходимо изыскание путей для более непосредственного обхода средних стадий описанного Марксом процесса (т. е. капиталистического развития.— *В. Х.*)»[93].

Аналогичным был подход Даниельсона. Отправляясь от тезиса автора «Нищеты философии» о том, что ведущим элементом в развитии капитализма на Западе было производство, на основе которого развивались обращение и потребление, Даниельсон затем доказывал, что в России капитализм развивается иначе, за счет «искусственного» обращения и недопотребления населения, а не роста производства. Антикапиталистическая концепция народника-экономиста опять-таки связывалась с марксизмом. Даниельсон даже называл себя «верным учеником» Маркса.

Народнические теории, по словам В. И. Ленина, «софистицировали, фальсифицировали (зачастую бессознательно) марк-

сизм... как бы становились сами на почву марксизма и „по Марксу“ пытались опровергнуть приложение к России теории Маркса!»[94]. Разумеется, такое толкование марксизма сочеталось с неприятием (и во многом непониманием) его реального содержания. Но такое непонимание, которое претендовало на собственное прочтение марксизма, на отстаивание его «подлинного» смысла (применительно к тем или иным конкретным историческим обстоятельствам), сближало народничество с ревизионизмом. Не случайно в конце XIX — начале XX в. народнические теоретики приветствовали бернштейнианский социализм как «творческое отношение» к марксизму[95].

С середины 90-х годов русские «ученики» Маркса (как называли марксистов в России народники) оказались соперниками народничества в борьбе за влияние на умы оппозиционной интеллигенции и молодежи. И потому народнические публицисты во главе с Михайловским открыли поход против марксизма.

Выступления «друзей народа» вызвали активную ответную реакцию со стороны русских революционных марксистов. Наиболее серьезный удар идеологам народников был нанесен в трудах молодого В. И. Ленина. В этих работах вскрыты методологические пороки народнического субъективизма, им противопоставлена научная теория исторического материализма. В. И. Ленин показал политический оппортунизм «друзей народа», мещанский характер их утопий и непоследовательность в отстаивании демократической программы.

Вместе с тем даже в тот период, период спада народнического движения и его серьезного кризиса, ленинская критика народничества не была его сплошным отрицанием. В. И. Ленин писал о необходимости ценить социалистические идеалы, возникающие у тех или иных представителей интеллигенции как протест против эксплуатации. Он выделял у народничества присущую ему демократическую направленность (хотя и ослабленную в этот период) и выражение интересов крестьянства в его борьбе против помещиков.

Неонародничество. Полемика марксизма с народничеством явно складывалась не в пользу последнего. Авторитет и влияние марксизма в прогрессивных кругах неуклонно росли. Народнические деятели ощущали шаткость своего положения, необходимость изменения и обновления идейных позиций, разработки новой, неонароднической платформы.

Неонародничество складывалось во многом как реакция на марксизм и растущее рабочее движение в России. С этим была связана теория «трудового хозяйства» А. В. Пешехонова, который стремился доказать, что крестьянин есть «подлинный рабочий, хотя и работает не в городе, а в деревне, не в чужом, а в своем хозяйственном предприятии»[96].

Идейная эволюция народничества заключалась также в утилизации некоторых положений марксистского учения. «Ни одна будущая система социализма не сумеет обойти работу Маркса,— заявлял один из лидеров будущей эсеровской партии, М. Р. Гоц; — всякая должна будет брать исходной точкой его положения»[97]. Фиксируя этот процесс «марксизации» народничества, В. И. Ленин отмечал, что «теоретическая победа марксизма заставляет врагов его *переодеваться* марксистами»[98].

Неонародничество, по сути, продолжало оставаться мелкобуржуазным мировоззрением; в попытках дать новый идейный синтез своего учения оно стремилось протянуть нити к идеям народнических классиков — Лаврова, Михайловского, Воронцова и прочих, модернизируя их различными современными теориями (неокантианством, эмпириокритицизмом, «аграрным ревизионизмом» Ф. Герца — Э. Давида и др.), а также собственными новациями. Таковой, в частности, была теория Чернова о «положительных» и «отрицательных» чертах капитализма, которые по-разному проявляются в различных странах. Поскольку в такой стране, как Россия, противоречия капитализма гораздо острее, чем на Западе, доказывал Чернов, для России необходим некапиталистический путь.

Вместе с тем налицо была радикализация политических позиций народничества, усиление его демократической, антифеодальной направленности. В обстановке общественного подъема конца XIX — начала XX в. неонародничество постепенно подтягивалось к задачам буржуазно-демократической революции в России.

Народнические политические партии в 1905—1917 гг. Основными из них являлись партии социалистов-революционеров (эсеров) и народных социалистов.

Сам факт создания народнических партий имел большое политическое значение. В. И. Ленин характеризовал их как «отражающие так или иначе интересы и точку зрения громадной массы русского народа»[99]. Эти партии предприняли попытку политической организации крестьянства. Они выдвинули программы, в которых был развернут и конкретизирован давний лозунг «земля и воля», ставший знаменем буржуазно-демократической революции в России.

Вместе с тем в деятельности народнических организаций с самого начала проявились политическая неустойчивость, отсутствие идейного и организационного единства. Вскоре после начала революции 1905 г. в рядах партии эсеров произошел раскол — из нее выделилась партия народных социалистов, а также группа «максималистов».

Наиболее крупной и влиятельной была эсеровская партия (В. М. Чернов, Н. Д. Авксентьев, Г. А. Гершуни, М. Р. Гоц, Е. К. Брешко-Брешковская и др.). В своей программе она выдвинула требования демократической республики и «социализации» земли. Последняя сочетала ликвидацию помещичьего зем-

левладения и уравнительное распределение земли между крестьянами по «трудовой норме» с различными мерами антикапиталистического характера — изъятием земли из товарного оборота, запрещением наемного труда, аренды земли и пр. «Социализация» также предполагала передачу земли в собственность крестьянских общин, поскольку, как заявляли эсеры, необходимо «опереться, в интересах социализма и борьбы против буржуазно-собственнических начал, на общинные и трудовые воззрения, традиции и формы жизни русского крестьянства» [100].

Эсеры считали провозглашенную им программу наиболее адекватным выражением революционных устремлений «рабочих классов» России, прежде всего крестьянских масс. Однако их связи со «своим» классом были весьма слабыми. Массовой работы среди крестьянства они практически не вели, сделав своей основной базой город, рабочую и студенческую среду. Но и здесь эсеры тяготели главным образом к крайним, «эксцитативным» средствам борьбы. В период революции 1905—1907 гг. они участвовали в ряде вооруженных выступлений.

Главным тактическим средством социалистов-революционеров стал индивидуальный террор. Установка на насильственные акции была особенно характерна для «максималистов» (М. Н. Соколов, С. Рысс и др.) — группы, выделившейся из эсеровской партии как ее «левый фланг». Авантюризм и экстремизм эсеровских методов неоднократно решительно осуждались революционными социал-демократами в России.

Более умеренной народнической партией по сравнению с эсерами была партия народных социалистов (А. В. Пешехонов, В. А. Мякотин, Н. Ф. Анненский и др.). Общедемократическое требование замены монархии республикой энесы проводили менее последовательно, ссылаясь на царистские иллюзии в массе крестьянства. В аграрной области они защищали принцип национализации земли, т. е. ликвидации помещичьего землевладения и распределения земель во владение крестьян посредством государства как собственника земли. Они отвергали эсеровскую тактику «захвата земель» «снизу» и настаивали на «законности» земельного распределения, решении аграрного вопроса Учредительным собранием. Свою программу народные социалисты также рассматривали как «выход из рамок буржуазного строя» [101], провозглашали социализм конечной, хотя и «отдаленной» перспективой общественного развития в России. На деле это было лишь максимально радикальным буржуазно-демократическим решением аграрного вопроса. Остро критикуя непоследовательность и оппортунизм энесов в политических и тактических вопросах, их претензии на социализм, В. И. Ленин подчеркивал, что Пешехоновы и К° «*подлаживаются к интересам хозяйственного мужичка*, подделывают социализм под его интересы» [102].

Вместе с тем по сравнению с программой эсеров аграрная

программа народных социалистов была в известном смысле реалистичнее, более отвечавшей — на буржуазно-демократическом этапе революции — устремлениям основной массы крестьянства. Не случайно энесы сумели объединиться с «трудовиками», крестьянскими депутатами в I Государственной Думе и выдвинуть аграрный проект «104-х», который, по словам В. И. Ленина, «явился главной и основной платформой всего российского крестьянства» [103]. Позиция энесов была весьма точной фиксацией того, что «*уже просыпаются* собственнические инстинкты среднего мужика» [104]. Поэтому по сравнению с эсерами в программе и общей политической линии народных социалистов было меньше социалистических «прибавок». Энесы отвергали как нереалистичное запрещение продажи земли и наемного труда; в отличие от эсеров они не возлагали особых надежд на общину, указывая на ряд отживших и стеснительных элементов общинного землевладения. Энесы связывали перспективу достижения социализма с развитием кооперации как более современного института.

Кроме того, энесы, будучи более «чистыми» демократами, чем эсеры, так же как и последние, претендовали на соединение демократизма с социализмом. Но если мелкобуржуазный социализм эсеров мыслился как комплекс запретительных декретов и регламентаций, то социалистические тенденции энесов выглядели прекраснодушным пожеланием, наивной верой народника-интеллигента в то, что национализация земли сама по себе есть нечто большее, чем капитализм, что возможно постепенное развитие к социализму при господстве буржуазных товарно-денежных отношений. Народные социалисты организационно еще слабее, чем эсеры, были связаны с крестьянской массой; это была скорее литературная группа, кружок интеллигентов, нежели политическая партия.

В период Февральской революции 1917 г. в обстановке общественного подъема деятельность народнических партий оживилась. Так, численность партии социалистов-революционеров резко возросла, достигнув 400 тыс. человек. Некоторые народнические лидеры (В. М. Чернов, А. В. Пешехонов и др.) вошли во Временное правительство. Именно в этот поворотный период истории сказались внутренняя идейная противоречивость народнической идеологии в России, политическая недееспособность лидеров народничества и их оторванность от масс, постоянные колебания «между подчинением гегемонии либералов и решительной борьбой против... крепостнического государства» [105].

Пролетариат или буржуазия — такую альтернативу выдвинула жизнь после февраля 1917 г., когда война, разруха и широкое движение народных масс поставили на повестку дня переход от буржуазно-демократических преобразований к социалистическим. В этой ситуации своим соглашательским лозунгом

«подождать до Учредительного собрания» народнические вожди (вместе с меньшевиками) играли на руку контрреволюционной буржуазии, шаг за шагом сдавали ей свои позиции. В решающий момент обнаружилось и непонимание «друзьями народа» настроений и психологии трудящихся масс, стремительное движение которых застало врасплох лидеров народничества. В итоге идеологи народнических партий «изменили крестьянам»[106]. Они не смогли оказаться последовательными даже с точки зрения выполнения собственных программных требований. Логика «исключенного третьего» привела их в контрреволюционный лагерь, к борьбе с Советской властью, которая дала крестьянам землю, осуществила на деле то, что народнические партии провозглашали на словах[107]. Некоторые народники (в частности, А. В. Пешехонов) спустя несколько лет прямо признали этот факт. Только русский пролетариат, вооруженный ленинской революционной теорией, смог повести за собой в эту эпоху радикально настроенные крестьянские массы как против помещиков, так и против крупной буржуазии.

КЛАССИКИ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА О НАРОДНИЧЕСТВЕ

Вопрос об оценке народничества имеет в марксистской литературе давнюю и прочную традицию — прежде всего благодаря классикам марксизма-ленинизма. К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин дали всестороннюю критику народнической идеологии. Вместе с тем эта критика была конструктивной. Во-первых, основоположники марксизма-ленинизма видели в народнических построениях отражение определенных классовых интересов, отмечали (с точки зрения выражения этих интересов) постановку реальных социальных проблем и давали им научно обоснованное решение. Во-вторых, они рассматривали народничество в России не только конкретно-исторически, но и общесоциологически в контексте таких общих вопросов, как отношение пролетариата к крестьянству, взаимосвязь буржуазно-демократической и социалистической революции и др. При этом в ряде случаев народничество и связанная с ним проблематика анализировалась в интернациональном аспекте.

К. Маркс и Ф. Энгельс о проблеме некапиталистического развития России. Разрабатывая проблемы научного социализма в Европе, основоположники марксизма вместе с тем задумывались над тем, не будут ли противостоять социалистической борьбе пролетариата развитых стран социальные движения мировой периферии, где «буржуазное общество проделывает еще восходящее движение»[108]. Поэтому они с интересом отнеслись к появлению в крестьянской России сил, выступающих за «минование» буржуазной стадии развития.

Некоторые исследователи полагают, что именно народники «навели» К. Маркса и Ф. Энгельса на проблему некапиталистического пути развития и возможности социалистической трансформации общины[109]. Думается, однако, что к этой проблеме основоположники марксизма шли самостоятельно. Об этом свидетельствует их интерес (с начала 50-х годов) к докапиталистическим формациям и институту общинной собственности. Достаточно назвать такие работы К. Маркса, как «Формы, предшествующие капиталистическому способу производства» и «Британское владычество в Индии». Весьма характерно и письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 25 марта 1868 г., в котором он фиксирует черты родства между общинным и социалистическим коллективизмом[110]. Но несомненно, что основатели марксизма не игнорировали теоретические искания русских революционеров, отметив в них постановку важной проблемы. В этом свете надо оценивать и отношение К. Маркса и Ф. Энгельса к народничеству.

Внимательно следя за народничеством в России, К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали это движение прежде всего в связи с его крестьянской основой, настроениями и устремлениями самого крестьянства. «Идейное движение, происходящее сейчас в России,— писал К. Маркс,— свидетельствует о том, что глубоко в низах идет брожение. Умы всегда связаны невидимыми нитями с телом народа»[111]. Он, в частности, отмечал приверженность крестьян общинным формам землевладения[112].

Основоположники марксизма фиксировали и специфическую социальную ситуацию, порождающую народнические идеи,— особенности развития капитализма в России. Хотя и в Европе, как показал К. Маркс в «Капитале», первоначальное накопление было связано с массовым насилием и экспроприацией крестьянства, в отличие от таких стран, как Россия, разложение докапиталистических форм там происходило сравнительно постепенно и началось задолго до промышленной революции. Поэтому на Западе переход к капитализму означал, по замечанию К. Маркса, «*превращение одной формы частной собственности в другую форму частной собственности*»[113]. России же предстояла перспектива сжатого во времени разрушения сохранившихся форм общинной крестьянской собственности, означавшая неизбежную пауперизацию широких сельских масс. Не случайно К. Маркс писал об «ужасных перипетиях» и «кавдинских ущельях» капитализма применительно к России[114].

Аналогичным образом Ф. Энгельс подчеркивал, что поскольку Россия — «страна, захваченная развитием крупной капиталистической промышленности и в то же время страна с *весьма многочисленным крестьянским населением*», то «потрясение, произведенное... экономическим переворотом, может оказаться здесь гораздо более сильным и острым, чем где бы то ни было»[115].

Впервые К. Маркс высказался о народнической концепции некапиталистического развития в неотправленном письме в редакцию журнала «Отечественные записки» (в ответ на статью Михайловского о «Капитале»). Он чрезвычайно осторожно подходит к оценке «усилий русских людей найти для своего отечества путь развития, отличный от того, которым шла и идет Западная Европа». С одной стороны, К. Маркс фиксирует, что Россия уже «немало потрудилась» в плане буржуазного развития, а с другой — признает, что еще не утрачена принципиальная возможность некапиталистического развития, которая явилась бы «наилучшим случаем» [116].

При каких условиях может быть реализована эта возможность? Разъяснить свою мысль К. Марксу представился случай в связи с обращенным к нему письмом В. И. Засулич, которая спрашивала: может ли община развиваться в социалистическом направлении?

К. Маркс понимал всю ответственность и сложность решения данной проблемы. Об этом говорят три обширных интереснейших наброска к его ответному письму, которые остались неоконченными. В посланном коротком тексте К. Маркс отвечает на вопрос Засулич утвердительно: община в принципе может явиться «точкой опоры социального возрождения России» [117]. Но для этого необходима революция в России, которая сумеет «прежде всего устранить тлетворные влияния, которым она (община.— *В. Х.*) подвергается со всех сторон, а затем обеспечить ей нормальные условия свободного развития» [118].

Это «прежде всего» свидетельствует о том, что Маркс имел в виду буржуазно-демократическую революцию в России. Разумеется, он не связывал с революцией буржуазно-демократического типа социалистических целей. Но, во-первых, основоположники марксизма считали, что России предстоит особой глубины и силы демократическая революция «типа 1793 г.», которая далеко выйдет за рамки революций «типа 1848 г.» [119]. Такая революция в принципе сможет «обеспечить свободное развитие сельской общины», и тогда последняя может стать «элементом возрождения русского общества и элементом превосходства над странами, которые находятся под ярмом капиталистического строя» [120].

Во-вторых, русская революция послужит мощным побудительным толчком для выступления социалистического пролетариата в Европе, и тогда обе эти революции взаимно пополнят друг друга. Этот тезис, высказанный К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Предисловии» к русскому изданию «Коммунистического манифеста» в 1882 г., окончательно достраивал их концепцию некапиталистического развития отсталой страны (России): обусловленность такой возможности социалистической революцией в развитых странах. Данный тезис подчеркивает также принципиальную разницу между позицией К. Маркса и Ф. Энгельса

и концепциями народников, субъективизм и «аграрный мистицизм» которых основоположники марксизма подвергали постоянной критике [121].

Конечно, прогноз о возможности некапиталистического развития, намеченный К. Марксом и Ф. Энгельсом, был тогда во многом мыслим лишь теоретически. Не только внешний фактор (европейская революция), но и внутренний (вероятность массового крестьянского выступления в России) в 70—80-х годах XIX в. были весьма проблематичны. Тем не менее общесоциологическая постановка проблемы основоположниками марксизма имела большую теоретическую ценность.

Диалектика ленинских оценок народничества. Особенно важны характеристики народничества, данные В. И. Лениным, который мог наблюдать это общественное течение в эпоху развитой политической борьбы, когда стало возможным «проверить теории народников *движением* масс» [122].

В нашей литературе иногда делается акцент лишь на негативных высказываниях В. И. Ленина в адрес народничества. Несомненно, В. И. Ленин подвергал взгляды народников последовательной критике с позиций научного социализма. Острота этой критики усугублялась тем обстоятельством, что народники 900-х годов (главным образом эсеры) активно соперничали с революционной социал-демократией за влияние на рабочее движение, проповедовали собственное истолкование марксизма. Однако, как и у К. Маркса и Ф. Энгельса, ленинская критика народничества была многосторонней и содержательной, а отношение к народничеству — объективным и диалектичным.

В. И. Ленин дал классическое определение народничества как идеологии «крестьянской демократии» — всего крестьянства в целом, а особенно его средних, наиболее «крестьянских» слоев [123]. Он показал реальное значение народнического «аграрного демократизма» (отделив его от мелкобуржуазно-социалистического утопизма народников): антифеодальный лозунг национализации земли в эпоху буржуазно-демократической революции означал, по сути, «американский», фермерский путь развития капитализма.

Однако из этого не следует, что В. И. Ленин считал народников лишь переодетыми буржуазными демократами, а их социалистические «прибавки» — простым внешним облачением, нонсенсом. Он показал, что теории и программы народничества необходимо воспринимать, во-первых, в связи с их основой — социальной психологией крестьянских масс, а во-вторых, в контексте конкретной революционной эпохи в России. В данную эпоху (в 1905 г., а особенно в 1917 г.) значение национализации земли не ограничивалось ее буржуазно-демократической функцией. «Удар, нанесенный поземельной собственности,— писал В. И. Ленин,— облегчит неизбежные дальнейшие удары собственности вообще» [124]. Иначе говоря, при определенных бла-

гоприятных условиях (гегемонии пролетариата в революционном движении) проведение в жизнь народнической программы «аграрной демократии» создавало как бы инерцию дальнейших радикальных социальных преобразований и помогало рабочему классу в совершении пролетарской революции.

Поэтому, подвергая беспощадной критике мелкобуржуазный социализм народников,— так как сами по себе их уравнительные идеалы были иллюзией о социализме, не выводили за пределы буржуазных отношений,— В. И. Ленин вместе с тем указывал на закономерность социалистического облачения народнического демократизма, тесную связь демократических и антикапиталистических элементов в народнических концепциях и программах. «**Неизбежность** окраски революционных демократов в с.-р., беря с.-р. как **тип**»[125],— записал он в 1905 г. Ибо социалистические «прибавки» в народничестве для В. И. Ленина были не просто плодом теоретических размышлений отдельных интеллигентов, но в той или иной степени идеологическим эквивалентом настроений и чаяний народных масс. «Разве не естественно,— писал В. И. Ленин о народническо-крестьянской утопии,— что идущие на борьбу миллионы, веками жившие в неслыханной темноте, нужде, нищете... преувеличивают вдесятеро плоды возможной победы?»[126].

«Естественные» стремления и преувеличения крестьянства были далеко не безразличны для пролетариата не только в буржуазно-демократической, но и в социалистической революции. Поэтому в октябре 1917 г. большевики приняли в качестве Декрета о земле крестьянские наказы, в основу которых были положены народнические установки о «трудовой» норме землевладения, запрещении наемного труда и др. Для пролетарского государства эти меры содействовали определенному ограничению капиталистических отношений в деревне и были своего рода переходным этапом для ее постепенного социалистического переустройства в союзе с трудовой частью крестьянства.

Таким образом, если проверка народнического учения «движением масс» в 1905 г. показала историческое значение народнического демократизма (в борьбе с либеральным и столыпинским решениями аграрного вопроса, означавшими «прусский» путь развития капитализма), то 1917 год выявил реальный смысл народнических «прибавок» к демократизму, «прибавок», неверно понимавшихся самими народническими теоретиками. Реализацией народническо-крестьянских наказов, указывал В. И. Ленин, был «создан фундамент, наиболее совершенный с точки зрения капитализма... и в то же время создан земельный строй, *наиболее гибкий* в смысле перехода к социализму»[127]. При этом дело заключалось не только в социальных институтах, но и в устремлениях и настроениях самой крестьянской массы, которая существенно радикализировалась в обстановке общего революционного подъема, войны, разрухи, дискредитации буржуазных партий и пр. «История, ускоренная войной,— разъяснял В. И. Ленин,— так далеко шагнула вперед, что старые формулы заполнились новым содержанием. „Недопущение наемного труда", это значило раньше *только*: пустая фраза мелкобуржуазного интеллигента. Это значит теперь в жизни иное: миллионы крестьянской бедноты в 242-х наказах говорят, что они хотят идти к отмене наемного труда, но не знают, как это сделать. Мы знаем, как это сделать. Мы знаем, что это можно сделать только в союзе с рабочими, под их руководством»[128].

Исходя из того, что в народнических теориях до известной степени были отражены не только демократические, но и антикапиталистические потенции крестьянского движения, В. И. Ленин на III съезде Советов счел возможным сказать, что «есть здоровое, жизнеспособное, великое социалистическое зерно в учении тех, кто хотел крестьянство, в его трудовой части, присоединить к великому социалистическому движению рабочих всего мира»[129]. Это говорилось в период сотрудничества партии большевиков с левыми эсерами, которые дольше других народнических фракций стремились поддерживать революционно-демократические традиции народничества, но также не сумели на них удержаться. В целом же народнические лидеры в этот период не только не оказались на уровне своих «прибавок» к демократизму, но и не смогли даже стать последовательными демократами.

В. И. Ленин об интернациональных аспектах народничества. Однако крах народнических вождей в России не снимал для В. И. Ленина проблему оценки подымающейся мелкобуржуазно-крестьянской демократии в колониальных и зависимых странах, тем более в условиях новой исторической эпохи, открывшейся победой Великой Октябрьской социалистической революции. Отсюда — ленинская постановка вопроса о возможности некапиталистического развития стран Востока после 1917 г.[130]. Отталкиваясь от российского опыта, В. И. Ленин разъяснял, что мелкобуржуазные элементы «далеко не при всех условиях и далеко не во всех странах являются, могут являться и должны являться противниками социализма»[131]. Он допускал, что в странах Востока могут появиться деятели, выступающие, подобно российским народникам, за некапиталистический путь развития.

Свидетельство тому — ленинская оценка Сунь Ятсена, о которой говорилось выше. В статье «Демократия и народничество в Китае» В. И. Ленин писал, что сходство воззрений Сунь Ятсена с русским оригиналом «так велико, что доходит до полного тождества основных мыслей и целого ряда отдельных выражений»[132]. В. И. Ленин понимал, что столь красноречивое сходство не может быть чисто случайным. Отсюда и его гипотеза о вероятности существования или возникновения феномена на-

родничества, идеологических течений народнического типа в «целом ряде азиатских государств».

То, что В. И. Ленин выделял в народничестве определенные типологические черты, видно и из его ранних работ, в частности из статьи «К характеристике экономического романтизма», где он предпринял подробный, развернутый сравнительный анализ экономических воззрений народничества с сисмондизмом. В целом характеристики народничества, дававшиеся В. И. Лениным, были для него составной частью отношения пролетариата к крестьянству и его идейным представителям — одной из центральных проблем марксистской социальной теории вообще.

Идеи классиков марксизма-ленинизма в связи с их оценками народничества продолжают оставаться актуальными и сегодня. Более того, именно сейчас они приобретают, пожалуй, еще большую теоретическую значимость. Ибо в XIX в. российское народничество оставалось во многом локальным явлением, а пропагандируемая им возможность некапиталистического развития — лишь абстрактной возможностью. Теперь, когда мелкобуржуазная демократия является активной силой в национально-освободительном движении, когда идеи некапиталистического развития стали основой практической деятельности ряда правящих партий и группировок в освободившихся государствах, история не может не соприкасаться с современностью. И потому, естественно, актуализируется марксистская теоретическая традиция, посвященная изучению народничества как в узком, так и в широком смысле слова.

* * *

Подведем итог данному краткому очерку о российском народничестве. В целом народническая идеология возникает в стране «второго» эшелона мирового капитализма, что обусловливает характерные социальные проблемы и диспропорции поздней буржуазной эволюции — противоречие между развитыми формами капитализма и докапиталистическими структурами, нарастание процесса пауперизации мелких производителей, разрыв между национальным общественным сознанием и общественным бытием и т. д. Сначала эта ситуация «проигрывается» чисто теоретически (в трудах родоначальников народничества), затем она осознается как уже свершившаяся, как реальные тенденции социального развития пореформенного периода.

Соответственно народническое учение складывается из следующих основных компонентов: критики буржуазной цивилизации, как в плане отрицания буржуазного образа жизни, капиталистического прогресса с его дроблением «универсальной» человеческой личности, урбанизмом и т. д., так и особенно с точки зрения «ужасов первоначального накопления», протеста против экспроприации мелких производителей; идеи «минования» России стадии капитализма; социалистического идеала коллективного производства с определенным аграрным оттенком; перехода к социализму через использование традиционных форм (община, артель); определения крестьянства как ведущей социальной группы, структурообразующего слоя «народа»; характеристики интеллигенции как фермента социального движения и лидера народных масс.

Вместе с тем народничество явилось весьма сложным и разветвленным идейным образованием. Это не простая многовариантность, а скорее внутренняя антиномичность, когда идеология предстает как набор положений и тезисов, каждый из которых имеет свой антитезис («народопоклонничество» и ориентация на интеллигенцию как единственную активную силу; культ общины и критика ее консерватизма; соотнесение определяющих ценностей с коллективом, «миром» и провозглашение личности рычагом и целью прогресса; отрицание факта развития капитализма в России и признание его; противопоставление крестьянина рабочему и объединение их в категории «трудящихся» и т. д.). Эти идейные «полюсы» рассредоточены по различным народническим мыслителям и фракциям (хотя иногда могут сосуществовать в рамках системы взглядов одного и того же мыслителя или направления), наиболее ярко выражавших соответствующую тенденцию. Иногда полярная тенденция может подразумеваться или выражаться в относительно слабой форме. Таковы оппозиция анархизма Бакунина и этатизма Ткачева, отрицание землевольцами политической борьбы и признание ее народовольцами, спор Михайловского с Червинским и Каблицем (Юзовым) о народе и интеллигенции, противостояние субъективной социологии Лаврова—Михайловского и механистического детерминизма Ткачева, различия между национализацией и «социализацией» земли и т. д. Поэтому можно согласиться с А. Валицким в том, что русское народничество «было надындивидуальной идеологической структурой, внутри которой были возможны многие идейные позиции, иногда взаимодополняющие, иногда симметрически противоположные»[133]. Иными словами, о народничестве нельзя судить по какому-либо отдельному мыслителю, во взглядах которого может отсутствовать или выражаться в слабой форме какой-либо важный компонент учения; необходимо оценивать его во всей совокупности идейных течений и разновидностей.

Идейно-теоретическая амбивалентность народничества находила выражение в его постоянных размежеваниях социально-политического порядка (легально-либеральное и революционное народничество, народные социалисты и эсеры, правые и левые эсеры, реформисты и экстремисты), когда народничество, по известному замечанию В. И. Ленина, не могло отмежеваться от анархизма слева и от либерализма справа[134]. Колеблющимся было и отношение народничества к марксизму: неприятие или

непонимание марксизма сочеталось с попытками утилизации отдельных положений марксистской теории.

Эта идейная и политическая противоречивость была не случайной для народнической идеологии, «подпочву» которой образовывала мелкобуржуазно-крестьянская масса, аморфная, пестрая по составу и двойственная по природе. Но поскольку крестьянство в той или иной мере продолжало оставаться единым классом, постольку и народничество, будучи внутренне весьма неоднородным и дифференцированным, также составляло определенное социально-идеологическое целое, выполнявшее определенные исторические задачи.

Эти исторические задачи — прежде всего отстаивание демократической и антикрепостнической программы, а также поддержание на домарксистском этапе освободительного движения в России социалистической идейной традиции — важно иметь в виду при оценке идейно-культурной и социально-политической роли народничества. Несмотря на заметные утопические элементы в своих идеологических построениях, народничество явилось значительной силой в российском освободительном движении, способствовавшей в конечном счете буржуазно-демократической, а позднее в какой-то мере и социалистической революции в стране.

Этот момент не всегда должным образом оценивается исследователями, делающими акцент на утопизме народничества. Из последних работ укажем на весьма интересную книгу американского исследователя Р. Уортмэна «Кризис русского популизма». Логика автора выглядит примерно следующим образом. Народничество возникло как продукт эпохи 60-х годов, когда молодое поколение (разночинцы), увлекшись духом реформ, пошло на резкий разрыв с традиционными устоями, с «отцами» и своим классом в целом. Но этот разрыв привел их к «эмоциональной пустоте», которую необходимо было чем-то заполнить. Отсюда страстная вера в крестьянство, которое стало для разночинцев новой «референтной группой» и которое интеллигенция волюнтаристски «наделяла... своими собственными помыслами»[135]. Однако дальнейшее развитие народнической идеологии и движения вылилось в цепь непрерывных разочарований, столкновений с действительностью, не соответствующей представлениям народнических деятелей. Так, произведения Г. И. Успенского олицетворяли «трагедию поколения, чьи идеалы оказались нереалистичными». Вся беда была в том, что народники «видели реальный мир в свете своих стремлений» и потому постепенно пришли к полному идейному и практическому краху.

Изъян в рассуждениях Р. Уортмэна, на наш взгляд, состоит в том, что, увлекшись воспроизведением (причем очень тонким и оригинальным) ценностных основ и общего психологического климата народнической интеллигентской среды, он оставляет в тени объективное содержание народничества как идеологии и

движения. Каждое общественное течение смотрит на окружающий мир через призму своей концепции, своих ценностей и устремлений. Проблема заключается в том, каковы объективные результаты деятельности данного общественного течения — пусть даже во многом не совпадающие с теми целями, которые ставили перед собой его агенты. Достаточно так поставить вопрос, чтобы увидеть, что народничество было не просто «литературными мечтаниями» одиночек, но весьма влиятельным, общественно значимым движением, способствующим крупным идейным, социально-политическим и культурным сдвигам в пореформенной России.

С другой стороны, несомненно выражая интересы крестьянства, народничество во многом оставалось «интеллигентским» движением. В организационно-политическом плане оно не сумело в полной мере преодолеть кружковой этап и выйти на подлинно массовый уровень идеологии. Отчасти это объяснялось низким уровнем сознательности крестьянства, отчасти же тем, что народническому демократизму были присущи заметные черты элитарности и авангардизма.

С этим обстоятельством связано и разительное несоответствие между значительным идеологическим влиянием народничества и его сравнительно малой политической эффективностью. Однако дело было не только в самом народничестве. Народничество в России дожило до эпохи развитого рабочего движения и образования революционной социал-демократии, с которыми оно не смогло успешно конкурировать — ни идейно, ни организационно.

В то же время, просуществовав столь долгий исторический период, народничество в достаточной мере сумело проявить свои закономерные черты и потенции общественного течения, характерного для страны с поздним развитием капитализма. В. И. Ленин подчеркивал, что опыт пролетарской революции в России — стране, стоящей «на границе стран цивилизованных и стран, впервые... окончательно втягиваемых в цивилизацию, стран всего Востока, стран внеевропейских»[136], имеет «международную значимость»[137]. В каком-то смысле подобного типа рассуждение применимо и к народническо-крестьянской демократии в России. Последняя наглядно продемонстрировала внутренне присущее ей переплетение буржуазно-демократических и антикапиталистических тенденций. Хотя народничество «недовыполнило» свои исторические задачи — не только с точки зрения реализации «прибавок», но даже и последовательного демократизма,— оно обнаружило реальность обеих указанных тенденций и их социально-историческую обусловленность.

Глава II

ПОПУЛИЗМ КАК ТИП ИДЕОЛОГИИ

По мере развертывания национально-освободительного движения все более отчетливо выявлялись глубина и дальновидность ленинского прогноза о возможности появления идей народнического типа в отсталых странах, включающихся в общемировой процесс развития. Исследователю, изучающему современные идеологические течения развивающихся государств и знакомому с российским народничеством, нетрудно установить при самом беглом сопоставлении во многих случаях «полное тождество основных мыслей и целого ряда отдельных выражений».

Прежде всего, идея некапиталистического развития, «пропуска» или существенного ограничения капиталистической стадии является одной из наиболее характерных для идеологов освободившихся государств. Капитализм отвергается в принципе как несправедливый общественный строй, и ему противопоставляется общество, которое «руководствовалось бы принципом „взаимных услуг", а не алчным желанием личной выгоды»[1]. Подчеркивается односторонне-техницистский характер развития буржуазной цивилизации и в связи с этим напоминается об опасности недооценки «человеческих издержек прогресса»[2]. «Европа никогда не переставала говорить о человеке... мы знаем теперь, какими страданиями заплатило человечество за каждую победу ее духа»[3] — при этих словах Ф. Фанона невольно вспоминаются рассуждения П. Л. Лаврова в «Исторических письмах» о цене прогресса.

Дело не только в имманентных пороках капитализма, но и в его разрушительном воздействии на традиционные структуры, национальные и культурные ценности. «Трудно измерить вред, который причинил нам Манчестер,— писал М. К. Ганди.— Индийские ремесла исчезли из-за Манчестера»[4]. Еще более непоправим духовный урон. «Разрушение африканской системы взаимопомощи внутри общины (в результате вторжения капитализма.— *В. Х.*)...— предупреждает Т. Мбойя,— привело бы к созданию такого вакуума, что африканец утратил бы всякую

почву под ногами и превратился бы в самого дезориентированного человека в современном мире»[5].

Поэтому необходимо обратиться к «мудростям и ценностям отцов»[6]. Это мыслится не как возврат вспять, а как оплодотворение модернизации, научно-технического прогресса национальным культурным наследием. «Философия нашей революции,— подчеркивал Х. Бумедьен,— должна находить вдохновение в нашем прошлом, в нашей цивилизации, в наших ценностях»[7]. Аналогичным образом, по словам А. Секу Туре, национально-освободительную революцию «следует понимать как восстановление национальной самобытности народа»[8]. Мобилизация культурного наследия, традиционных ценностей и институтов, принципа общинности («для нас... земля всегда принадлежала общине»)[9] как необходимых составных элементов будущего общества и некапиталистического пути развития — одна из стержневых идей в построениях национальных теоретиков. «Социализм,— писал К. Нкрума,— может быть, по сути дела, основан на перенесении принципов коммунализма в современное общество»[10].

А вот тезис о «преимуществе отсталости». Революционная энергия африканцев, считает сенегальский теоретик Аб. Ли, «определяется... способностью отсталой страны перепрыгивать через этапы, пройденные в прошлом развитыми странами, и усваивать, таким образом, материальные и идейные достижения своих предшественников в процессе социальной эволюции»[11]. При этом даже хорошо, что страна неразвита, а следовательно, не «испорчена», она может сразу встать на правильный путь. Это счастье африканцев, пишет нигерийский автор Б. Онуоха, что «они не обременены старыми структурами... что они родились в молодой стране с девственной землей и неискушенным (unsophisticated) народом»[12].

Наряду с данными положениями отстаивается, как и в прошлом, примат этического фактора как ведущего в истории и общественной жизни. Например, арабский идеолог Исмаил Мазхар провозглашает чувство солидарности одной из основных детерминант жизни общества. История состоит в чередовании периодов солидарности с периодами ее упадка (войны, распад государств и т. д.)[13]. Если ненависть и зависть, как заявляют современные последователи гандизма в Индии, «служат движущей силой человеческой натуры, то любовь и сочувствие в не меньшей степени способны обеспечить проведение в жизнь социальных изменений через добровольное согласие общества на перемены»[14].

Центральной категорией идейно-политического мышления многих национальных идеологов является категория «народ». «Надо идти в народ,— призывал М. Кейта,— разделить с ним его радости и горести, даже если придется отказаться от некоторых благ, с тем чтобы народ, на поддержку которого мы опи-

рались в борьбе за освобождение страны, мог надеяться на повышение своего благосостояния»[15]. Это движение к народу, «возвращение» к нему обосновывается современными интеллигентами молодых государств как выполнение своего долга перед народом, бедными массами. «Там, где бедняки уже начинают выдвигать требование справедливого общества,— пишет Д. Ньерере,— по крайней мере некоторая часть привилегированных классов должна помочь им и воодушевить их на борьбу. Там, где еще не проснулось стремление беднейших классов к справедливости, разбудить его — долг тех, кто имел бóльшие возможности для развития личности, с тем чтобы вывести беднейшие классы из нищеты и социальной апатии»[16]. Это близко к теме Лаврова—Михайловского о критически мыслящих личностях и их нравственных императивах.

При этом сходство с народничеством не ограничивается отдельными положениями и элементами, оно просматривается и в структуре сравниваемых идейных явлений. Современным идеологиям в развивающихся странах свойственна та же антиномичность, т. е. сосуществование разноречивых и порой противоположных взглядов. Ориентация на крестьянство («Наш опыт,— подчеркивает, например, А. Секу Туре,— является новой попыткой социалистического развития применительно к крестьянской действительности»[17]) не исключает сближения крестьянина с рабочим: «крестьянин в странах „третьего мира" может рассматриваться как рабочий, производящий сельскохозяйственные продукты»[18]. Культ народа сочетается с его критикой, подчеркиванием направляющей роли культурной элиты. «В процессе построения социалистической экономики,— считают бирманские руководители,— мы должны помочь нашему народу изменить все его ошибочные взгляды»[19]. Имеются и другие внутриидеологические антиномии: лозунг индустриализации и опасение ее; апология общины и констатация ее консерватизма и т. п.

Наблюдаются примерно те же идейные разветвления: насилие Ф. Фанона с его опорой на «нерасчлененную массу, вечно средневековую»[20] (крестьянство, люмпены городов) сродни бакунинским идеям «созидательного разрушения»; существуют «государственники», теоретики интеллигентского авангардизма, почитатели «почвы» и пр. Характерен тот же спектр политических направлений — от реформизма до революционного демократизма, от установок на смешанную экономику до радикалистского уравнительства, от сторонников мирных путей до апологетов вооруженной борьбы. Имеет место похожее «отражение», преломление марксизма, когда сильное тяготение и симпатии к нему перемежаются с недоверием, непониманием или отчуждением.

Пока остановимся на этом — более подробный анализ современных идеологий в развивающихся странах еще впереди.

Нашей целью в данном случае было указать на значительное сходство, родство ряда идей (и «блоков» идей) в идеологических построениях прошлого и настоящего. Чем вызвано это родство и в чем причины повторяемости идей, существования общей устойчивой идеологической линии, проходящей через различные временные рамки и социальные условия?

Этот вопрос имеет смысл еще (и особенно) потому, что специфика популистской идейной традиции заключается в ее спонтанности, в том, что причастные к ней явления возникают не столько в результате преемственности и идейных заимствований, сколько самопроизвольно. Так, идеологи современных развивающихся государств в большинстве случаев даже не знакомы с народнической мыслью в России. Но это обстоятельство лишь подчеркивает, что обнаруженное сходство между ними не является случайным, внешним. Если в идеологиях, функционирующих в столь различные эпохи и в весьма отличающихся социально-культурных контекстах, возникают родственные мотивы, идеи и «связки» идей, очевидно, должны существовать и общие, глубинные причины, вызывающие к жизни соответствующие идейные построения. Речь идет об определенной общности социальной ситуации, стадии исторического развития России восемьдесят-сто лет назад и современных развивающихся государств.

СОЦИАЛЬНАЯ ПОЧВА ПОПУЛИЗМА: СИТУАЦИЯ ПОЗДНЕГО, ОТСТАЛОГО КАПИТАЛИЗМА

Присмотримся к искомой социальной ситуации, которую неоднократно пытались описывать народнические мыслители в России и оценки которой содержатся в трудах классиков марксизма-ленинизма.

Кризисные формы первоначального накопления. Социальные проблемы развивающихся государств явились подтверждением того, что процесс первоначального накопления в странах «вторичного» и «третичного» развития капитализма, сохраняя общие черты первоначального накопления, как такового (концентрация средств в руках эксплуататорского меньшинства, «освобождение от земли» мелких производителей и т. п.), обладает вместе с тем существенной спецификой, протекает в особо конфликтных, кризисных формах.

Прежде всего, буржуазные отношения не столько зарождаются внутри общества, сколько внедряются извне. Рост товарной экономики в отсталой и зависимой стране обусловлен главным образом потребностями развитых капиталистических держав в дешевой сельскохозяйственной продукции и сырье, которые по преимуществу продолжают производиться на местах прежними примитивными методами. Так, на Африканском кон-

тиненте искусственное внедрение колонизаторами обязательных для крестьян экспортных культур «привело к характерной... гипертрофии сферы торговли»[21]. Вовлечение аборигенного населения в товарно-денежные отношения могло быть различным по степени — например, в 50-х годах XX в. в Гане почти 80% взрослого населения так или иначе участвовало в товарно-денежных связях, в Нигерии — 43, в Кении — 30%[22]. Но везде имел место разрыв между торговой сферой и производственной, отставание второй от первой. Не случайно В. И. Ленин в свое время подчеркивал, что «колонии втягивались в обмен *товаров*, но еще не в капиталистическое *производство*»[23].

Разумеется, развитие торговли, обмена и товарно-денежных отношений всегда составляло необходимую предпосылку капитализма. Но дело здесь не в самих по себе товарно-денежных отношениях (они существовали во всех докапиталистических формациях), а в «*уровне* развития обмена, товарно-денежных отношений, а главное, *связи их с производством*»[24]. Уровень развития обмена, соответствующий становлению капиталистической формации, в конечном счете задается прогрессом производства и ростом общественного разделения труда, как это демонстрирует пример западноевропейского региона. Если «торговый бум» не связан органически с ростом национальных производительных сил, не «синхронен» ему, а лишь вызван извне, под влиянием и давлением инонационального капитала, если происходит «резкий сдвиг аграрной экономики в сторону производства меновых стоимостей *при сохранении натуральных основ воспроизводства* ее хозяйственного организма»[25], то разрастание сферы торговли лишь по видимости напоминает соответствующие процессы в Европе и Северной Америке. Такой рост товарно-денежных отношений угнетающе действует на развитие национальных производительных сил, а стало быть, и на генезис национального капитализма.

Рост товарно-денежных отношений в странах «вторичного» и «третичного» буржуазного развития помимо вывоза сырья стимулировался и другими внешними мерами — ввозом импортных товаров, которые могла бы покупать местная верхушка[26]; введением принудительного малооплачиваемого труда, как это было при голландских колонизаторах в Индонезии; усилением налогообложения. Разрушение натурального хозяйства, отмечает английский марксистский африканист Д. Уоддис, осуществлялось «не только путем захвата земель и применения принудительного труда, но также и путем введения денежного подушного налога, принуждавшего африканцев добывать наличные деньги»[27]. Хорошо известно, какое значение для вовлечения российского крестьянства в товарно-денежные отношения после реформы 1861 г. имели выкупные платежи. Параллельно в развивающейся стране растет косвенное налогообложение[28].

Давление товарно-денежной экономики на традиционное на-

селение, а также преобладание экстенсивного сырьевого производства приводят как к имущественному расслоению мелких производителей, разорению их основной массы, так и к чисто физической деградации, недопотреблению трудящихся, которое в отсталых странах «в широком масштабе является нормой»[29]. Продавая, скажем, в Бирме высокосортный экспортный рис скупщику, крестьянин был вынужден покупать для питания худшие сорта риса и малокалорийные культуры (маниок, батат и др.)[30]. Как подчеркивает чехословацкий экономист Л. Дворжак, «производство слаборазвитых стран в большей своей части не предназначено для их собственного потребления, и наоборот, потребление этих стран в значительной степени не покрывается собственным производством»[31].

Все это приводит к резкому подрыву производительных сил докапиталистических секторов. Но специфика развивающихся стран состоит в том, что традиционное хозяйство не только и не столько вытесняется капиталистическим, но и сосуществует с ним, порой даже усиливая и укрепляя свои позиции. Это происходит по разным причинам. Во-первых, традиционные формы хозяйства пытаются сопротивляться новым отношениям. Со стороны мелких производителей это выражается в «инволюции» (понятие, введенное известным американским исследователем К. Герцем) — пассивном приспособлении крестьянства к новым рыночным отношениям за счет перенапряжения сил[32]. Что касается эксплуататорской докапиталистической верхушки, то она также стремится приспособиться к условиям нарушенного экономического равновесия, используя резко пошатнувшееся хозяйственное положение крестьянства. Например, в России XIX в. за периодом относительного роста буржуазных отношений последовало «второе издание крепостничества» — контрреформы 80-х годов, проводившиеся в интересах помещиков. Последние гарантировали себя от разорения укреплением крепостнических пережитков в деревне (отработки, испольщина, искусственное поддержание общинных связей и пр.)[33]. Эта реанимация докапиталистических отношений является чрезвычайно характерной. Например, в Алжире параллельно с ростом концентрации земельной собственности в руках белых колонистов наблюдалось усиление местной земельной аристократии, возрождавшей традиционные формы изъятия земельной ренты, методы племенного хозяйства, «хамассата» (издольной аренды) и пр.[34]. Кроме того, в условиях развивающегося общества под влиянием вторгающихся буржуазных отношений с особой силой действует присущая позднему феодализму тенденция «расчистки» аграрных отношений от патриархальных и раннефеодальных обычаев и традиций[35].

Во-вторых, докапиталистические формы нередко искусственно консервируются местной правящей элитой и буржуазией — как по экономическим, так и по политическим соображениям.

Некогда это имело место в России, где долгое время буржуазное «хищничество» процветало именно в условиях крепостнических пережитков и на их основе, а политика правительства заключалась в укреплении крестьянской общины для фискальных целей и прикрепления крестьянина к земле. Сходной политики придерживались колониальные власти в XX в., опираясь в политическом плане на традиционных вождей или феодальную верхушку. Кроме того, в условиях отсталого капитализма традиционный сектор рассматривался как необходимый резервуар для «отсоса» излишней рабочей силы. «Таким образом, капитализм оказывал противоречивое воздействие на традиционную сельскохозяйственную экономику. Одной рукой разрушая ее, другой он ее поддерживал и использовал согласно своим потребностям и интересам»[36].

Поэтому в ситуации позднего, отсталого капитализма меры, в принципе облегчающие развитие буржуазных отношений, зачастую дают обратный эффект. Так, хотя в современных развивающихся странах «аграрные реформы ускорили капиталистическую трансформацию хозяйств помещиков и крестьянской верхушки, они вместе с тем привели к дальнейшему распространению кабальной аренды, к активизации торгового и ростовщического капитала, т. е. к усилению докапиталистических форм эксплуатации крестьянства»[37].

Безусловно, существование и даже оживление докапиталистических отношений нельзя рассматривать без отрыва от общей линии развития тех капиталистических отношений, которые «обволакивают» традиционные структуры. Н. А. Симония прав, когда подчеркивает, что эволюция выросшего за последний период в Юго-Восточной Азии торгово-ростовщического капитала идет в конечном счете в буржуазном направлении, является «особой переходной стадией» становления капитализма[38]. Но все дело в том, что различного рода докапиталистические пережитки и структуры (ростовщичество, кабальная аренда и пр.) сами по себе обладают весьма низкой способностью генерировать капиталистические производственные отношения и приводят к тому, что процесс буржуазного развития протекает в наиболее мучительных для мелкого производителя формах[39].

Эта ситуация промежуточного, переходного общества, о которой применительно к России XIX в. писал В. И. Ленин («старое, натуральное, полукрепостническое хозяйство было подмыто, а *условия для нового*, буржуазного, не созданы»[40]), ставит объективные внутренние барьеры самому развитию капитализма. Последний нуждается во внутреннем рынке, но покупательная способность основной массы населения как раз подрывается самим процессом первоначального накопления в ситуации позднего, отсталого капитализма. При этом дело не только в обнищании масс, но и в импорте товаров из развитых капиталистических стран. По этой причине, например, в большинстве

развивающихся стран местные предприятия по производству удобрений используются лишь наполовину[41].

В таких условиях капитализм в отсталой стране лишается необходимой свободы маневра. Это видно, к примеру, на проблеме низких или высоких цен на сельскохозяйственную продукцию, о чем в свое время шли дебаты еще в России конца XIX в.[42]. Рост товарного производства, осуществляющийся главным образом фермерской верхушкой крестьянства, требует установления высоких цен на сельскохозяйственную продукцию, что наносит удар по массе населения, покупающего эту продукцию, а следовательно, лимитирует и развивающийся национальный, в том числе промышленный, капитализм[43]. Низкие же цены, расширяя внутренний рынок, отрицательно сказываются на росте производства. Получается своего рода порочный круг. Капиталистический сектор угнетает традиционные отрасли, прежде всего сельское хозяйство, а стагнация последнего является серьезным лимитирующим фактором для промышленного капитализма. Как отмечает английский экономист М. Добб, одной из главных причин, ограничивающих возможности индустриализации развивающихся стран, является «отсутствие рыночного излишка в сельском хозяйстве»[44]. Эта характерная для стран второго и третьего эшелона буржуазного развития структурная диспропорция между промышленностью и земледелием (в отличие от евроамериканских стран XVIII—XIX вв., где промышленный капитализм рос на «здоровой базе» прогрессирующего сельского хозяйства и его рыночных излишков продовольствия) составляет стойкое и труднопреодолимое препятствие развитию национального капитализма в этих странах.

В целом процесс первоначального накопления в странах «вторичного» и «третичного» капитализма по сравнению с «первичным» капитализмом западноевропейского региона обладает существенными особенностями. Специфика состоит не просто в острых социальных противоречиях и конфликтах (и в Европе генезис капитализма пролегал через «огораживания», работные дома, экспроприацию мелких производителей и т. д.), но в усугубленном характере социальных проблем в эпоху первоначального накопления, а также в значительно меньших объективных возможностях их позитивного разрешения. Классический капитализм, как это становится ясно сейчас, располагал гораздо более длительным историческим временем для своего формирования (XVI—XIX вв.). Здесь «выручала» сама постепенность процесса, а также его органичность, т. е. то обстоятельство, что буржуазные отношения самопроизвольно «прорастали» изнутри, из докапиталистических структур, эпоха за эпохой накапливая для того необходимые предпосылки — экономические, социальные, политические, идейные, культурные. В странах второго и третьего эшелона капитализм возникает как бы «сразу», под воздействием и давлением извне; здесь «генезис и развитие

капитализма происходили без предшествующего образования соответствующих формационных предпосылок»[45].

Далее, процесс первоначального накопления в развивающихся странах осложняется именно тем фактом, что капитализм в мировом масштабе уже достиг развитых форм. Вторгаясь в отставшие регионы, зрелый капитализм вместе с тем оказывается ограниченным в своих возможностях, ибо он в состоянии эффективно действовать лишь в рамках уже сложившейся капиталистической системы и по ее законам. Развитой капитализм уже не может «перерабатывать» традиционные структуры так, как это осуществлял ранний капитализм XVI—XIX вв. Современное механизированное предприятие не может «спуститься» до мануфактуры, ему необходим массовый рынок сбыта, высокий процент основного капитала, соответствующий уровень общественного разделения труда и пр. Поэтому развитой капитализм лишь приспосабливает к своим интересам традиционные структуры, вступает с ними в уродливое сосуществование. Отсюда — диспропорция между промышленностью и земледелием; эксплуатация традиционного хозяйства посредством его односторонней экспортно-сырьевой специализации; хаотичное внедрение товарно-денежных отношений в экономику отставшей страны без соответствующего развития производительных сил; и, наконец, постоянное лимитирование перспективы развития капитализма на национальной почве.

Ущербный характер национальной буржуазии. Таким образом, в отсталой стране на первый план выступают деструктивные, а не конструктивные функции капитализма. «Самотормоз» буржуазной эволюции основан здесь на том, что «капитализм, оказывая влияние на общественные формы, основой которых не является частная собственность, приводит их к быстрому распаду, однако этот процесс по самой своей природе должен тормозить развитие капитализма»[46]. Это обстоятельство накладывает неизгладимый отпечаток на характер зарождающейся национальной буржуазии.

В определенной мере неэффективность национальной буржуазии была видна уже в России. Преобладание примитивных, хищнических форм первоначального накопления, сравнительная малочисленность предпринимательского слоя, односторонне-сырьевая специализация экспорта, паразитирование на льготных правительственных заказах и «откупах» и т. д.— все это обусловило значительную экономическую отсталость и политическую рептильность российской буржуазии, которая наглядно выявилась в буржуазно-демократических революциях.

Что касается буржуазии в большинстве современных развивающихся стран, то она существует в двух основных «ипостасях». Во-первых, как зависимая буржуазия, подчиненная международному капиталистическому рынку и работающая на него; во-вторых, как «низовая» буржуазия, спонтанно возникающая на почве мелкого товарного производства. В обоих случаях национальная буржуазия несет в себе черты определенной ущербности, социальной и экономической неэффективности, что дало повод известному африканскому революционеру А. Кабралу назвать ее «национальной псевдобуржуазией»[47].

Собственно, некоторые ее отряды порой трудно отнести к национальной буржуазии, поскольку они являются придатком международных корпораций, и продукция, производимая на ее предприятиях, и даже значительная часть ее прибылей оседает на внешних рынках. Такие очаги товарного производства основываются «не столько на общественном разделении труда внутри страны, сколько на создаваемом империализмом международном разделении труда»[48].

Развитие мелкой и средней национальной буржуазии еще более лимитировано отсталостью, докапиталистическими пережитками, теми традиционными структурами, которые она же разрушает, а главное — блокирующими очагами крупного, «внешнего» капитализма. Поэтому растущая товаризация сельского хозяйства, как было показано в недавних исследованиях советских экономистов, не является в развивающихся странах прямым показателем роста местной буржуазии. «Разорение крестьянства происходит здесь быстрее, чем становление капиталистических форм хозяйствования... В то же время рост зажиточного крестьянства происходит более медленными темпами»[49].

В результате возникает огромный разрыв между низовой микробуржуазией (мелкими фермерами, торговцами, владельцами небольших мастерских и пр.), лишь небольшую часть которой можно считать по европейским меркам мелкой буржуазией, и крупной буржуазией, связанной с международным капиталом[50]. Средний предпринимательский слой laissez faire чрезвычайно малочислен. Большинство мало-мальски разбогатевших нуворишей избегают вкладывать средства в промышленную сферу и оседают в торговле или сфере обслуживания. Эта тенденция показательна для современных развивающихся стран. Например, в Замбии в последнее десятилетие в торговле и сфере услуг сосредоточено 78% всех предпринимателей-африканцев[51].

Слабость предпринимательского слоя в среде национальной буржуазии отсталых стран далеко не случайна. Промышленному предпринимательству здесь абсолютно противопоказаны методы свободной конкуренции; оно может вырасти лишь в тепличных условиях, создаваемых различными правительственными льготами. Но «искусственное устранение свободной конкуренции и всяческие привилегии... приводят вместе с тем к раннему, искусственному образованию монополий со свойственной им тенденцией к застою»[52]. Порой национальные монополии могут достигать значительных размеров, как, например, в Индии. Но в этом случае еще более ярко выступают пороки позднего ка-

питализма и паразитические черты национальной буржуазии отставших стран — оторванность монополий от неотложных потребностей и нужд национального развития, их угнетающее воздействие на остальные секторы народного хозяйства, хищническое выколачивание сверхприбылей.

Опять-таки причины этих явлений вовсе не в том, что местная буржуазия отличается врожденной неспособностью к предпринимательству, а в условиях, созданных ситуацией ее «позднего» появления, т. е. сосуществования с высокоразвитым капитализмом и подчиненности ему. Если в свое время в Европе буржуазная эволюция начиналась еще на мануфактурном этапе при низкой норме капиталовложений на единицу занятости, то теперь от предпринимателя на Востоке требуется весьма значительный, как правило превосходящий его возможности, капитал. Но даже если таковой капитал, достаточный для создания технически оснащенного капиталистического производства, имеется, он может оказаться «не у дел»: становится проблематичным сбыт продукции, стимул технических усовершенствований сталкивается с барьером дешевизны рабочей силы и т. п. Так научно-технический уровень современного капитализма оборачивается в отставших странах замедленностью социально-классовых сдвигов капиталистического типа, лимитирует формирование национальной буржуазии и ее социальные возможности. На Западе, как отмечает Л. И. Рейснер, процесс классообразования, складывания буржуазного общества был облегчен тем обстоятельством, что он был связан с прохождением всех ступеней организации капиталистического производства, стартовал от его низших форм. Ибо «чем ниже органический и технический уровень промышленного капитала, чем ниже капиталоемкость продукции и чем выше трудоабсорбирующая способность производства, тем интенсивнее протекает процесс классообразования на обоих полюсах (пролетариата и буржуазии.— *В. Х.*)». В современных же развивающихся странах для внедряющегося капитализма характерна тенденция «экономии» на живом труде, что приводит к замедлению классообразования (и роста капитализма в целом) [53].

Ряд перечисленных особенностей, характерных для запоздавшего, отсталого капитализма,— односторонняя экспортно-сырьевая связь с мировым рынком, сосуществование буржуазных и докапиталистических структур, массовая пауперизация традиционного населения, «буксование» национального капитализма, хищнические методы первоначального накопления, преждевременная монополизация — были известны еще России XIX в. В той или иной степени их сумели зафиксировать народнические экономисты. В тот период их наблюдения, естественно, казались странными, особенно если учесть различного рода крайности и рецепты, предлагавшиеся теоретиками «экономического романтизма». Но, как замечает А. Валицкий, «то, что было

„странным“ с точки зрения классической западной модели экономического развития, рассматривается сегодня как типические черты развития отсталых стран в условиях быстрого, но неравномерного роста мировой экономики» [54].

Осложняющие факторы XX в. Вместе с тем по сравнению с Россией XIX — начала XX в. стадия позднего капитализма в современных развивающихся странах связана с рядом усугубляющих факторов. Некоторые из них осложняют социальные процессы первоначального накопления по степени, другие же создают новое качество зависимого развития.

Неспособность местного капитализма обеспечить значительные темпы роста производства, а также занятости населения особенно остро выявляется на фоне демографического взрыва в освободившихся странах, и без того бывших густонаселенными. Рост избыточного населения прежде всего ощущается в деревне, где за последние десятилетия многократно возросло «давление на землю». Например, в сельском хозяйстве Северной Африки «лишние» рабочие руки (и рты) составляют, по самым умеренным оценкам, от 30 до 50% самодеятельного населения [55]. Сказывается также по сравнению с Россией и издавна существовавший земельный голод, ограниченное количество пригодных для обработки земель во многих развивающихся странах, особенно в Азии. Что же касается промышленности, то она лишь в ничтожно малой степени способна «рассосать» стремительно увеличивающуюся резервную армию труда. Так, за двадцать лет (с 1950 по 1970 г.) в целом по развивающимся странам доля индустриального сектора в ВВП выросла с 25 до 33%, в то время как доля его в общей занятости самодеятельного населения — всего с 12 до 14% [56].

Поэтому пауперизация мелких производителей нарастает «в масштабах, невиданных ранее» [57]. В Индии, по признанию видных индийских политических лидеров, почти 68% населения живет ниже границы нищеты — на 28% больше, чем четверть столетия назад [58].

В условиях крайней перенаселенности и массового обнищания каждое мероприятие по насаждению «культурного» капитализма в развивающейся стране становится проблемой, оборачивающейся трагедией для значительной части местного населения. Например, организация крупнокапиталистических плантаций хлопка и сахара в долине реки Аваш в Эфиопии в начале 70-х годов, как показывает английский экономист Л. Бондестам, привела к обезземеливанию, хозяйственной и физической деградации широких масс местных скотоводов и земледельцев [59].

Нарастающая пауперизация традиционного населения приводит к образованию огромных армий мигрантов, которые покидают деревню и устремляются на различного рода временные заработки, отхожие промыслы и на постоянное жительство в

города. В Замбии более трети жителей не живут в том районе, где они родились [60]. В Гане на долю мигрантов приходится 60% безработных [61]. Еще более впечатляющие цифры характерны для стран Южной Азии. Калькутта, в которой в 1974 г. уже насчитывалось 600 тыс. полностью бездомных людей, по самым умеренным прогнозам, к 1980 г. должна удвоить свое население и достигнуть 15 млн. человек [62]. Таких масштабов пауперизма и хаотичной, «преждевременной» урбанизации не знала дореволюционная Россия, хотя и там феномен «босячества» ощущался в конце XIX в. весьма остро и воспринимался народническими мыслителями как национальная трагедия.

Все эти явления в экономическом плане означают катастрофический рост безработицы, которая, по подсчетам специалистов, будет возрастать в развивающихся странах и далее примерно на 2—3,5% в год [63]. Современное капиталистическое производство не в силах «рассосать» эту резервную армию труда, ибо, во-первых, оно основано на капиталоемкой, а не трудоемкой технике, а во-вторых, требует для своего развития широких рынков сбыта, которые все более лимитируются возрастающей пауперизацией и безработицей. «Уже сейчас очевидно, что внедрение в хозяйство молодых национальных государств современной техники значительно усложняет проблему реализации для капиталистических предприятий... и накладывает серьезные ограничения на развитие капитализма» [64].

Еще опаснее последствия в социальном плане, поскольку общественная эволюция принимает хаотичный, неуправляемый характер и приводит к нарушению социального равновесия в обществе. Несоответствие между трудом и капиталом, разрушением традиционных структур и созданием современных приводит к тому, что «новые структуры не успевают укрепиться, и мы имеем деструктурированное общество, неспособное к импульсу развития» [65].

Описанные процессы «третичного» развития капитализма XX в. отличаются от «вторичного» капитализма XIX в. в основном по степени — в связи с возрастающим разрывом между развитым и отсталым капитализмом. Вместе с тем они предстают как все более яркое проявление законов позднего капитализма в целом, а в частности той парадоксальной закономерности, по которой буржуазное развитие на мировой периферии сопровождается не сокращением, а разбуханием традиционных секторов [66], становящихся «отстойниками» капитализма, ибо поздний капитализм уже не может функционировать иначе, как воспроизводя, поддерживая и консервируя традиционные структуры, разрастающиеся в гигантские очаги отсталости и нищеты.

Новое качество — «периферийный капитализм». Самым значительным отличием развивающихся стран от российской ситуации является их тотальная подчиненность внешнему капиталистическому рынку, которая явилась результатом колониального

и зависимого прошлого. При всем своем социально-экономическом отставании от передовых держав Россия не была колонией. Капитализм в такой стране — в силу ее размеров, огромных природных богатств, земельных ресурсов и пр.— обладал несравненно большими потенциями развития, нежели в современных отставших государствах. Имело значение и то обстоятельство, что международный капиталистический рынок и империалистическая система в целом еще не сложились в конце XIX в. столь «жестоко», как ныне, туда еще могли проникнуть некоторые «догоняющие» страны. Не случайно В. И. Ленин называл российский капитализм «среднеслабым» [67]. Как «страну центрального, но отсталого капитализма» [68] определяет Россию известный африканский экономист С. Амин.

Что касается колониальных и зависимых стран, то их развитие с самого начала определилось как «экстравертивное» — основанное на подчинении внешнему рынку империалистических метрополий. Это означало новую фазу позднего, отсталого капитализма, для которого «резко изменилось соотношение внешних и внутренних факторов развития» [69]. Внешние факторы экономического и внеэкономического принуждения стали во многом определяющими и одновременно угнетающими для социально-экономической эволюции развивающихся стран. Возник феномен «периферийного капитализма».

Данный сюжет за последний период получил весьма подробное освещение в работах советских ученых (В. Л. Тягуненко, Р. М. Аваков, К. Л. Майданик, В. В. Крылов и др.), а также зарубежных авторов (А. Эмманюэль, С. Амин, С. Фуртадо и др.). Хотя в предпринятых исследованиях имеется еще немало неразработанного или дискуссионного, некоторые аспекты, важные для нашей темы, прояснились достаточно определенно.

В системе «периферийного капитализма» пороки и проблемы позднего, отсталого капитализма в целом доводятся до крайних пределов. Ярко выраженная экспортно-сырьевая специализация, навязанная международным капиталом развивающимся странам еще в колониальный период, обусловила серьезные негативные последствия для национальных экономик — как прямые, так и косвенные, структурные. Прямые потери связаны прежде всего с неэквивалентным обменом между «периферией» и «центром», когда происходит «обмен меньшего труда одной экономической системы или одной страны (развитой капиталистической.— *В. Х.*) на большее количество труда другой системы или другой страны» [70]. Кроме того, освободившиеся государства находятся в полной зависимости от конъюнктуры цен на мировом капиталистическом рынке. К примеру, в 1975 г. уровень цен на медь упал по сравнению с 1974 г. на 45% [71], что означало серьезный удар по экономике Замбии. Не менее ощутимы убытки развивающихся стран, экспортирующих натуральное сырье, ввиду растущей тенденции в хозяйстве развитых капиталисти-

ческих стран разрабатывать и использовать синтетические заменители.

Однако еще существеннее структурные сдвиги, происходящие в развивающемся обществе в результате искусственной перестройки хозяйственных связей и ориентации производства на экспорт. Дезорганизация и размывание традиционных структур, подрыв хозяйственного положения мелкого производителя, нарушение экологического равновесия (истощение почв в процессе их экстенсивной эксплуатации, беспорядочное применение искусственных удобрений и распылителей и пр.) приводят к нарастающему аграрному кризису. Последний тесно связан также с разрушением традиционного ремесла в результате импорта промышленных изделий из развитых стран [72]. Как считают некоторые экономисты, гибель ремесла, обслуживающего сельское хозяйство, которая не сопровождалась созданием местной промышленности, спровоцировала современный кризис сельского хозяйства в развивающемся мире в не меньшей мере, чем демографический взрыв. С другой стороны, аграрный кризис вызван не только дифференциацией в среде мелких производителей и разложением традиционных структур, но и их консервацией, распространением промежуточных экономических форм, при которых становление аграрного капитализма протекает наиболее медленно и мучительно для основной массы сельского населения и которые представляют собой «наиболее яркое проявление аграрного кризиса как кризиса структурного типа» [73].

Другие структурные особенности «периферийного капитализма» — преобладание легкой промышленности в сфере индустриального производства; гипертрофия непроизводительного, третичного сектора (транспорт, торговля, услуги и др.), который в бедных странах составляет до 60%, тогда как в США — 45% самодеятельного населения [74]. В непроизводительную сферу (сосредоточенную в основном в городе) устремляются разоренные ремесленники и «выталкиваемые» из сельского производства крестьяне. И чем дальше, тем менее город может интегрировать их. В отличие от Западной Европы XVIII—XIX вв., где урбанизация была, как правило, естественным следствием растущей занятости в городских секторах, в современных развивающихся странах наблюдается обратная картина. Например, в Египте процент занятости городского населения за период с 1914 по 1960 г. понизился почти в полтора раза [75]. И это является следствием общей тенденции по развивающимся странам в целом (прежде всего по афро-азиатским), которая, как показывает Т. С. Покатаева, состоит в том, что процесс урбанизации связан, как правило, с ростом непроизводительных секторов (политико-административных учреждений, учебных заведений, инфраструктуры и пр.) [76].

Если разоряющиеся ремесленники, пауперы и др. образуют низы непроизводительных секторов, то верхи в них заполняются

беспрерывно увеличивающимся административно-чиновническим персоналом. Указанный процесс разбухания непроизводительных отраслей является не случайным, а закономерным следствием «внешне-ориентированного развития и тех механизмов, которые исключают из производства огромную часть рабочей силы».

В социальном плане характерной чертой периферийного капитализма становятся растущая имущественная и статусная поляризация общества, «ножницы» доходов, которые в отсталых странах несравненно значительнее, чем в развитых. Но это грандиозное социальное неравенство является не чем иным, как способом воспроизводства условий зависимого развития. «Оно открывает на деле рынок для потребления продуктов роскоши, ввозимой из центров» [77].

«Периферийный капитализм», составляя качественно новый этап эволюции позднего, отсталого капитализма вообще, не является тем не менее абсолютно специфическим порождением современности. Ряд конституирующих элементов этого капитализма (хотя и в смягченной форме) имел место уже в XIX в., в частности в России. Речь идет о развитии данного феномена, развертывании внутренне присущих ему закономерностей и прояснении их. Суммируя эти закономерности, некоторые советские исследователи (в частности, Л. И. Рейснер), делают вывод «о прогрессирующем сужении самих рамок, в которых вообще возможно складывание данного способа производства (т. е. капитализма.— *В. Х.*) в современных развивающихся государствах» [78].

Разнонаправленность внешних и внутренних факторов развития. Автор никоим образом не претендует на всестороннее воспроизведение социально-экономических процессов, происходящих в странах позднего развития капитализма. Он отдает себе отчет в том, что некоторые концепции и суждения специалистов-экономистов, на которые он опирается здесь (например, теория «периферийного капитализма»), могут считаться в определенной мере односторонними [79]. Однако, на наш взгляд, не подлежит сомнению в исследованиях современной (и не только современной) экономической мысли установление глубоко противоречивого, кризисного характера процесса «обуржуазивания» отставших стран, вытекающего из их сосуществования со странами развитого капитализма и подчинения им.

Именно этот перепад уровней развития обусловливает, с одной стороны, сжатую во времени экспансию «внешнего» капитализма (не только иностранного, но связанного с ним или близкого по типу национального капитала) в традиционные структуры отставших стран, дезорганизующую и разрушающую их. С другой стороны, данный процесс, по своей сути, тормозит продвижение капитализма. Последний вынужден утверждаться «анклавами», отделяясь от традиционных секторов и социальных ин-

ститутов и одновременно пытаясь приспособить методы докапиталистической эксплуатации для своих целей.

Так создается и закрепляется многоукладность, характерная для позднего, отсталого капитализма, которая применительно к России была зафиксирована в свое время В. И. Лениным и которая стала имманентной для громадного большинства афро-азиатских и латиноамериканских государств. Многоукладность — это особое качество социально-экономической структуры, состоящее не просто в сосуществовании различных укладов, но в их несостыкованности, дезинтегрированности. Эти аспекты за последнее время широко разрабатывались в советской литературе [80]. Из зарубежных исследований можно указать на работы известного голландского экономиста И. Буке, который на примере Индонезии выявил «функциональный дуализм» развивающегося общества, несвязанность и антагонистичность современного и традиционного секторов хозяйства [81].

Многоукладность означает не только противостояние вышеуказанных секторов. Она выступает одновременно как следствие столкновения «внешнего» и «внутреннего» капитализма. Происходит взаимопересечение двух различных фаз исторического развития, их «сшибка». Это столкновение несет в себе с исторической, экономической и социально-политической точек зрения парадоксальные моменты.

В формально-экономическом плане «внешний» капитализм выступает как революционная сила, призванная «по идее» преобразовать традиционные структуры и в принципе располагающая для этого соответствующими возможностями, организационными навыками и техническим опытом. Однако, как было выяснено выше, развитой капитализм не в состоянии выполнить в данном случае свою миссию, прежде всего постольку, поскольку он остается капитализмом, основанным на узких критериях коммерческой выгоды, производства ради прибыли. Поэтому «развернуться» в отсталой стране развитой капитализм не может, ему остается только удерживать завоеванное, т. е. зависимое положение этой страны. По отношению к общенациональным интересам молодых государств, интересам местного капитала (не говоря уж об интересах основной массы трудящихся) он выступает как консервативное и блокирующее начало. Именно развивающийся мир, по замечанию В. В. Крылова, с особой силой вскрывает характерный для мирового капитализма в целом «кризис стихийности общественного процесса, основывающегося на законах частной собственности» [82].

Капитализм «внутренний», самопроизвольно возникающий на почве мелкотоварного производства находится на раннебуржуазной стадии развития и объективно заинтересован в ликвидации докапиталистических пережитков и «переработке» традиционных структур. С этой точки зрения перед любой развивающейся страной стоят общедемократические задачи уничтожения докапиталистических пут эксплуатации, устранения феодальных пережитков, разрешения аграрного вопроса и т. д., что само по себе является естественным прологом буржуазного развития. Но парадокс заключается в том, что эти, как таковые буржуазно-демократические, мероприятия (подобные тем, которые имели место на соответствующей стадии развития европейских стран в XVIII—XIX вв.) нельзя провести, не выступая против «внешнего» капитализма и не ликвидируя тупиковой кризисной ситуации, созданной им. По той же причине ликвидация докапиталистических пережитков и форм является уже не просто буржуазно-демократическим мероприятием, но в значительной мере актом, направленным против капитализма (инонационального и «своего»), ибо традиционные структуры в основном воспроизводятся и поддерживаются поздним капитализмом, являются его «аномальными формами» [83].

Порождением описанной социальной ситуации позднего, «вторичного» или «третичного» капитализма и являются идеологии популистского толка, в которых сочетаются буржуазно-демократические и антикапиталистические мотивы. Последние могут означать как программы «улучшенного» капитализма, так и действительное стремление выйти за его пределы.

ГЕНЕЗИС, МЕХАНИЗМ И УСЛОВИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПОПУЛИСТСКИХ ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ

Массовый социально-психологический уровень. Деструктивное воздействие буржуазных отношений на докапиталистические структуры ощущается чрезвычайно остро на социально-психологическом уровне — даже сильнее, чем на институциональном. Ибо не столько создаются новые институты, сколько разрушаются старые. Последние еще существуют, но в значительной мере обесцениваются; привычный ритм жизни нарушен; прежние связи распадаются. Проникновение индивидуалистических, собственнических начал в некогда стабильную систему традиционного коллективизма; разгорающееся соперничество между членами общины, племени или касты; растущее имущественное неравенство, означающее главным образом массовое обнищание; «разбуженные» материальные потребности при минимальных возможностях их удовлетворения; стремительная ломка устоявшихся жизненных ориентаций, социально-психологических представлений и норм — такова картина «обуржуазивания» отставших стран.

Массовый представитель традиционного общества не может не реагировать чрезвычайно болезненно на эту быструю и грубую ломку привычного уклада жизни. Он «ощущает себя в состоянии беспрестанных изменений, в ситуации неопределенности; и это повергает его в патологическое состояние» [84]. Пси-

хиатры свидетельствуют, что значительное расширение объема информации, внедрение образования среди малограмотного населения вызывает значительный психологический стресс[85]. Но в процессе буржуазной модернизации происходит нечто гораздо более серьезное — ставится под сомнение весь предшествующий опыт человека традиционного общества, те ценности и тот мир, в котором он жил (семья, община, деревня и пр.). Поэтому возникает чувство «бездомности» (по меткому выражению американского публициста Ф. Маунта), которое распространено в массах населения развивающихся стран[86]. Отсюда рост «сердитого нищенства», об опасности которого предупреждал в свое время Г. И. Успенский, падение нравов — распространение преступности, хищений, пьянства и т. д.[87].

Опасность такого нагнетания социального напряжения в результате резкой экспансии буржуазных отношений прекрасно понимали даже реакционеры. Например, один из ведущих идеологов английского колониализма, Х. Смэтс, подчеркивал, что «падение племенного строя надо предупредить во что бы то ни стало». Если это произойдет, то «туземное общество рассыплется на человеческие атомы», что таит в себе возможность всеобщего «хаоса»[88].

Эти соображения отчасти лежат в основе политики сознательной консервации традиционных отношений, характерной, как уже говорилось выше, для правящих элит во многих отставших странах,— политики, проводившейся колонизаторами, разумеется, не в интересах «гармоничного» развития колониальных и зависимых стран, а в целях использования традиционных отношений для укрепления своего экономического и политического господства. Но традиционные отношения поддерживаются и «снизу», самим населением. Распространение буржуазных отношений, в высшей степени проблематизирующих материальное и духовное существование «маленького человека», традиционное население воспринимает «как катастрофу, как крушение устоев... и потому сознательно и бессознательно противится новому»[89]. Здесь лежит одна из существенных причин устойчивости традиционных отношений и докапиталистических институтов, разложение которых, как это указывалось в недавних исследованиях советских авторов, нередко переоценивалось в литературе[90].

Когда-то народнические публицисты в России отмечали и всячески подчеркивали нежелание мужика «бросать землю», идти в «фабричные» и т. д., что зачастую воспринималось как идеализация и консерватизм. Однако современные исследования подтверждают, что подобные наблюдения не были выдумкой. Например, мигранты народностей моси из Верхней Вольты и мамбве из Замбии, уходящие на заработки в Гану и на медные разработки в Замбии, периодически возвращаются обратно. Они говорят, что жизнь на заработках непереносима

без привычного окружения деревни, без сельского труда и тех отношений, в которых они принимали полноправное участие как члены традиционных коллективов[91].

Традиционные отношения не только сохраняются, но и постоянно возрождаются, вплетаются в ткань современных институтов, которые нередко лишь выглядят современными. В. Г. Растянников подметил применительно к Индии любопытную закономерность в том, что наемный труд шире распространен в менее развитых, перенаселенных сельских районах с большим удельным весом бедных хозяйств, нежели в районах с преобладанием крупных хозяйств[92]. Выяснилось, что наемный труд оказывался на деле формой традиционной кооперации и взаимопомощи, способом поддержки обнищавших родственников. При этом сами современные структуры не являются совершенно противопоказанными подобной реанимации традиционных отношений. Этнографами засвидетельствовано, например, что современная система коммуникаций может способствовать укреплению общинных связей, поскольку железная дорога проходит через «родину предков»[93].

Безусловно, здесь сказываются консерватизм и застойный характер докапиталистических отношений и их агентов, которые могут не принимать вообще никаких новаций, отворачиваться от возможности прогрессивных изменений. Но ограничиваться подобным утверждением было бы близоруко. Дело в том, что у трудящегося населения периферийных обществ есть субъективные основания сопротивляться буржуазному прогрессу, ибо он несет ему гораздо более физическую и умственную деградацию, нежели какие-либо блага, тогда как система традиционных связей по крайней мере обеспечивает минимально сносное существование. Классики марксизма-ленинизма отмечали «амортизирующие» свойства крестьянской общины: при самых неблагоприятных условиях она «не только не вызывает нищеты, а наоборот, одна только и смягчает ее»[94]. Н. К. Михайловский в свое время так описывал негативное отношение масс к буржуазным порядкам, способствовавшее реставрации традиционных институтов: «Старые узы оказались в некоторых отношениях сноснее новых, потому что они все-таки гарантировали личность от бурь и непогод»[95]. Примерно такова сегодня реакция и индийского ремесленника, и перуанского крестьянина, и африканского скотовода.

В современном развивающемся мире сопротивляемость традиционных отношений, опора на традиционное культурное наследие существенно усилились в процессе антиколониальной борьбы как фактор противостояния колониальной политике. «Наступлению колонизаторов на чадру,— отмечал Ф. Фанон,— колонизованный противопоставляет культ чадры»[96].

Но даже с учетом националистического импульса в нынешних развивающихся странах нельзя расценивать отталкивание

масс традиционного населения от тех или иных сторон буржуазной модернизации как простой традиционализм. Отношение здесь гораздо сложнее, поскольку современные ценности уже проникли в традиционное сознание, ассимилируются им, что отмечают многие исследователи. Например, в сельских общинах восточного Мадагаскара культ собственности («тромба») закреплен в религиозных обрядах и церемониях[97]. Антиурбанизм, как широко распространенная тенденция массовой психологии современных азиатских обществ[98], сочетается с тяготением сельских масс в города. Для некоторых слоев населения (например, для крестьянства пригородных районов) порог, отделяющий традиционные структуры от современных, преодолевается в психологическом отношении довольно быстро, как показывает интересное обследование, проведенное под руководством А. Инкельса и Д. Смита в ряде развивающихся стран трех континентов[99]. Но современные и традиционные ценности, равно как и сами реальные отношения, не интегрированы в целостную систему и находятся в беспрестанном антагонизме. При этом буржуазная модернизация в глазах основной массы производителей развивающегося общества не несет каких-либо зримых позитивных перспектив и выступает лишь как разъедающее, разрушающее начало, а традиционные ценности и связи — как начало сдерживающее и стабилизирующее.

До поры равновесие в обществе через сохранение и оживление традиционных связей может поддерживаться, но постепенно социальные антагонизмы неизбежно должны нарастать. «Южноазиатская деревня,— пишет Г. Мюрдаль,— похожа на сложную молекулу, между отдельными частями которой возникли крайне сильные напряжения. Хотя эти напряжения взаимно перекрещиваются таким образом, что сохраняется равновесие, их направление может измениться, и тогда молекула взорвется. Это, очевидно, не может случиться самопроизвольно, а лишь в результате мощной атаки извне»[100]. Разрушающее воздействие буржуазных отношений «извне» рано или поздно перевешивает стабилизационные и приспособительные возможности традиционных отношений, и отсталое общество начинает «взрываться» сильнейшими социальными потрясениями.

Рост социального протеста масс в странах «периферийного капитализма» питается из двух источников — докапиталистической и капиталистической эксплуатации трудящегося населения. Субъективно острее трудящийся воспринимает буржуазное угнетение — давление товарно-денежных отношений, обезземеливание и пр. Голландский исследователь Р. Байтенхаюс отмечает, что «отходничество» африканских крестьян усиливало их недовольство, приведшее к восстанию Мау Мау в Кении[101]. Такая реакция на капиталистические методы эксплуатации на самом деле является отражением более сложных объективных факторов, а именно того, что давление буржуазных отношений накладывается на тяжелый груз сохранившихся и даже могущих усиливаться докапиталистических пережитков, причем обе формы эксплуатации сливаются воедино. «Докапиталистическое угнетение крестьянства,— пишет Р. А. Ульяновский,— никогда в прежние времена не сочеталось в таких масштабах с капиталистической эксплуатацией, как в нашу эпоху. Все это объективно ведет к тому, что крестьянин, трудящийся-бедняк, полупролетарий — центральные фигуры в азиатской и африканской деревне — закономерно становятся стихийными антикапиталистами[102].

Таким образом, равновесие развивающегося общества беспрерывно нарушается в результате угнетающего воздействия капиталистических и докапиталистических отношений, и социальный кризис может быть спровоцирован то одним, то другим фактором. Согласно выводу М. Баринг-Гоулда, причиной революции 1910-х годов в Мексике была «попытка трансформации мексиканского общества в урбанистическую капиталистическую систему без разрушения феодальной земельной и социальной структур», т. е. на фоне роста капитализма особенно угнетающее воздействие оказывало сохранение и даже усиление латифундизма[103]. В других случаях недовольство стимулируется преимущественно действием факторов буржуазного развития. Но, как правило, оно направляется одновременно против форм докапиталистической эксплуатации, равно как, наоборот, антифеодальный протест перерастает в антикапиталистический.

В условиях кризисного развития периферийных обществ и разложения традиционных структур получают новый импульс (и новое содержание) идеи массовых эгалитаристских движений прошлого — от маздакистских движений до восстания тайпинов. Эти народные движения, периодически возникавшие в эпохи социальных потрясений докапиталистических обществ, несли в себе тенденции уравнительности, мессианизма, стремление возвращения к «золотому веку» справедливости и пр.[104]. Утопические представления традиционных масс в значительной степени опирались на религиозную основу, на те элементы уравнительности, которые содержались в исламе, буддизме и других религиях[105]. В свое время русские народники усиленно искали контакта с «бунтовской» крестьянской массой, в частности с сектантскими группами. В современных развивающихся странах картина спонтанных массовых возмущений еще более впечатляюща. Так, по данным Дж. Баррета на 1967 г., в 34 африканских странах действовало примерно 6 тыс. народно-сектантских групп (на симбиозной религиозной основе) общей численностью до 7 млн. человек[106]. На этой почве и возникали восстание Мау Мау в Кении, движение Симона Кимбангу в Бельгийском Конго, а также ряд массовых крестьянских волнений и бунтов в Индии, Индонезии, на Филиппинах, в латиноамериканских странах.

За последнее время появилось немало исследований, посвященных утопическо-эгалитаристским движениям прошлого и современности, среди которых выделяются работы немецкого автора В. Мюльмана и бразильской исследовательницы М. Перейры де Куэроц. К сожалению, здесь нет возможности подробнее остановиться на этой интересной теме. Отметим лишь, что, фиксируя традиционалистскую направленность массовых эгалитаристских движений (прежде всего в прошлом), исследователи указывают на такие их черты, благодаря которым движения могут выходить за традиционалистские рамки. В частности, выделяя реставрационные устремления мессианистских движений и примитивизм требований крестьян, добивающихся в своих взаимоотношениях с эксплуататорской верхушкой «иерархии наоборот», М. Перейра де Куэроц вместе с тем считает, что эти движения «не обречены на полную неподвижность»[107] и в определенных социальных условиях могут приводить к изменению социальных структур.

Характерна оценка В. Мюльманом «нативистских» массовых движений: «Под нативизмом мы подразумеваем коллективное деяние, воодушевленное желанием восстановить целостность сознания группы, нарушенную вторжением чужеземной, более высокой культуры... но это вовсе не означает верности традиционной культуре и может проявляться в обратном (этнографам это хорошо известно): то, что мы берем у других, это наше собственное достояние!»[108]. Необратимость модернизационных процессов в отставших странах придает иной, новый характер «возвратным» тенденциям массовых эгалитаристских движений XIX—XX вв.

Народным движением протеста в определенной мере свойственны элементы стихийного, примитивного социализма. К. Вергопулос даже считает, что социализм возник как «*современник* капитала с начала нового времени», причем буржуазное общество сформировалось не как «нарост на феодальном обществе», а как «сила, противостоявшая освободительной социалистической альтернативе народных масс», прежде всего крестьянства[109]. Вряд ли можно целиком принять это мнение, поскольку социализм реально как научное учение и массовое движение появился лишь в эпоху промышленной революции и был связан с образованием рабочего класса. Но то, что уравнительные идеи и течения, непосредственно предшествовавшие этому периоду (начиная с XVI в. в Европе), стали одним из истоков утопической социалистической мысли, а позднее одним из питающих источников популистского ответвления утопического социализма, с этим вполне можно согласиться.

Если попытаться определить «пространство» социальных структур, порождающих настроения и идеи популистского толка, то можно сделать вывод, что основной социальный фон, на котором «вышиваются» популистские идеологические «узоры»,

составляет мелкобуржуазная стихия — в том классическом понятии мелкой буржуазии, которое давал В. И. Ленин («мелкий производитель, хозяйничающий при системе товарного хозяйства»)[110]. Ленинская трактовка категории мелкой буржуазии была весьма широкой и объемной. Ее далеко не исчерпывал производитель, целиком или по большей части работающий на рынок, полноценный агент товарно-денежных отношений (хотя таковые, естественно, входят в мелкую буржуазию, составляют ее верхушку). Это может быть и крестьянин, покупающий и продающий от случая к случаю; и мелкий ремесленник, работающий на устойчивую систему внутридеревенской или междеревенской кооперации, и т. д. Не случайно В. И. Ленин вырабатывал понятие мелкой буржуазии с учетом российского материала — там, где мелкая буржуазия обладала уже рядом особенностей по сравнению с европейским регионом.

Что касается современных развивающихся стран, то особенности мелкой буржуазии там еще более значительны. На этот аспект неоднократно указывалось в нашей литературе. «В восточных государствах,— отмечает А. И. Левковский,— этот класс характеризуется помимо всего прочего и неизмеримо большей степенью „загрязненности", связью с другими, немелкобуржуазными, институтами (экономическими, социальными, политическими, культурными и т. д.). Поэтому в разных странах или в разные периоды у отдельных отрядов непосредственных производителей можно обнаружить разную меру мелкобуржуазных признаков, которые, однако, не создают цельного качества мелкобуржуазного класса»[111]. Наиболее существенны в этом плане черты традиционализма, сращивания мелкобуржуазных элементов развивающихся стран с традиционными отношениями и институтами.

В. В. Крылов высказывает интересное соображение, что мелкий земледелец в развивающихся странах, производитель монопродуктов по фиксированным закупочным ценам для государства или мирового рынка,— это «не тип мелкого буржуа... а скорее рабочего рассеянной капиталистической или государственной мануфактуры»[112]. Исследователи указывают также на социально-структурную «многоукладность» мелкобуржуазных слоев в этих странах, на преобладание в них хозяйственно неустойчивых, малозажиточных элементов, в силу чего афроазиатской мелкобуржуазной массе в большей степени свойственны черты труженика, чем собственника.

Сравнение с мелкой буржуазией развитых государств показывает, что подавляющая часть соответствующих социальных слоев в развивающихся странах является мелкой буржуазией не столько реально, сколько потенциально, в тенденции. Этим, в частности, объясняется, что основной комплекс признаков мелкобуржуазности (неустойчивость и противоречивость социального поведения, сочетание трудовых и собственнических

черт и пр.) проявляется в конгломерате мелких производителей афро-азиатского мира преимущественно на социально-психологическом уровне. Такую двойственность мелкобуржуазной психологии популистский идеологический комплекс выражает достаточно ясно.

Тем не менее вряд ли можно считать популизм простым синонимом мелкобуржуазности, определять его как чисто мелкобуржуазную идеологию. Эти понятия близки, но не тождественны. В определенном смысле популизм шире, чем отражение настроений мелкобуржуазных слоев. В нем сливается общая волна социального протеста всех слоев населения развивающегося общества, страдающих от «поздней», ущербной буржуазной модернизации. Безусловно, мелкая буржуазия (в широком смысле слова) составляет значительную массу этого страдающего населения, но не исчерпывает его целиком.

Здесь следует сказать прежде всего о патриархальном и полупатриархальном крестьянстве, о широких слоях деревенской бедноты — с этими отрядами, особенно субъективно-идеологически, весьма тесно связан популизм. Претендуя на выражение интересов «всего крестьянства», популизм в гораздо большей степени, чем буржуазно-демократические аграрные течения, улавливает настроения эксплуатируемого крестьянского большинства. Этот аспект специально выделял в русском народничестве В. И. Ленин. Точно так же и в городе популизм в значительной мере питается настроениями городских низов, как правило переселенцев из деревни. В этой связи можно указать на такой городской продукт распада деревни, как люмпенство. Не случайно в свое время теория бакунизма, прямо ориентировавшаяся на этот слой населения, явилась анархической разновидностью популизма. Сходные тенденции наблюдаются и в современных популистских течениях в афро-азиатских странах. В. Б. Иорданский, например, отмечает, что «очень большая группа молодежи, особенно студенчества, была словно загипнотизирована... необычайным ростом городского люмпен-пролетариата, прослойки порвавших с крестьянством, но не нашедших места в городе людей. Они начинали считать, что в африканских городах главное противоречие состоит в конфликте этих обездоленных с остальным обществом. Наряду с крестьянством эти люди провозглашались „подлинными“ пролетариями континента»[113]. И это естественно, ибо в глазах популиста паупер — это прямой результат негативного воздействия буржуазной модернизации, «раскрестьянивания» основной массы населения. Поэтому настроения городских низов, их волнения и движения не могут не оказывать воздействие на идеолога популистского толка.

Таким образом, хотя эпицентр социально-психологического протеста разрушающегося традиционного общества в эпоху поздней буржуазной эволюции находится в деревне, данный

протест захватывает и определенные городские слои. Это прежде всего сельские мигранты, которые приносят с собой в город традиционные представления и стереотипы поведения и которые совершают периодические «отливы» обратно в деревню. Это различные представители средних городских слоев (мелкие служащие, торговцы и др.), а также часть рабочих, вчерашних крестьян, в той или иной степени сохраняющих связи с деревней. Последним некоторые авторы не без основания приписывают «популистское сознание», возражая против чрезмерного преувеличения различий между рабочими и крестьянами в современных развивающихся странах в материальном, статусном и социально-психологическом отношениях, характерного в последние годы для многих исследований на Западе и в самих развивающихся странах[114].

Интеллигенция как агент популистских идей. Социальное брожение, усиливающееся в недрах отсталого общества, быстро передается его образованным слоям. В условиях острых противоречий позднего «обуржуазивания» и социально-психологического стресса в массах традиционного населения выдвигается группа интеллигентов, генерирующих комплекс популистских идей. При этом идеологии такого типа возникают не только в случае, когда указанные социальные конфликты зашли достаточно далеко, но и тогда, когда обнаруживаются лишь их начальные симптомы и дальнейшая перспектива — на основе примера других стран — «проигрывается» в сознании идеологов.

В принципе идеологические построения всегда и везде осуществляются интеллектуалами. Но в популизме идеологические функции интеллигенции выступают особенно ярко — прежде всего в сознании самих популистских теоретиков. Во всяком случае, для понимания идеологической деятельности популистски настроенной культурной элиты констатация одной принадлежности ее к слою «специалистов», «работников умственного труда» недостаточна. Необходимы дополнительные характеристики того слоя образованного меньшинства, который выступает в качестве творца и агента популистских идей.

Не случайно само понятие «интеллигенция» впервые появилось в России и во многом было инспирировано народническими мыслителями. Основными признаками ее считались не столько университетский диплом, статус специалиста и образованность (многие народники были скорее полуобразованными, недоучившимися людьми или такими специалистами, которые мало занимались своей основной профессией), сколько оппозиционность существующему порядку, неприятие социальной несправедливости, стремление к реформации общественных институтов. Интеллигенция рассматривалась как своего рода нравственное средоточие общества, передовой отряд людей, в своих воззрениях отправляющихся от интересов всех «униженных и оскорбленных», народа в целом, а не от своих только

или каких-либо других партикулярно-групповых нужд. Таковыми действительно стремились и стремятся быть деятели популистского типа независимо от их социального положения и профессии. К началу своей политической деятельности П. Л. Лавров был артиллерийским офицером, Н. К. Михайловский — журналистом, Сукарно — инженером, М. К. Ганди — адвокатом, Т. Мбойя — санитарным инспектором, но всем им были свойственны черты «интеллигенции».

Народнический культ «критически мыслящих личностей» вызвал в свое время справедливую критику и явился несомненно гиперболизацией социальной роли интеллигенции и ее «надклассовых» функций. Но этот своеобразный нарциссизм был небеспричинным. В чем же заключался реальный смысл подобного преувеличения и чем вызывалась обостренная социальная чуткость популистски настроенных деятелей?

Думается, что именно специфическими объективными условиями в странах позднего капитализма, при которых интеллигенция действительно в какой-то мере выдвигается на повышенную социальную роль. Можно согласиться с А. Валицким, что демократическая интеллигенция «в отсталых странах, где нет крепкой буржуазно-классовой структуры, пользуется, как правило, бóльшим социальным авторитетом и играет более важную роль в национальной жизни, чем интеллектуалы в экономически развитых странах»[115]. И это объясняется несколькими обстоятельствами. Во-первых, слабостью двух основных элит — традиционной и буржуазной, первая из которых экономически и политически деградирует, а вторая не может «развернуться» по причинам, рассмотренным ранее. С последним моментом связано и то обстоятельство, что для нарождающейся национальной интеллигенции пути в буржуазное предпринимательство (и даже в технико-хозяйственную деятельность) во многом закрыты и она устремляется в гуманитарную сферу, различного рода социальные службы и, наконец, политическую деятельность[116].

Во-вторых, интеллигенция в развивающихся странах зачастую выступает как наиболее уязвимая социальная группа, поскольку, испытывая на себе все последствия социального распада переходного общества, она вдобавок наделена самосознанием. Процесс маргинализации затрагивает интеллигенцию в различных формах, в частности в плане «перепроизводства» специалистов, особенно гуманитариев, не находящих себе применения и зависимых от того или иного расширения государственных служб. В Индии уже к 1955 г. число безработных с дипломами значительно превышало 500 тыс.[117]. Сходный процесс, хотя менее острый и значительный по масштабам, имел место в дореволюционной России. Чувство фрустрации, овладевающее безработной образованной молодежью[118], легко перерастает в оппозиционность.

Какие группы национальной интеллигенции оказываются наиболее предрасположенными к популистскому идеологическому комплексу? В определенной степени — ущемленные, беднеющие слои аристократии, как показывает опыт России и некоторых современных развивающихся стран. С другой стороны, распространение популистских идей связано с процессами демократизации развивающегося общества, когда доступ к образованию получают представители средних и низших слоев. При этом немалое значение имеет такой признак, как прямая или опосредствованная связь новых интеллигентских поколений с традиционной интеллигенцией и традиционной культурой. Так, в России в народнической среде помимо дворянской молодежи было много выходцев из среды низшего духовенства. Применительно к современной Африке, давшей множество теорий «национальных социализмов» популистского типа, В. Б. Иорданский отмечает весьма тесную связь современной и традиционной интеллигенции: «Существуют тысячи скрытых нитей, соединяющих эти две, казалось бы, антагонистические общественные силы»[119].

Связь популистской интеллигенции с традиционной культурой имеет большое значение с точки зрения сохранения ее близости к остальному обществу, от которого она начинает резко отделяться благодаря полученному образованию. Впрочем, образованность играет в данном случае двойственную роль. Являясь, с одной стороны, барьером, разграничивающим интеллигенцию и основную массу населения, она, с другой стороны, неожиданно оказывается — в глазах самих популистских деятелей — сближающим фактором, чрезвычайно драматизирующим сознание интеллигента и его критическую настроенность.

Генезис популистской мировоззренческой ориентации в сознании интеллигента «периферийного» общества происходит примерно следующим путем. Образованный представитель Востока, Африки, Латинской Америки (как в свое время его российский предшественник) начинает с симпатий к «западничеству», идеалам модернизации, которые он усваивает, обучаясь в Оксфорде, Сорбонне, Беркли или у себя на родине под началом иностранных профессоров. Однако, сталкиваясь с западной культурой и ее носителями, интеллигент все более начинает чувствовать себя в ней пришельцем, чужаком,— возникает «комплекс неполноценности», подробно описанный Ф. Фаноном[120]. Дело здесь не только в ощущении ущербности, но и в неприятии тех или иных элементов буржуазной культуры, индивидуалистических мотивов и т. д., противоречащих традиционным представлениям, которые у интеллигента отсталой страны были воспитаны с детства.

Вместе с тем, углубляя свои знания, он ощущает растущую оторванность от своих сограждан. «Мы, образованные классы,—

восклицал М. К. Ганди,— получили образование на иностранном языке. Поэтому у нас нет связи с народом»[121]. Это межеумочное состояние, существование одновременно в двух культурах может оборачиваться для местного интеллигента тяжелой духовной драмой. Она очень точно и красочно описана советским исследователем И. В. Подберезским применительно к филиппинской культурной элите. Последняя «признает, с одной стороны, традиционные ценности... с другой — ценности западной культуры, прежде всего достижения в области науки и техники, и страстно желает, чтобы они стали достоянием народа. Однако обе эти системы ценностей во многом не согласуются, установки... сталкиваются, порождая внутреннюю напряженность, конфликт. Интеллектуальные построения, которыми она пытается оправдать свое существование, рушатся при первом же соприкосновении с действительностью. Она не знает, к чему „приписаться": на родине ее воззрения отвергаются, чуждыми они остаются и для представителей американской культуры»[122].

Тогда созревает популистское решение проблемы — возникает неостановимое стремление «вернуться» к национальным культурным традициям, к «почве», к народу. Интеллигент отсталой страны, «атомизированный колониалистской культурой», вдруг «открывает для себя основательность (la consistance) деревенских собраний, сплоченность коллективов из народа»[123]. Так когда-то Герцен «возвращался» к избе российского мужика, так современный африканский учитель обращается к «мудростям и ценностям отцов», а перуанский писатель — к индейским общинам из Сьерры. Происходит то, что применительно к учению Ганди индийский исследователь С. Гоз удачно определил как «идентификация с бедняком»[124].

Почему же популистская интеллигенция избирает в качестве своей «референтной группы» именно крестьянство? Причин здесь много. Крестьянство образует наиболее многочисленный и вместе с тем наиболее ущемленный класс развивающегося общества. Далее, оно воспринимается популизмом как хранитель традиционной культуры. Помимо этого, имеется некоторая общность между интеллигенцией и крестьянством — не в структуре идей или образе жизни, а именно на социально-психологическом уровне. На эту общность указывает, в частности, Р. Уортмэн применительно к российской ситуации. Интеллигенция и крестьянство в пореформенной России, пишет он, имели «похожее ощущение растерянности и дезориентированности — утрату прошлых ценностей и сомнения в том, что принесет будущее»[125]. На этой почве и становится возможной «идентификация» с крестьянством, «сопереживание» популистскими деятелями крестьянских судеб и интересов.

Здесь, однако, важно заметить, что «идентификация» отнюдь не означает «идентичность». Процесс соприкосновения идеологии с реальностью в данном случае (как и вообще) весьма сложен. Несмотря на свое искреннее тяготение к деревне, интеллигент, адепт популистской идеологии, уже достаточно давно — как правило, в рамках третьего-четвертого поколения — является человеком городским. Деревню, как таковую, он или совсем не знает, или знает крайне поверхностно, а зачастую и не стремится ее постигнуть. Для него крестьянство, община, народ нередко играют роль лишь идеологических символов, того «икса», который надо подставить в идейную кострукцию, с тем чтобы ее построение обрело законченность. Вернее было бы сказать, что популистский интеллигент — особенно на начальной стадии своей деятельности — не себя идентифицирует с «бедняком», а «бедняка» с собой, проецирует на него свои теоретико-мировоззренческие проблемы, а также настроения протеста, обиды, личной ущемленности и т. д.

Иначе не объяснить тот значительный зазор, «ножницы» между идеями и реальностью, которые неоднократно обнаруживались в истории тех или иных популистских движений и идеологий, когда их агенты входили в контакт со «своей» классовой базой. Достаточно указать на знаменитое «хождение в народ» в России. Эту разъединенность между народными массами и «друзьями народа» остро чувствовали многие из народников, например Г. И. Успенский, обозначивший отношение крестьян к «антилигентам» своим крылатым «не суйся». Точно так же сегодняшний перуанский «индеанист» может жаловаться на то, что общинники-кечуа «не хотят развития», а африканский политический деятель начинает досадливо критиковать крестьян, не принимающих или не понимающих его кооперативных проектов.

По этим же причинам возникает тенденция к идеализации крестьянского мира и общины со стороны мелкобуржуазных идеологов популистского типа. На это обстоятельство многократно указывалось как в марксистской, так и в немарксистской литературе. Под пером Ганди и его последователей (а многим из них нельзя отказать в знании психологии крестьянства и любви к нему) индийская община утрачивает многие реальные черты, связанные с наличием значительной эксплуататорской верхушки, социальным неравноправием общинников, кастовыми барьерами. Аналогичным образом объяснимы периодические неудачи популистских кооперативных экспериментов и их неоправданного форсирования, что, безусловно, связано с первоначальным «максималистским» идеологическим проектом, «вменением» крестьянской массе тех стремлений, которые на деле у нее отсутствуют.

Все это свидетельствует о том, что так называемое «отражение интересов» в идеологии нельзя понимать прямолинейно; процесс складывания и функционирования идеологии (равно как и ее агентов) обладает относительной самостоятельностью.

Но из этого вовсе не следует, что надо впадать в другую крайность и объявлять популистские идейные построения простыми утопиями. Идеологии данного типа не возникают на пустом месте и порождаются действительными социальными проблемами. Несомненно и то, что в ходе развития, «омассовления» тем более практического воплощения) популистские идейные построения в той или иной мере обретают свою политическую и социально-классовую направленность, начинают играть определенную роль как в общественной мысли, так и в общественной практике. И это связано в том числе с формированием и деятельностью определенных слоев национальной интеллигенции.

Становление популистской идеологии совпадает с процессом размежевания среди национальной интеллигенции. Популисты отделяются от «западников», которые, получая образование, «оказывались отчуждены от своих племенных и деревенских корней», поскольку их целями становились теперь личный успех, «завоевание социальных позиций и профессионального статуса» [126]. В Африке, пишет дагомейский исследователь Э. Ологуду, сначала появились «эволюэ», потом элиты, а за ними и в противовес им — «интеллигенция» [127].

Затем нравственно-психологический импульс возвращения «к истокам» получает соответствующее популистское идеологическое оформление. И здесь выявляется тесная связь внутренних и внешних идейных факторов, т. е. тот факт, что отталкивание от «чужой», более высокой культуры не означает полного разрыва с ней. Собственно, само «возвращение» было стимулировано контактом с иной культурой и потому несет на себе ее неизгладимый отпечаток. «Парадокс состоит в том,— писал Л. Сенгор,— что именно „французское“ впервые заставило нас искать и затем обрести себя в себе самих» [128]. Но и найденное идеологическое решение в значительной степени является производным от «чужого» наследия. Речь идет о сильном воздействии на интеллигенцию развивающихся обществ социалистической мысли развитых стран.

Выше уже говорилось о том, как стремились ассимилировать западный социализм, в том числе и марксизм, народники в России. В XX в., благодаря Великой Октябрьской социалистической революции и образованию мировой социалистической системы, влияние социалистической мысли на развивающийся мир неизмеримо возросло. Об этом свидетельствуют многочисленные факты — опросы африканского студенчества, показывающие растущие симпатии образованной молодежи освободившихся государств к социалистическим странам [129], влияние советского опыта колхозного строительства на организацию общинных кооперативов в Мексике [130], рост коммунистического движения в развивающихся странах и т. д.

Отсюда обращение к социализму как альтернативной модели развития на фоне кризисных процессов «обуржуазивания»

развивающегося общества, обращение к коллективистским традиционным ценностям и их интерпретация как базовой ячейки социализма, что объясняется прежде всего влиянием социалистической мысли развитых стран. Работающий в США африканский исследователь Ф. Авогу отмечает, что «африканский социализм», несмотря на свои традиционные корни, в значительной мере обязан своим возникновением европейской мысли. Именно из самих европейских теорий африканцы уяснили, что «социализм — более прогрессивная идеология, чем капитализм», и что она «подобна традиционному африканскому коммунализму и гуманизму» [131].

«Национальный социализм» становится для популизма средством модернизации, ликвидации отсталости и одновременно тем путем, на котором модернизация обещает стать более гармоничной и менее болезненной для традиционного населения как в социальном, так и в культурном плане. Так формируется концепция некапиталистического развития, соединение социализма с общинно-коллективистскими устоями, в котором находит свое выражение необходимый для популиста синтез «своего» и «чужого», традиционного и современного.

Таким образом, популистские концепции складываются на «перекрестке» двух крупных идейно-культурных потоков: традиционного культурного наследия и внешних идейных воздействий, идущих из развитых стран. Эта «сшибка» двух культур (равно как и в целом ситуация быстрого социально-культурного распада традиционного общества) может иметь двоякие последствия. С одной стороны, она стимулирует общественную мысль, прежде всего ее подлинно образованных и одареннейших представителей, на весьма продуктивную и социально чуткую теоретическую рефлексию (Герцен, Ганди, Ньерере и др.). С другой стороны, главным образом на массово-интеллигентском, «полуобразованном» уровне, эта ситуация может способствовать возникновению идейного упрощенчества и антиинтеллектуалистских тенденций. От этого не застрахованы и некоторые крупные популистские теоретики.

Подобные явления в общем естественны и неизбежны в переходных обществах, в процессе грандиозной ломки общественных отношений, а также болезненных контактов отставших стран с развитыми. «У нас теперь все переворотилось и только укладывается» — это выражение Л. Н. Толстого, которое любил цитировать В. И. Ленин, точно характеризует культурно-духовную ситуацию, в которой формируются идеологические образования популистского типа. Поэтому последние могут быть поняты не только как попытка позитивного разрешения проблем развивающегося общества, но и как своего рода культурная драма, драма мысли. Ибо уже сам по себе синтез традиционной и современной культур, в русле которого популизм мыслит себе разрешение национальных проблем, представляет

задачу колоссальной трудности, втиснутую к тому же в короткие исторические рамки. Но дело еще в том, что на решение этой задачи мобилизуется весьма молодая по своему культурно-историческому опыту интеллигенция, только-только приобщившаяся к мировой культуре. Отсюда наряду с глубокими теоретическими интуициями и прозрениями — проявления идейного примитивизма, свойственный многим популистским концепциям «бедный рационализм», т. е. стремление к утилизации категорий современной науки и передовых общественных учений (в том числе научного социализма) без усвоения их сложного теоретико-методологического и культурно-исторического контекста, тяготение к упрощенному, концептуальному схематизму, «системосозиданию», которое тут же оформляется в комплекс широковещательных рецептов «социального спасения» и броских клише. Здесь коренятся те элементы и черты популистских идеологий, которые обусловливают их ненаучный (в целом) характер, хотя сказанное отнюдь не означает, что в этих теориях и идеологиях все неверно или что их социально-историческая продуктивность равна нулю.

Благоприятствующие социальные факторы. Социальная ситуация отсталого, «периферийного капитализма» является общей социальной почвой, обусловливающей появление идеологий популистского типа. Но в какой форме возникнут эти идеологии, насколько они будут развиты и систематизированы, каковы будут их место и влияние в общественной мысли и социальной борьбе, зависит от многих обстоятельств и конкретных условий, благоприятных или неблагоприятных для функционирования данного идейного феномена. Ибо социальная ситуация отсталого общества порождает не только популизм, но и другие идейно-политические силы — консервативный неотрадиционализм и буржуазный реформизм; идеологии, сочетающие традиционализм с буржуазным модернизаторством (типа столыпинской или «пехлевистской»), революционный демократизм, свободный или в основном свободный от популистских идейных элементов, наконец, марксизм,— которые выступают идейными и политическими соперниками популизма.

Поэтому необходимо выделить дополнительные социальные факторы, благоприятствующие возникновению и развитию идеологий популистского типа. К ним можно отнести следующие: остроту аграрного вопроса и наличие крестьянского движения; сравнительно слабое развитие буржуазных отношений; обстоятельства, при которых более или менее откровенная идеология буржуазного индустриализма по тем или иным причинам воспринимается как чужая; влиятельность государственного сектора; достаточно высокую развитость и социальную активность интеллигенции.

Рассмотрим кратко перечисленные факторы. Первый из них представляется весьма важным, поскольку популизм без крестьянского «фона», без достаточно акцентированного в самой идеологии крестьянского вопроса уже не может быть в полной мере отнесен к популистской идейной традиции, сколько бы ни употреблялось в его лозунгах и программах слово «народ». Часто возникновение популистских течений было связано с крестьянскими движениями или восстаниями — на Мадагаскаре, в Кении, Индонезии, Мексике и др. Но движение крестьянства не обязательно должно быть ярко выраженным, оно может быть подспудным, потенциальным, как это было, например, в России. Здесь народническая интеллигенция «дождалась» крестьянского движения лишь после четырех десятилетий своей «безнародной» оппозиционной деятельности; именно подъем крестьянского движения в начале XX в. вызвал, по выражению В. И. Ленина, «некоторое оживление старчески дряхлого народничества»[132].

Острота проблемы землевладения также, как правило, является важным сопутствующим моментом зарождения популистских идеологических тенденций. Основная направленность аграрных преобразований может быть различной: антифеодальной (как в России начала XX в., в ряде азиатских и латиноамериканских стран) и антиколониальной, связанной с ликвидацией последствий «торговой экономики» (как, например, во многих африканских странах). Но в обоих случаях большое значение имеет факт сохранения докапиталистических общинных форм землевладения, что дает реальную основу популистским «прибавкам» к буржуазно-демократическим аграрным преобразованиям. Наоборот, далеко зашедшее разложение традиционных форм землевладения неблагоприятно сказывается на популистских идеологиях и приводит скорее к буржуазному решению аграрных проблем.

Вообще, чем более живучи и устойчивы традиционные отношения в развивающемся обществе (хотя бы на социально-психологическом уровне), тем больше вероятность появления популистских идей. Отсюда вполне понятен другой благоприятствующий популизму социальный фактор — слабость местной буржуазии, в том числе и в особенности в деревне. Возьмем, к примеру, Танзанию. Бельгийский африканист Ж. Боэзен указывает, что даже в ее наиболее передовых кофепроизводящих районах «не развился настоящий аграрный капитализм», так как прибыль не является здесь стимулом производства, а наемный труд даже в богатых семьях приходится не более 30% общих трудовых затрат[133]. Если обратиться к не менее «популистской» стране, Перу, то можно сослаться на свидетельство авторитетного ученого и политического деятеля, основателя Коммунистической партии Перу Х. К. Мариатеги: «За все сто лет существования республики в Перу у нас так и не сложился подлинный буржуазный класс... Старый класс феодалов, закамуфлированный под республиканскую буржуазию, сумел сохранить свои позиции»[134]. В связи с этим весьма

характерна ироническая благодарность М. Кейты в адрес французской администрации, поскольку она, «верная политике получения немедленных и максимальных прибылей... не допустила появления местной буржуазии, местного капитализма. Это позволит... не прибегая к революции, мобилизовать крестьянство на строительство социализма» [135].

Конечно, понятие «слабость местной буржуазии» для различных регионов является относительным. К африканским странам оно применимо в прямом смысле, как констатация малочисленности и экономически слабых позиций буржуазных элементов. По отношению к другим странам, как, например, Индия или Россия второй половины XIX в., оно обозначает другие аспекты: зависимость от иностранного капитала и международного капиталистического рынка, низкую ступень интегрированности с другими секторами национального производства, паразитирование на государственных субсидиях, политический консерватизм и пр. Но в любом случае популизм обязательно включает в систему своих взглядов критику местной буржуазии, ее «неэффективности». Популистские идеологи при этом подчеркивают не только слабость ее социально-экономических позиций, но и присущие ей идейные пороки. Они указывают, в частности, что прозападные либерально-буржуазные течения в развивающихся странах отличает неспособность к творческому решению национальных проблем, феномен «плененной мысли», если использовать выражение малайского исследователя С. Алатаса [136]. Когда, например, Ф. Уфуэ-Буаньи обосновывает свою буржуазно-реформистскую стратегию развития тем, что «фаза неравновесия и неравенства — это цена, которую должна заплатить каждая страна, стремящаяся к прогрессу» [137], он почти дословно повторяет многих западных экономистов и социологов [138]. Но главное, конечно, не просто в идейной подражательности, а в том, что политика, проводимая буржуазно-реформистскими кругами в развивающихся странах, нередко игнорирует жизненно важные проблемы этих стран, в первую очередь обостренный процесс маргинализации и пауперизации трудящегося населения, его социально-психологические настроения и т. д. Не случайно, по наблюдению американского исследователя Дж. Воронова, «модернизм» лидеров Берега Слоновой Кости затрагивает лишь верхушку общества и остается чуждым ивуарийскому крестьянину [139].

Дополнительным «раздражителем» для популизма и аргументом в пользу некапиталистического развития является факт существования инонациональной буржуазии. В народнической публицистике неоднократно раздавались сетования на то, что «немец одолел». Еще более показательна националистическая и антикапиталистическая реакция на инонациональную буржуазию в современных развивающихся странах — китайцев в Юго-Восточной Азии, индийцев в Западной Африке, сирийцев

в Восточной Африке и т. д. — как фактор, стимулировавший популистские идейные течения [140].

Далее, для появления идеологии популистского типа требуется определенная интеллигентская среда. С одной стороны, ее интеллектуальный уровень должен быть относительно высоким, необходимым для разработки сложной идеологии; с другой стороны, эта среда должна быть еще достаточно «неразвита» — в смысле слабой интегрированности в общество, оторванности от правящих классов и оппозиционности по отношению к ним, только зарождающейся на массовом уровне профессиональной организованности и культуры. Но и при наличии этих условий подверженность национальной интеллигенции популистским идейным устремлениям зависит от дополнительных обстоятельств, в частности от определенных идейных традиций и влияний, от сложившегося идеологического климата. Идейные контакты различных кругов национальной интеллигенции с внешним окружением могут стимулировать помимо популизма другие демократические и революционные течения — непопулистские или даже антипопулистские. Так, в России во второй половине XIX в. наряду с народническим направлением существовало — правда, гораздо менее влиятельное — течение демократического просветительства (Д. И. Писарев, Н. В. Шелгунов, Г. Е. Благосветлов и др.), в целом ненародническое по своему идейному содержанию, хотя и сотрудничавшее с народниками. В современных развивающихся странах ряд общественных деятелей и групп также вырабатывает идейные позиции, не соответствующие или противостоящие популистским. Такова, к примеру, позиция дагомейского публициста С. Адотеви, для которой характерна резкая критика негритюда и других «почвенных» африканских концепций и борьба с традиционализмом [141]. Аналогичен по своей направленности демократизм М. Лашрафа, который представляет в алжирской демократической мысли явно непопулистскую струю. Точно так же А. Кабрал и его последователи отвергали утверждения теоретиков «национального социализма», будто роль культуры в молодых африканских странах сводится к «возвращению к первоистокам» [142].

Это не означает, что популизм и непопулистские демократические течения резко противостоят друг другу. Наоборот, популизм (прежде всего в его революционном варианте) обязательно включает в себя демократизм, антифеодальную (и антиархаическую) направленность, точно так же как непопулистский демократизм редко выступает без симпатий к социализму или без социалистической окраски. Оба этих идеологических типа возникают на одной социально-исторической стадии межформационного перехода, являются ответом примерно на один и тот же круг исторических задач — социальных, политических, культурных. Не случайно ряд популистских течений прошлого и современности входит составной частью в лагерь революцион-

ной демократии. Но акценты в этих двух близких идеологических конфигурациях расставляются в ряде аспектов по-разному. Непопулистский демократизм последовательнее выступает за ликвидацию докапиталистических пережитков, тогда как отношение популизма к традиционным структурам является более сложным. Последний ратует за избирательное к этим структурам отношение, за использование тех или иных элементов традиционного (общинного) коллективизма для общественного переустройства в социалистическом направлении. Но будучи более «традиционалистским», популизм также, по своей сути, выступает за модернизацию, хотя это может объективно означать как буржуазную, так и социалистическую ориентацию.

Наконец, помимо либерально-реформистских группировок или «чистых» революционных демократов в среде национальной интеллигенции весьма влиятельным является марксизм. Все эти течения могут оказывать существенное воздействие на популистскую идеологию, модифицировать ее или значительно сужать поле ее деятельности. Классический пример тому — дореволюционная Россия, где с конца XIX в. народничество вынуждено было уступить марксизму гегемонию в общественной мысли и освободительном движении. Точно так же в ряде современных развивающихся стран популистские течения вытесняются авангардными партиями, основывающими свои программы на принципах марксизма-ленинизма (да и сами популистские деятели могут эволюционировать влево, переходить в той или иной мере на марксистские позиции).

Вообще факт вытеснения популизма различными конкурирующими идеологиями как бы негативным образом подтверждает указанный здесь комплекс тех дополнительных социальных условий, наличие которых способствует (а отсутствие которых соответственно препятствует) развитию течений популистского типа. Рассмотрим в связи с этим лишь один, но достаточно показательный пример кемализма.

Социальная ситуация в Турции в период революции 1917—1923 гг. вполне могла породить течение или движение популистского типа. Вместе с тем она обладала некоторыми особенностями, которые во многом объясняют националистически-буржуазный характер кемалистской идеологии и политики. Крестьянское движение в Турции было сравнительно (с Россией, Китаем) слабым и неоднородным — аграрные реформы еще со второй половины XIX в. привели к образованию в Западной и Южной Анатолии значительного слоя развитого мелкотоварного крестьянства, которое и составило авангард революции. В то же время анатолийская буржуазия, образовавшая ядро кемалистской политической организации, не была скомпрометирована в отличие от крупной торговой (и в большей части нетурецкой) буржуазии связями с империалистическим капиталом; ее идеология не воспринималась как чуждая и инонациональная.

Тем не менее, хотя и в относительно слабой форме, популистские тенденции не могли не проявиться в турецком крестьянском движении. Во время революции действовали отряды «зеленой армии», выдвигавшие такие лозунги, как наделение крестьян землей, отрицание капиталистического пути, интерпретация социализма в смысле следования традициям прошлого, принципам ислама и пр. Но и сами кемалисты, ликвидировав движение «зеленой армии», были вынуждены считаться с крестьянскими требованиями. Не случайно, как отмечалось в литературе, в первый период деятельности кемалисты «имели облик революционной мелкобуржуазной организации, приближающейся к народническому и эсеровскому типу»[143]. Характерной была и политическая демагогия кемалистов насчет того, что «хозяином Турции является крестьянин», в стране отсутствует социальная рознь и классовая дифференциация, революция идет по «особому» пути и т. д. Лишь со второй половины 20-х годов в идеологии кемализма происходит «постепенное угасание народнических мотивов»[144] и переход на рельсы «обычного» буржуазного демократизма.

Однако, поскольку социальные противоречия «позднего» капиталистического развития (прежде всего аграрный вопрос) не были достаточно радикально разрешены, рецидивы идейных проявлений популистского типа имеют место и в современной Турции. Так, в 60-х годах группа прогрессивно настроенных деятелей (С. Арена, Д. Авиджиоглу и др.) выступила с весьма радикальными заявлениями. Опубликованный в 1961 г. «Манифест 150» содержал резкую критику прокапиталистического курса правительства, требования коренной земельной реформы и укрепления кооперативного сектора, а также призывы к построению «турецкого социализма»[145].

В целом турецкий пример, подтверждая закономерность появления популистских идеологических тенденций в соответствующей социальной ситуации, одновременно показывает, при каких условиях эти тенденции не получают заметного развития (главным образом при недостаточном размахе крестьянского движения и относительно далеко зашедшей социальной дифференциации внутри крестьянства).

Наконец, существование значительного государственного сектора также может быть причислено к социальным факторам, благоприятным для появления популистских идей. Например, в России XIX — начала XX в. имелось весьма значительное государственное хозяйство и различного рода государственные службы, к «надклассовым» функциям которых неоднократно апеллировали народники. В современных развивающихся странах госсектор нередко возникает из системы колониальных служб и государственных учреждений. Он рассматривается в

популистской идеологии как основной рычаг некапиталистической индустриализации и планового социально-экономического развития; чем значительнее масштабы государственного сектора в той или иной стране, тем больше возможностей при прочих равных условиях для формирования или усиления популистских идейных тенденций.

ПОПУЛИЗМ КАК ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

Читатель уже мог обратить внимание на то обстоятельство, что популистские доктрины формируются как идейные образования, заключающие в себе противоречивые, нередко противоположные тенденции. Но эта особенность не является результатом чисто субъективной нелогичности идеологов, она связана со сложной реальностью развивающихся обществ. «Причины „ненаучности" того или иного „национального социализма", рожденного на гребне национально-освободительной революции,— пишет В. П. Лукин,— кроются не столько в ошибках или иллюзиях его авторов... сколько в самих особенностях общественных отношений и общественной психологии»[146]. Поэтому необходим анализ популистской идеологии «изнутри» — как с точки зрения закономерностей ее социального генезиса, так и в плане ее имманентных характеристик идейно-теоретического порядка. Лишь на этой основе возможна и «внешняя» оценка популистской идеологии, сопоставление ее с принципами марксистско-ленинской теории.

Данные соображения и определяют метод теоретической реконструкции идейных течений популистского типа. Обычно идеология описывается как перечень тезисов и положений, общих для ее представителей. Однако такой подход страдает существенными недостатками. Идеология в этом случае предстает как застывшее, статичное образование; утрачиваются внутренняя динамика, проблемные «оси» идеологии и соответственно идейно-содержательные механизмы ее возникновения и функционирования. Поэтому представляется более отвечающей существу предмета динамическая модель идеологии, основанная на ее внутренних противоречиях, антиномиях.

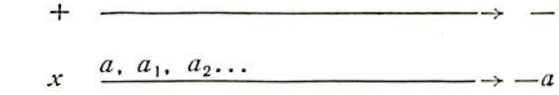
В принципе антиномизм как ведущий аспект субъективной диалектики есть фундаментальное свойство человеческого мышления, воссоздающего объективную диалектику действительности. Выяснение и обоснование этого, как известно, является одной из важнейших заслуг марксистско-ленинской философской теории. Диалектика общественной мысли выражается в постановке и разрешении познавательных проблем, которые формулируются как антиномии, т. е. такие положения, которые одновременно исключают друг друга и тесно связаны между собой, составляют грани единой проблемы. Такого рода противоречия — отнюдь не формально-логические, они суть отражение объективных противоречий действительности, социальных коллизий и противоборствующих тенденций. Находя то или иное разрешение в теории или общественной практике, данные противоречия-проблемы вместе с тем так или иначе остаются, восстанавливаются в новой форме и потому вновь и вновь фиксируются общественной мыслью. Таким образом осуществляется движение, развитие общественной мысли, которое протекает в борьбе различных идейных оппозиций как в рамках одного течения, так и между различными течениями. Важно понять, что такого рода идейные оппозиции не только простое отрицание друг друга, но и нормальный способ «удержания» проблем, их осмысления и разрешения.

Антиномизм, как и субъективная диалектика, свойствен любому крупному, общественно значимому идейному образованию. Что же касается идеологий популистского типа, то в них эти черты выступают, пожалуй, особенно ярко. Дело здесь заключается в существе самой социальной реальности, на почве которой возникают построения популистского толка, в той ситуации «переходного» общества, для которой характерен внутренний диалектический дуализм по самым различным параметрам. Конфликт традиционных и буржуазных форм; тот факт, что в условиях «поздней» буржуазной эволюции для капитализма характерны скорее деструктивные, чем конструктивные функции; столкновение «чужого» и «своего» капитализма; двойственная природа мелкого производителя; взаимодействия внутренних и внешних идейно-культурных импульсов и т. д.— в этих объективных противоречиях действительности и коренится противоречивый характер популистских идеологий. Их противоречивость, идейная амплитудность как бы задается самой действительностью, ее взаимопротивостоящими тенденциями и альтернативами развития. Подобная внутренняя «колебательность» идеологии, как читатель в этом мог убедиться, ясно прослеживается на примере русского народничества.

Принцип построения модели. Попробуем в чисто теоретическом плане (пока с минимальным количеством отсылок к конкретике) смоделировать идеологии популистского типа и тем самым представить себе, как развертывается в сознании идеолога развивающегося общества комплекс популистских идей. Данный комплекс, как было выяснено, зарождается в «переходной» социальной ситуации, насыщенной различного рода взаимодействующими или разнонаправленными социальными и социально-психологическими тенденциями. Соответственно построения популистского типа формируются как некоторое идеологическое поле напряжения, образованное различными идейными полюсами, проблемами, которые составляют внутренние векторы популистской идеологии и одновременно ее границы. Их можно воспроизвести как антиномические пары тезисов и

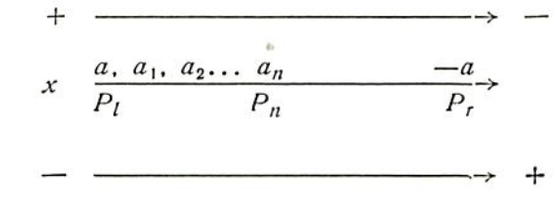
антитезисов (т. е. проблем, получающих различные, а в пределе — противоположные решения), которые конституируют логическую структуру идеологии и так или иначе находят отражение в конкретных концепциях [147].

Для ясности представим это графически. Пусть антиномия или проблема x допускает интерпретации a, a_1, a_2 и т. д., располагающиеся вдоль смыслового вектора напряжения $+ \longrightarrow -$. Конечной возможной интерпретацией явится $-a$.



Что же связывает a и $-a$? Во-первых, сама проблема. Во-вторых, соотносительность ее решений, имеющих некоторую общую основу (a). Так, если обратиться к элементарному примеру, «низ» нельзя определить иначе, как по отношению к «верху», как то, что «ниже верха» (и наоборот). Но связь в предлагаемой схеме не просто словесно-конвенциональная, не произвольная, она обусловлена самой объективной диалектически противоречивой ситуацией, в которой при любом решении необходимо учитывать реальные противоположные тенденции. Поэтому оппозиционность a и $-a$ не абсолютна, им в той или иной мере присущи общие моменты, а смысловые векторы, связывающие их, взаимонаправлены.

Решения a и $-a$ будут соответствовать крайним идеологическим разновидностям популизма, условно говоря, его левому и правому флангам — P_l и P_r. На оси x наметим решение a_n, характерное для популизма «нормативного», «идеального» (P_n) — нормативного не столько в смысле «среднего», компромиссного (хотя может быть и так), сколько наиболее отвечающего духу популистской идеологии, внутренней логике ее идей. В дальнейшем для краткости мы будем пользоваться буквенными обозначениями. В общем виде схема будет выглядеть так:



Данная модель, разумеется, является условной, чисто теоретической. Во-первых, потому, что указанные основные идеологические разновидности популизма могут меняться местами — например, P_n, в решениях некоторых проблем может занимать тот или иной крайний фланг, а P_l или P_r переходить на «среднюю» позицию. Во-вторых, это деление проводится по логическому, а не социально-политическому принципу. Конечно, в известной мере можно допустить, что P_r и P_l означают реформистское и революционное («правое» и «левое») крыло внутри популизма, выражают тенденции, характерные для более умеренных и более радикальных его представителей. Но такое совпадение не обязательно всегда имеет место. Так, P_r может быть весьма революционным (с точки зрения инспирируемых им социальных изменений), а P_l содержать в себе реакционные политические тенденции и т. д.

Основные векторы популистского идеологического сознания. Посмотрим теперь, как реализуется полярный характер популистского мышления в пространстве его идеологической структуры. Как всякая крупная развитая идеология, популизм предполагает ряд разделов — философско-мировоззренческие основы, социологическое учение, политическую систему взглядов, экономические воззрения, наконец, культурную программу. Каждый из этих разделов построен на определенных проблемах или опорных понятиях, внутренне антиномических, допускающих различные толкования. При анализе данных антиномий-проблем (взаимно связанных между собой в общей структуре идеологии) важно выявить как основные варианты их решения, соответствующие P_r, P_l и P_n, так и общие им ингредиенты.

В философско-мировоззренческих основаниях популизма «несущей конструкцией» является аксиологическая, ценностная сфера. Она содержит несколько начальных понятий и интенций — «аксиом», которые, как и в других ненаучных идеологиях, представляют собой, по выражению французского марксиста Л. Себа, «совокупность постулатов, которые, как таковые, реально не обсуждаются» [148]. Как правило, они присутствуют в конкретных идеологических построениях имплицитно, а если вводятся или объясняются, то зачастую в модифицированном, приукрашенном виде. В популизме в качестве основных ценностных элементов можно выделить такие внутренние полярности, как «традиционализм — модернизм», «национализм — универсализм», «утопизм — реализм», «демократизм — социализм», а также следующие понятия: «народ», «друзья народа», «враги народа» и «благо народа».

Начнем с такой характерной и во многом «сквозной» для популистского сознания антитезы, как «традиционализм — модернизм». Еще В. И. Ленин сравнивал народничество с Янусом, смотрящим одним ликом в будущее, а другим в прошлое [149]. Традиционалистский импульс популистского теоретика обусловлен, как было выяснено, рядом моментов. Здесь и психологическая настоятельность возвращения к «почве», к традиционному социально-культурному наследию, и «законная тревога, что слишком стремительная трансформация социальной жизни повлечет за собой крушение привычных социальных свя-

зей»[150]. Здесь, наконец, антибуржуазность как реакция на неэффективность запоздалого капитализма и его дезинтегрирующую социальную роль. Апологетика национального культурного достояния служит для популиста как бы противовесом этому деструктивному воздействию и своеобразной идейно-психологической компенсацией. Популистский идеолог, особенно на ранних стадиях идейной и политической деятельности, может быть весьма активным пропагандистом национальной «аутентичности», традиционных социальных институтов вплоть до явной идеализации прошлого. «Еще один шаг...— замечает по поводу соответствующих современных националистических теорий французский исследователь Ж. Берк,— и компенсация обернется реакцией»[151].

Но популист, как правило, не делает этого шага, а если это происходит, то речь должна уже идти о какой-то другой идеологии. Безусловно, проблема соотношения традиционализма и модернизма характерна для всех идейных течений в странах позднего развития капитализма, но в популизме она рассматривается под определенным, специфическим углом зрения. Популист — не академический любитель старины, не реакционер, ратующий за удержание старого любой ценой. Он скорее традиционалист поневоле, для него «укоренение» национальных культурных устоев становится, как оценивает Ж. П. Бионди соответствующие теории в развивающихся странах, «фактором успешного развития, средством защиты от внешнего воздействия»[152]. Иначе говоря, традиционалистские декларации популистов тесно связаны с их модернистской ориентацией, равно как и наоборот — модернизм синтезируется с традиционалистскими элементами.

Стремление к развитию достаточно четко проявлялось уже у российских народников. Еще более явно оно представлено в современных популистских течениях. «Речь идет не о том, чтобы оставаться там, где мы есть,— подчеркивает сенегальский теоретик Г. д'Арбусье,— а о том, чтобы сохранить... коммунитарный инстинкт, но на более высоком уровне. Речь идет о том, чтобы, индустриализируя нашу страну, мы сохранили этот коммунитарный дух»[153]. Подымая на щит общину, артель, принципы моральной солидарности и т. д., популист одновременно стремится реформировать их, приспособить к целям модернизации. Нельзя не согласиться с французскими исследователями Ж. Лека и Ж.-К. Ватэном, которые на примере современных идеологических течений в Алжире приходят к выводу, что «популизм... представляет собой поиск синтеза между фундаментальными ценностями традиционной культуры и необходимостью модернизации»[154].

Как с популистской точки зрения традиция может способствовать развитию? Во-первых, как духовный и институционный фактор, сплачивающий общество, ибо лишь социальная и национальная интеграция обеспечивает развитие, тогда как дезинтеграция, пусть даже в результате внедрения самых современных методов и институтов, исключает его. Во-вторых, как идейная конструкция, адекватная реальному положению вещей, т. е. социальной психологии обширной массы населения, занятой в традиционных секторах (мелком сельском производстве, ремесленничестве), которые неизбежно еще долго будут функционировать в процессе дальнейшей социальной эволюции. В-третьих, как культурный потенциал прошлого, содержащий в себе прогрессивные элементы (коллективизм, духовность, моральность и пр.), которые могут послужить основой для нового, социалистического общежития.

Поэтому представляется не совсем точной оценка некоторых исследователей, например Б. С. Ерасова, рассматривающих лозунги народнического типа как «уводящие в прошлое»[155]. С точки зрения внутренней логики популистских идеологий это не так — один лик Януса здесь неотделим от другого. Иное дело, что в процессе реализации конкретной идеологии могут — в силу тех или иных социально-исторических обстоятельств — получить преобладающие значения одни аспекты ее в противовес другим, в частности тенденции реставрационизма и стагнации. Но это уже другая, особая тема — социальные «выходы» популистской идеологии,— которая будет рассматриваться позже.

Традиционалистские мотивы наиболее характерны для P_n, хотя из этого вовсе не следует, что в нем отсутствуют побуждение к развитию и стремление использовать научно-технические достижения развитых стран. С этой точки зрения достаточно показателен гандизм. Гораздо сильнее выражен модернизаторский импульс в идеологии P_r, где развитию отводится ведущая роль в экономическом и институциональном плане, тогда как традиционные начала призваны быть скрепляющими социальными факторами преимущественно на духовно-культурном и моральном уровне. Что касается P_l, то здесь картина сложнее. Решительное отрицание буржуазной «индивидуалистической» модернизации и соответственно противопоставление ей традиционной общинной солидарности вполне может сочетаться с сильнейшим стремлением к развитию, точно так же как культивирование традиционных институтов, их идейно-моральная поддержка — с их существенной «перетряской» в ходе развития. При этом всем основным идеологическим разновидностям популизма более или менее свойственны лозунги типа «восточная этика, западная техника».

С оппозицией традиционализма и модернизма в системе популистского идеологического мышления тесно связана антитеза национализма и универсализма (интернационализма). Популизм в целом несомненно «перекрещивается» с национализмом, несет в себе определенные националистические тенденции. В известном смысле он является разновидностью различных нацио-

налистических течений и движений,— когда нация идентифицируется с «народом» и «маленьким человеком»[156]. Как всякий национализм, популизм склонен к рассуждениям на тему о «самобытности», к самовыделению и самообособлению в процессе общеисторического развития; он также уделяет чрезвычайно большое внимание изучению национальной истории и культуры, переосмыслению и нередко гипертрофированию значения традиционного наследия в системе общемировой культуры[157]. Но националистический импульс популизма, как об этом уже говорилось, имеет свои пределы и, как правило, сочетается с универсалистской тенденцией, стремлением к идейным, политическим и иным союзам и контактам с внешним окружением, признанием культурных достижений других народов и стремлением к симбиозу национальных и инонациональных культурных элементов. Это стремление характерно для всех идеологических разновидностей популизма, хотя несколько больший националистический колорит отличает P_n.

Другая пара внутренних ценностных интенций популизма — «утопизм — реализм». Н. К. Михайловский очень точно выразил характер популистского мышления, выдвинув тезис, что общественная наука «должна начать с некоторой утопии»[158], т. е. с социального идеала, проекта совершенного общества. В принципе такой подход имеет место во всех ненаучных идеологиях, но для популизма он особенно характерен. Ибо утопический, романтический колорит в его идейных построениях приобретает весьма смелые очертания — апология древности и традиционного коллективизма, тотальная критика «тупиковой» буржуазной цивилизации, идея прививки патриархально-крестьянских начал к современным технократическим структурам и т. д. Достаточно вспомнить «экономический романтизм» русских народников. Однако популист выступает не только в качестве идеолога, но и политического деятеля отсталой страны, который — как это имеет место в ряде современных развивающихся стран — может быть причастен к сфере власти. Это обстоятельство накладывает существенные ограничения на его концептуальные схемы. Отсюда стремление к известной трезвости идеологических лозунгов и программ, необходимость их «подгонки» к конкретной социальной ситуации, общественному мнению и интересам тех или иных групп населения. Играют роль и личностно-психологические особенности популистского деятеля, темперамент и пр. Вся эта совокупность факторов обусловливает в каждом данном случае тот или иной вариант популистской идеологии — более или менее радикальный с точки зрения соотношения утопизма и реализма.

В наибольшей степени утопическо-романтические тенденции свойственны P_n, а реалистические — P_r. Для P_l характерен синтез романтических и реалистических элементов, причем планы «светлого будущего» могут органично сочетаться с весьма

реалистическим организационно-политическим мышлением. В целом же самая утопическая популистская концепция стремится быть в определенном соответствии с реальностью, приспособиться к ней; и, наоборот, самая «реалистическая», умеренная программа содержит (по крайней мере на декларативно-идеологическом уровне) романтические мотивы.

Далее, антитеза «буржуазного демократизма» и «социализма» как отправных моментов в развертывании популистской концепции, которые затем находят отражение во всех разделах популистской идеологии. Об объективной почве данной антиномии уже шла речь. С одной стороны, необходимость ликвидации разнообразных докапиталистических пут эксплуатации вплоть до остатков рабовладельческих отношений, как в некоторых районах Африки[159], обеспечения первоочередных демократических преобразований (аграрной реформы, системы политических прав и пр.), что объективно не может не вести к развитию буржуазных отношений. «Все национально-демократические революции в странах Востока,— отмечает Н. А. Симония,— *при своем зарождении и возникновении* объективно носили буржуазно-демократический характер»[160]. С другой стороны, капитализм в большинстве отсталых стран не столько решает, сколько обостряет социальные проблемы развития, и потому тяга к социализму (в той или иной степени) становится для популистского идеолога естественным априорным отправным пунктом.

Вместе с тем популистский деятель хочет особого социализма — «национального», «аутентичного», опирающегося на традиции, близкого и понятного широким массам населения и потому «демократического». Точно так же демократизм в понимании популиста специфичен — он отмежевывается от «формального» буржуазного демократизма, дополняет его социалистическими «прибавками» и т. д. Эти постоянные переходы от социализма к буржуазному демократизму и наоборот характерны для всех разновидностей популистской идеологии.

Соотношение и взаимное влияние элементов демократизма (демократизм, как таковой, объективно есть буржуазный демократизм, т. е. отрицание докапиталистических структур) и социализма в системе популистской идеологии весьма сложно. Социалистические «прибавки», лозунги «общинного социализма» и пр. порой объективно ослабляют внутренние демократические потенции популистских течений, приводят их представителей к различного рода сомнительным проектам и социальным экспериментам. Это было характерно для русских народников конца XIX в., это в той или иной мере свойственно и популистским деятелям современных развивающихся стран. Однако имеет место и обратная закономерность, когда именно благодаря своему субъективно заостренному антикапитализму популист становится и решительным демократом. В свое время В. И. Ле-

нин указывал — не только применительно к российским мыслителям, но и к Сунь Ятсену,— что антикапиталистические устремления народничества приводят его к максимально-демократическому решению аграрного вопроса [161]. Вместе с тем субъективно выраженный акцент на демократизм или социализм имеет немалое значение для формирования социально-политической направленности того или иного популистского течения. Так, ограничение идеологических лозунгов преимущественно демократическими аспектами, как правило, ведет популиста к буржуазной ориентации. Напротив, социалистическая ориентация предполагает и доминирование в конкретной популистской системе взглядов социалистических «прибавок» к демократизму.

Социалистическая направленность наиболее ясно выражена в P_l, буржуазно-демократическая — в P_r. P_n занимает в определенном смысле среднюю позицию — он выступает в принципе за социализм, но мыслит его осуществление на пути постепенных демократических преобразований и потому на практике может оказываться близким P_r. При этом для P_n в отличие от P_r и P_l социализм в наибольшей степени связан с реализацией принципа «общинности», с использованием традиционного коллективизма.

Обратимся теперь к основной ценностной категории популизма — понятию «народ». Данное понятие присутствует и в других идеологиях, но в каждой из них оно приобретает различный смысл. Для либерально-буржуазной идеологии категория «народа» исторически сложилась как tiers état, «средний», более или менее состоятельный класс. Для национал-социализма «народ» — это расистская категория, биологически «полноценное» тело нации. В популизме данное понятие специфично и в определенной мере парадоксально: речь идет о слое населения, который, по существу, исчезает, размывается в процессе социальной эволюции. Это масса мелких производителей традиционного или полутрадиционного типа, классово поляризирующаяся и потому постепенно перестающая быть тем «народом», на который ориентируется популизм.

Поэтому идеологическая активность популизма прямо связана с процессом дезинтеграции традиционных масс населения на стадии позднего, отсталого капитализма. Это обстоятельство точно подмечено Т. Б. Гончаровой применительно к концепциям «индейской самобытности» в латиноамериканских странах: «Чем очевиднее становится факт, что от традиционной общины осталась в большинстве случаев только форма, тем настойчивее адепты „самобытности“ идеализируют ее» [162].

Если же говорить о более точном в плане социальной структуры определении «народа», то здесь между различными фракциями популизма начинаются расхождения. Более или менее определенно понимание данной категории у P_n. Это — крестьянство, герценовский «мужик», «средний хозяин» Иван Ермолаевич в очерках Г. И. Успенского, общинная деревня М. К. Ганди. У P_r очертания «народа» более зыбки — все «маленькие люди», включая мелких собственников, мелких торговцев и пр. В P_l граница «народа» сдвигается в сторону беднейших и полупролетарских слоев, к ним могут присоединяться рабочие. Здесь также есть своя неопределенность, связанная с радикалистским и активистским отношением левого популизма к массам: он не боится «во имя народных интересов подвергать народный дух критике» (если вспомнить выражение П. В. Лаврова), различать в самом народе его «подлинных» представителей и тех, кто «испорчен», затронут корыстью, чувством собственничества и пр.

В целом же крестьянство является основным ценностным и структурообразующим элементом «народа» для всех разновидностей популизма. Различия в их интерпретациях данного понятия располагаются по антиномическому вектору «крестьянство — некрестьянство», т. е. расходятся по тем направлениям, по которым распадается само крестьянство отсталого общества,— в сторону его мелкобуржуазных и фермерских слоев (P_r) или полупролетарских элементов и рабочих (P_l).

За вычетом из общества «народа» остаются его «друзья» и «враги». Первые чаще всего ассоциируются с интеллигенцией в популистском значении этого термина — передовыми личностями, наделенными надклассовыми функциями, призванными отстаивать интересы всего народа, бескорыстными, нравственно чуткими и т. д. Эта самохарактеристика наиболее адекватна для P_n. Трактовка интеллигенции как авангарда народа в известной мере свойственна остальным идеологическим разновидностям популизма, и в то же время она отличается меньшей определенностью, поскольку выходит за границы интеллигенции. P_r делает акцент не столько на социально-классовой (или «междуклассовой») принадлежности авангардного слоя, сколько на идейно-нравственных или политических качествах его представителей, которые могут в принципе относиться к различным социальным группам и классам, даже к буржуазии [163]. Сходная неопределенность характерна и для P_l, но с бóльшим акцентом на радикализм и революционные качества лидеров («сознательные элементы», «революционеры», «те, что правильно понимают интересы народа» и т. п.). Заметим здесь попутно, что относительная неопределенность, свойственная в ряде случаев P_r и P_l по сравнению с P_n, связана с тем обстоятельством, что первые гораздо чаще оказываются вовлеченными в политическую деятельность, требующую большей гибкости понятий и известного идеологического прагматизма, тогда как P_n более свойственно выступать на уровне общественной мысли, в качестве максималистской идеологической доктрины.

Соответственно с «народом» и «друзьями народа» определяются его «враги». В них прежде всего включаются крупная

буржуазия (в первую очередь иностранная), докапиталистическая эксплуататорская верхушка, крупная бюрократия — в этом в принципе сходятся все течения внутри популизма. Различия состоят, во-первых, в большем (у P_l) или меньшем (у P_r и P_n) ригоризме по отношению к «врагам народа», а во-вторых, в определении их соотношения с «народом». Если у P_r и P_n они, как правило, резко отделены друг от друга и границы «врагов народа» более узки, то у P_l отделение одного от другого более относительно, границы «врагов народа» наиболее широки (в них могут попадать часть мелкой буржуазии, средние городские слои и т. д. и даже сам «народ»).

Наконец, «благо народа» как ценностная категория популистской идеологии. В принципе оно заключается в удовлетворении материальных и духовных потребностей «трудового человека», но при этом по-разному расставляются акценты и соответственно различаются интерпретации внутри идеологического типа. P_l склонен более остро реагировать на проблемы материального положения масс. Оно должно быть улучшено прежде всего путем «справедливого», «равного» распределения материальных благ, и на этой основе будет достигнут идейный и культурный прогресс народа. P_n, напротив, делает упор на социально-культурных факторах развития. Его позицию можно выразить примерно так: в первую очередь необходимо спасти, укрепить и развить социальные институты и духовно-культурные основы народной жизни, принципы коллективности, взаимопомощи и моральной солидарности. Что касается материального уровня, то это не главное, и вполне приемлем (особенно на первых порах) скромный материальный достаток. Со временем же материальное положение населения будет улучшено благодаря культивированию солидаристских и гуманистических отношений в обществе. P_r занимает в данном случае «среднюю» позицию — он выступает за обеспечение как материальных, так и духовных потребностей «народа», но эти задачи у него имеют тенденцию оказываться самостоятельными, отделенными друг от друга и решающимися на разных уровнях — технико-экономическом и культурно-пропагандистском.

Из других философско-мировоззренческих векторов популистского сознания отметим прежде всего две связанные между собой антитезы гносеологического порядка: «субъективизм — объективизм» и «идеализм — материализм». Первая из них чрезвычайно характерна для популистского мышления. В целом популизм ориентируется на субъективистский подход к действительности, поскольку она развивается в «нежелательном» для него направлении. Различия между отдельными внутриидеологическими фракциями состоят в степени субъективизма, в том, насколько планы преобразования действительности опираются на реальные элементы и объективные закономерности ее. У P_n субъективистские тенденции выражены наиболее последовательно (связывание надежд на изменение окружающего мира прежде всего с морально-духовными факторами), в то время как у P_r они представлены в наименьшей степени. P_l нередко сочетает субъективизм, радикально-революционное отрицание существующего со стремлением фундировать свои построения ссылками на реальные или предполагаемые закономерности самой действительности, противопоставляя при этом позитивные объективные тенденции негативным.

Точно так же ведущим элементом в философских взглядах популизма может считаться идеализм (особенно в обществоведении), принцип определяющего значения сознательных, культурно-духовных факторов в жизни человека и общества. Наиболее репрезентативен в этом плане P_n. Вместе с тем в популизме допустимы и материалистические построения (чаще всего у P_l), которые исходят из иного побудительного мотива — акцентирования внимания на материальных потребностях и нуждах громадного большинства населения отсталого общества. Для P_r возможны промежуточные концепции — например, ряд народнических мыслителей в России придерживался позитивистских воззрений.

Популистские построения колеблются между рационализмом и иррационализмом. Многие концепции популизма по форме вполне рационалистичны, оперируют понятиями, заимствованными из рационалистической общественной мысли и интеллектуальной культуры развитых стран. Но вместе с тем данным концепциям, как правило, свойствен глубинный иррационалистический настрой, связанный с апелляциями к «почве», к «истокам», к интуитивистски-чувственному мировосприятию, характерному для традиционных обществ. Элементы иррационализма и «аграрного мистицизма» встречались уже у российских народников (И. И. Каблиц и др.). Еще более характерны они для современных популистских течений в развивающихся странах. Антитезу «рационализм — иррационализм» сложно «распределить» по отдельным фракциям, элементы того и другого чаще всего сосуществуют, переплетаются между собой во взглядах конкретных представителей популистской идейной традиции. Представляется все же, что иррационалистические тенденции более явственны в P_n как наиболее последовательной идеологической разновидности популизма. Наоборот, рационалистические элементы обычно более развиты в P_r и P_l.

В области этики для популизма характерна амплитуда между этическим максимализмом (P_n) и этическим релятивизмом (P_r и P_l). P_n наиболее последовательно отстаивает приоритет нравственных соображений перед всеми остальными — научными, политическими, ситуационными и др. Признавая в целом важную роль нравственности (особенно P_r), другие идеологические разновидности популизма в большей степени склонны соотносить ее с реальными условиями, соображениями

революционной целесообразности, политической конъюнктуры и т. д.

Перейдем к социологическим воззрениям популизма. Они предполагают прежде всего общую концепцию исторического развития. Здесь популизм колеблется между циклической (P_n) и линейно-прогрессистской (P_r и P_l) схемой. В первом случае подчеркивается прерывность исторического прогресса: после «золотого века», т. е. гармонического развития на основе традиционного коллективизма, наступает эпоха раздробления общества на антагонистические группы, эксплуатации человека человеком, разрастания паразитического государства, подавления городом деревни и т. п. Эта стадия должна быть преодолена путем восстановления первоначальной социальной целостности и отказа от буржуазно-индивидуалистической ориентации человека и общества. Во втором случае общая линия исторического прогресса признается, но с оговорками: констатируется искривление ее под воздействием ряда осложняющих факторов (индивидуализма, капитализма, колониализма, засилья иностранцев и пр.). Различие между обеими указанными позициями относительно, поскольку циклическое «возвращение» к первоначальной социальной гармонии предполагает использование научно-технических достижений «индивидуалистической» эпохи, а линейная схема развития включает в себя моменты прерывности, поворота от буржуазной стадии к некапиталистической перспективе, причем прогресс в основном связывается с будущим. Данный поворот мыслится особенно резким и решительным у P_l, тогда как в интерпретации P_r он представляется более плавным и сбалансированным.

В связи с концепцией исторического развития важное значение для популизма приобретает проблема движущих сил исторического процесса. Здесь амбивалентность популистского мышления проявляется чрезвычайно ярко. Кто выступает в качестве субъекта исторического движения — личность или народ? В принципе все популистские фракции стоят за определяющую и направляющую историческую роль народа. Вместе с тем P_n и особенно P_r подчеркивают исключительно высокую, порой решающую историческую активность личности как фермента социального изменения. Именно с личности, точнее с группы личностей («друзей народа», «передовых элементов» и т. д.), начинается осознание кризисной социальной ситуации, критика общественной несправедливости и пробуждение народных масс. P_l, напротив, склонен выдвигать на первый план фундаментальную роль народа, определяющего действия и мысли любой личности. Однако в том случае, когда позиция личности совпадает с устремлениями и чаяниями народа, ее деятельность приобретает колоссальную силу. Более того, в соответствии с допущением P_l противоречивых тенденций внутри самого народа именно личность (разумеется, правильно понимающая «подлинные интересы» народа) может помочь осознать ему свою собственную прогрессивную перспективу.

В объяснении социальной структуры общества основной антиномией популистской идеологии является проблема «народ — классы». В целом популизм отличает тенденция отрицания (как нежелание видеть, так и стремление предотвратить) классовой поляризации общества и классовой борьбы, что связано с объективными процессами замедленного классообразования, определенной аморфностью социальной структуры и массовой пауперизацией в отсталых странах. По мнению П. Уорсли, для популизма характерно такое идеологическое видение, в котором классовая борьба внутри общества элиминируется и смещается вовне [164]. Подобная позиция более свойственна P_r и особенно P_n, для которых само понятие «народ» выступает как источник и символ социальной интеграции в противовес антагонистически расчлененному классовому обществу. Придерживаясь в той или иной степени этой направленности, P_l вместе с тем в ряде случаев способен признавать классовую борьбу. Данная точка зрения отчасти коренится в радикалистских устремлениях P_l, отчасти в определенном социологическом реализме, констатации действительно возникающих, существующих или усугубляющихся классовых противоречий как между растущими буржуазными элементами и массами, так и в процессе социальной дифференциации самого народа.

Еще одна основополагающая оппозиция социологических воззрений популизма — «индивидуализм — коллективизм». По своему значению в общей системе популистской идеологии она может быть отнесена даже к «первичным» ценностным установкам. Примат общества над отдельным его представителем, народа над индивидом, коллектива над личностью является одним из отправных пунктов популистского сознания. На этом строится апология архаического коллективизма, на этом основано и отрицание «атомизации» человека в буржуазном обществе. Так, герой одного из рассказов африканского писателя Уильяма Контона, молодой негр, ополчается против «преувеличенного европейского индивидуализма, его лелеяния себя как единственного человеческого существа — на выборах, в классной комнате, перед Богом» [165]. Это настроение весьма характерно для популистски ориентированного мыслителя.

Но популистский коллективизм, как правило, дополняется темой личности. Данное обстоятельство является отражением распада традиционных связей внутри отсталого общества, а также в значительной мере внутренней интенцией самого агента популистской идеологии, выделяющегося из традиционных связей интеллигента, воспитанного в духе гуманистической и социалистической мысли развитых стран. Процесс формирования популистского мировоззрения психологически во многом связан с тем, что интеллигент развивающегося общества осознает себя

именно как личность, испытывающую гнетущее давление со стороны традиционной и буржуазной элит. Отсюда поиски такой системы коллективизма, которая давала бы возможность развиваться личности; отсюда же наряду с восхвалением традиционной общинной солидарности и критика ее, поскольку община «поглощает личность» (если вспомнить выражение Герцена). Вместе с тем личность в популистских концепциях, как правило, лишена автономного, онтологического статуса и имеет значение прежде всего как представитель той или иной групповой общности (локальной, этнической, национальной).

Наиболее явно тема индивидуализма выражена в P_r, тогда как особенностью P_n является стремление к гармоничному синтезу личностного и коллективистского начал. Что касается P_l, то он делает преимущественное ударение на коллективизме, подчеркивает необходимость идентификации личности с обществом, народом, государством и т. д. В обоих крайних вариантах противоположная тема (коллективизма в P_r и личности в P_l) в той или иной степени присутствует, что оставляет P_r и P_l в границах одной идеологии.

С социологическим разделом популистской идеологии соподчинен ее уровень, относящийся к сфере политической мысли. Однако взаимоотношения между ними не простые, здесь имеет место весьма сложная диалектика целей и средств. Одно дело в принципе провозглашать народ субъектом и целью исторического развития, а другое — столкнуться с непосредственными задачами политической организации и мобилизации масс, что может быть затруднено рядом обстоятельств (сложившимися социально-психологическими устоями и институтами, неприятием массами непривычных социальных новаций, их политической пассивностью, малограмотностью, отсутствием прочных демократических традиций и пр.). Здесь возможны различные решения, зависящие от ценностных установок политического деятеля, его нравственного уровня и темперамента.

Это проявляется, в частности, в такой проблеме популистского политического мышления, как антитеза «лидеры — массы». Так, P_n, в принципе признавая руководящую, направляющую миссию «друзей народа», понимает ее в основном как культурнически-пропагандистскую и поэтому при выработке политической стратегии склонен занимать сравнительно умеренную позицию: необходимо прежде всего повышать сознательность масс, постепенно перестраивать социальные институты, при этом не навязывая массам любой ценой своих проектов, ориентироваться на то, что хочет сам народ (или к чему он готов), учиться у народа и т. п. P_r, в целом разделяя такой подход, вместе с тем тяготеет к политическому авангардизму, особенно в плане социальной и политической модернизации общества и внедрений технико-организационных новшеств.

Наиболее явно авангардистские тенденции выражены у P_l,

что проявляется у него в акценте на усиленную политическую мобилизацию масс и ускорение процесса некапиталистического развития общества прежде всего на политическом уровне. Выше уже отмечалось, что P_l имманентно критическое отношение к «народу» (не исключающее тяготения к нему). В политическом плане это может приводить к «подталкиванию» масс на прогрессивные социальные преобразования и созданию сильного и организованного сплоченного авангарда, способного, выражаясь словами одного из египетских идеологов, М. Абдо, «навязать свои благотворные взгляды обществу, которое не понимает своего собственного блага»[166]. Такая установка почти дословно повторяет аналогичные высказывания Ткачева. Правда, подобные взгляды являются крайними даже для P_l. В целом же политическая стратегия P_l так или иначе связана с концептуальными аргументами, общими для популистской идеологии (соображениями о необходимости соотносить свои программы с интересами народа, не отрываться от него и т. д.).

Соответственно диалектика политических средств популизма отражается в антиномии насилия и ненасилия. Из предыдущего ясно, что P_n выступает за ненасильственные методы политического действия (наиболее показателен в этом плане гандизм). P_l допускает и принципиально отстаивает насилие как над прямыми эксплуататорами народа, так и (в своих наиболее последовательных, ригористических концепциях) над теми или иными группами внутри «народа». P_r занимает между этими двумя идейными полюсами менее определенную, прагматическую позицию.

Особенно имманентна популистской политической мысли антиномия «анархизм — этатизм». Анархическая тенденция в популизме имеет глубокие социальные корни, уходящие в социальную психологию крестьянина, мелкого производителя и его исконное недоверие к государству. Не случайно один из основателей анархизма, Бакунин, принадлежал к популистской традиции. Анархистский популизм основывается на центробежных тенденциях замкнутых и разобщенных крестьянских общин, сепаратистских проявлениях трибализма, настроениях пауперизирующихся городских мигрантов, вчерашних крестьян и т. д. Отсюда требования «разукрупнения» государственной власти, ее децентрализации, которые характерны не только для P_n (наиболее расположенного к идеям анархистского толка), но для P_r и P_l.

Вместе с тем популистская идеология являет собой лишний пример того, что крайности сходятся: в ее рамках анархические тенденции вполне сочетаются с этатизмом. В свое время даже бунтовщические проекты Бакунина содержали в себе скрытые моменты политического авторитаризма — анархические действия масс должны были «невидимо» направляться властью организованного меньшинства. На стадии политической деятельности

(и тем более отправления власти) популизм в значительной мере может тяготеть к этатистским идейным построениям (P_r и особенно P_l).

С антитезой анархизма и этатизма прямо связана еще одна контроверза политических воззрений популизма: «демократия — диктатура». Все популисты по самому существу своих взглядов исходят из принципа демократии, активного участия народных масс в политической жизни. Но при этом демократия понимается не столько в формально-правовом смысле, какой она приобретает в буржуазных конституциях, сколько в плане «реальной», «непосредственной» демократии массового участия, основывающейся на принципиальном единстве всего «народа» и потому не исключающей единой, неразделенной власти, «диктатуры народа». Различия в решении данной антиномии между теми или иными фракциями популизма располагаются по степени демократии, допускаемого политического участия масс — и соответственно по степени диктатуры.

Общая тенденция такова, что в большей мере на принципе демократии настаивает P_n, в меньшей степени — P_l, хотя и среди последнего могут быть решительные сторонники народоправства (например, Фанон). P занимает своеобразную промежуточную позицию: он выступает за демократию, но часто интерпретирует ее в формально-правовом аспекте[167], и вместе с тем может содержать в себе поползновения к политическому авторитаризму и дирижизму.

Экономическое учение популизма является конкретным приложением его теоретико-мировоззренческих принципов и антиномических проблем (традиционализм — модернизм, утопизм — реализм, демократизм — социализм и т. д.). В своей экономической стратегии популизм претендует на решение двоякой задачи: осуществить модернизацию и технический прогресс в отсталом обществе и вместе с тем провести эти преобразования в наименее болезненных для широких масс формах, не усугубляя, а, наоборот, всемерно смягчая прогрессирующую маргинализацию населения. Равным образом популизм стремится в конечном счете к организации производства на коллективных, социалистических началах, но переход к этому мыслит как «органический», что означает постепенное преодоление частнособственнических способов ведения хозяйства на основе сохранения, культивирования и усовершенствования традиционного общинного коллективизма.

Такая трактовка некапиталистического пути развития, в целом общая всем фракциям популизма, порождает специфические антиномические проблемы для популистской экономической мысли. По полюсам этих антиномий-проблем (или между ними) располагаются P_r, P_n и P_l, которые могут расходиться в определении темпов и форм некапиталистического развития, склонности к более «буржуазным» или более «социалистическим» его вариантам, в оценке роли традиционных институтов и т. д.

Одной из таких проблем является антитеза экономического и социального прогресса. Экономический прогресс в условиях развивающегося общества предполагает ставку на наиболее «продвинутые» секторы производства и слои населения, использование товарно-денежного механизма и коммерческих принципов экономического стимулирования, сохранения связей с международным капиталистическим рынком, обеспечивающих валютные поступления, и пр. Но это сохраняет и усиливает диспропорции в народном хозяйстве, а также процессы социально-экономической дифференциации внутри отсталой страны. Социальный прогресс требует подключения к процессам развития широких слоев населения, ощутимого роста жизненного уровня масс, отказа от чисто коммерческих принципов планирования и организации хозяйства, относительно эгалитарного распределения и т. п. Однако это может сказаться на темпах экономического роста.

Теоретически все разновидности популизма исходят из приоритета социального прогресса над экономическим. Наиболее последовательны в этом плане P_l и P_n. P_r, наоборот, в большей степени имеет тенденцию к использованию экономических рычагов развития.

Антиномия экономического и социального прогресса является во многом определяющей для экономического учения популизма. С ней связаны другие проблемы популистской стратегии развития — например, проблема индустриализации. В одном из недавних исследований, посвященном социалистическим течениям в современных развивающихся странах, было подмечено, что многие данные течения выражают «дуалистическую тенденцию переходных обществ и их лидеров, которые одновременно желают и боятся индустриализации»[168]. Эти колебания особенно характерны для популистских деятелей. Они понимают, что индустриализация является одним из непременных условий достижения экономической независимости, и в то же время опасаются ее последствий с точки зрения возможных дезинтеграционных процессов в обществе, а также размывания крестьянства — основы «народа». Расхождения в решении данной проблемы выглядят примерно следующим образом. P_n выступает за минимальную индустриализацию; модернизационные процессы должны касаться в первую очередь сельских структур. P_l, напротив, ориентирован в наибольшей мере на индустриализацию, связывая ее с внедрением индустриальных методов и в сельскохозяйственное производство, созданием крупных трудовых объединений, государственных ферм и т. п. P_r в данном случае занимает промежуточную позицию — он может весьма сильно тяготеть к индустриализации, что сближает его с P_l, и вместе с тем делать упор на модернизацию сельского хо-

зяйства, подобно P_n. Аналогично соотношение позиций при решении проблемы взаимосвязи индустриального и аграрного секторов, что логически связано с вопросом индустриализации.

В аграрной программе популизм в принципе тяготеет к национализации земли. Как показал в свое время В. И. Ленин, национализация земли, выдвигавшаяся народниками в России, являлась наиболее последовательным способом ликвидации докапиталистических пережитков в землевладении. Но национализация объективно содержит в себе двойственную тенденцию — она может либо стать базой, обеспечивающей быстрое, «массовое» развитие буржуазных отношений, либо (при определенных условиях, при определенном политическом руководстве) содействовать ограничению капиталистических отношений в деревне. Отсюда различные оттенки в аграрных проектах популистских деятелей: буржуазно-демократическое толкование национализации, доходящее порой до фактической приватизации земли (P_r), или дополнение национализации различного рода «прибавками» — замораживание мобилизации земли, запрещение наемного труда, жесткий уравнительный принцип землераспределения, поощрение тех или иных форм коллективного землевладения и т. п. (P_l). P_n в целом ближе ко второй разновидности, хотя допускает и иные решения земельной проблемы (например, передачу земли в собственность общинам).

В качестве основной экономической единицы популизм выдвигает кооператив — форму, которая, по мнению его теоретиков и экономистов, в наибольшей степени отвечает требованиям современного производства, с одной стороны, и служит естественным продолжением добуржуазных коллективистских традиций — с другой. Но при этом P_l тяготеет к производственному типу кооператива, тогда как P_r связывает кооперативную форму с использованием рыночных принципов хозяйства (кооперативы снабженческие, сбытовые и др.), равно как не исключает сосуществование с ними индивидуальных производителей. Точка зрения P_n здесь менее определенна — «в идеале» он согласен с P_l, но в конкретно-политической практике допускает и позицию P_r.

Далее, противопоставление коллективной и частной собственности. В принципе популизм стоит за первую, и различия состоят лишь в степени допущения второй. Наименее категоричной здесь выглядит позиция P_r, к которой по ряду причин близок P_n (например, исходя из линии ненасилия). P_l принципиально наиболее нетерпим к частнособственническим формам хозяйства, хотя это не означает (прежде всего по практическим соображениям) их полного отрицания.

Соответственно различаются внутритиповые популистские концепции, связанные с проблемой соотношения государственного и частного секторов. Полюса здесь те же, что и в предыдущей антиномии, но расхождения менее значительны, что связано с повышенной ролью государства в условиях экономического развития отставших стран. Так, хотя P_r по сравнению с P_l гораздо более терпим к существованию частного сектора, в использовании государства как фактора экономического развития он может быть весьма близок к нему. Позиция P_n опять-таки неопределенна, поскольку, не питая особой приязни к частному сектору, он вместе с тем склонен проявлять известное недоверие и к идее государственного дирижизма в хозяйстве.

Наконец, последний раздел популистской идеологии — сфера культуры.

В свое время немецкий социолог Ф. Теннис противопоставлял «культуру» как органическую целостность представлений, норм поведения, эстетических образов и т. д., возникающую в «общности» (Gemeinschaft), в традиционном крестьянском мире докапиталистических формаций, «цивилизации», которая является порождением «общества» (Gesellschaft), буржуазного индустриализма и урбанизма с его индивидуалистически-рационалистическим и механистическим мировидением [169]. Это положение во многом родственно популистскому типу мышления. Популист защищает народ не только потому, что сочувствует «маленькому человеку», «меньшóму брату», «бедняку», «труженику» в нравственном плане исходя из этических соображений справедливости. Для него «народ» выступает как носитель целостной социальной культуры — отношений солидарности, социальной гармонии и моральных традиций, скрепляющих общество. Распадение этих традиций под натиском «буржуазного Молоха» атомизирует общество, превращает его в разрозненное скопление индивидов.

Такое противопоставление «органической» и «механической» культуры вполне явственно вытекает, например, из социально-культурной концепции Михайловского о типах и степенях общественного развития, о которой в свое время шла речь. Прогресс цивилизации, рассуждал народнический мыслитель, вовсе не обязательно приводит к культурному обогащению личности (тем более народных масс), поскольку социальная «дифференциация» (разделение труда, расслоение на управляющих и управляемых, усложнение социальных функций и ролей индивида) является безусловным развитием лишь по степени, так сказать, в «количественном» плане. Ибо по своему «качеству», типу, по своим культурным характеристикам какое-нибудь докапиталистическое общество, которое с точки зрения технико-организационных критериев может показаться примитивным по сравнению с современным, стоит выше последнего, ибо оно основано на гармонической трудовой кооперации и моральной солидарности между людьми, представляет собой целостный культурный организм. Отсюда понятно и часто встречавшееся противопоставление «народа» и «толпы» в сочинениях Михайловского.

Сходные идеи присутствуют и в построениях современных популистских теоретиков. Например, в концепции негритюда или в идеологии «замбийского гуманизма» особенность негро-африканской «общности» усматривается в примате культурно-духовных факторов, тогда как в буржуазных обществах Запада на первый план выдвигаются материально-технические атрибуты цивилизации. Аналогичны предупреждения М. К. Ганди и его последователей против односторонности западного техницизма, призывы сохранить мировоззренческие и морально-этические основы индуистской культуры.

Данная проблематика тесно связана с общей оппозицией популистского мышления «традиционализм — модернизм», с идеей синтеза современной «рационалистической» цивилизации (включая ее научно-технические достижения) и «духовной» традиционной культуры. При этом P_n рассматривает традиционное наследие как ведущий элемент социокультурного синтеза. Он настаивает не просто на сохранении традиционного искусства, тех или иных культурных обычаев прошлого, обрядов, языковой самостоятельности и т. д., но и на поддержании социальной среды, которая питает эти культурные традиции,— в первую очередь крестьянство. «Модерн» допускается лишь как дополняющий элемент культуры в определенных и контролируемых пределах, т. е. прежде всего в рационализации общего уклада жизни, обеспечении более эффективных методов деятельности индивида и общественных институтов, подъема производства и пр.

P_r и P_l занимают в данном случае гибкую позицию, они в целом более ориентированы на ассимиляцию интеллектуальных достижений передовых стран. Те же сенегальские деятели, стремясь к культурной полнокровности негро-африканского традиционного общества, не только не отрицают значения современной «технической» цивилизации, но и выражают готовность в максимальной степени усвоить ее достижения. Здесь отличие P_l от P_r может состоять в том, что если второй, как правило, весьма активно и открыто заявляет о своем стремлении утилизировать позитивные достижения западной рационалистической культуры, то первый, критикуя «антигуманистическую» буржуазную цивилизацию, ограничивает заимствования из нее областью науки и техники. P_l способен проводить эту линию весьма последовательно, особенно в плане рационализации сферы управления. Вместе с тем P_r и P_l также могут весьма активно выступать за сохранение и расцвет народного творчества, фольклора, эстетических традиций как символов национальной культуры.

Из специфических культурологических антиномий популистской мысли надо указать на проблему элитарной и народной культуры. Грани тех или иных решений здесь весьма любопытны. Популистский мыслитель не может не отдавать себе отчет

в том, что «высокая» культура создается в основном элитой, интеллигенцией. И некоторые популистские теоретики чрезвычайно заостренно фиксируют это обстоятельство. Так, согласно знаменитым «Историческим письмам» П. Л. Лаврова, культурный прогресс осуществляется исключительно образованными слоями, тогда как трудящимся массам отводится чисто подсобная роль — материальное обеспечение досуга творцам культуры. Но популистский теоретик чувствует потребность преодолеть этот культурный элитизм. У Лаврова это достигается объявлением элитарной культуры «виновной», несправедливой, в результате чего провозглашается призыв к интеллигенции вернуть свой «долг народу»: сделать его субъектом культурно-исторического развития. У других популистских мыслителей критика элитарной культуры перерастает в противопоставление ей культуры «народной», в возвышении и облагораживании последней. В этом случае рационалистически-интеллигентская интерпретация культуры («культура обществ есть среда, данная историею для работы мысли») [170] видоизменяется или дополняется пониманием ее как совокупности духовного опыта общества, как «мудрости», к выработке которой причастен (или основу для которой в первую очередь создает) народ с его солидаристскими морально-духовными традициями. «Знание,— подчеркивает Д. Ньерере,— черпается не только из книг и лекций... Мы располагаем мудростью и ценностями, накопленными нашей историей, мудростью тех, кто до сих пор является носителем традиционного знания, аккумулированного в нашем племенном прошлом... Хотя традиционная Африка была отсталой технологически, она не может считаться отсталой с точки зрения достижения гармонических отношений между человеком и обществом. Мы будем поистине глупцами, если позволим в результате процесса экономического развития разрушить человеческие и социальные ценности, созданные африканскими обществами в течение веков» [171].

Сходная трактовка была характерна и для концепции российского народника И. И. Каблица (Юзова) об «уме» и «чувстве» как факторах прогресса. Если «ум» был в данном случае парафразой рационалистической сферы культуры и деятельности интеллигенции, то «чувство» ассоциировалось с ценностно-духовными основами общества, формирующимися главным образом в народных массах, в крестьянстве. И эта народная культура объявлялась ведущим, определяющим фактором общественной жизни [172]. Порой данное культурологическое противопоставление интеллигенции и народа у популистских идеологов доходит до резкого принижения значения деятельности культурной элиты. Например, А. Секу Туре подчеркивает, что культура создается исключительно народом, а поэты, композиторы и художники являются отнюдь не творцами ее, а лишь интерпретаторами [173]. Своеобразный вариант решения этой темы имел ме-

сто у Г. И. Успенского: противопоставляя интеллигентскую и народную «среду» как два различных малосовместимых социально-культурных уровня, он вместе с тем выделял «народную интеллигенцию» (сельских священников, учителей и др.) как слой, много давший для формирования народной культуры и нравственности [174].

Антиномию элитарной и народной культуры довольно трудно «разбросать» по фракциям популистской идеологии. С уверенностью можно лишь сказать, что для P_n характерно стремление к относительно гармоничному синтезу обеих культур, признанию значения той и другой в осуществлении культурного прогресса в обществе. У P_r и особенно у P_l колебания могут быть весьма значительными — от подчеркивания культуртрегической миссии интеллигенции до критики (самокритики) интеллигентской культурной элиты, критики, могущей содержать в себе определенные тенденции антиинтеллектуализма.

Из других полюсов популистской культурологической мысли надо отметить антиномию «религиозность — атеизм». В свое время русское народничество было в основном атеистическим и обращалось к религиозным аргументам больше по соображениям тактического порядка, как к средству мобилизации масс. Вместе с тем, как было отмечено итальянским историком Ф. Вентури, советским ученым Е. Б. Рашковским и другими исследователями, за народническим секуляризмом скрывался особый религиозный настрой, проявлявшийся в определенных иррационалистических тенденциях мышления и благоговейно-возвышенном отношении к «младшему брату», народу [175]. Популизм, как показывают идейные процессы в современных развивающихся странах, может в той или иной степени интегрировать религиозные мотивы, поскольку религия в развивающемся мире (особенно в странах Востока) выступает важнейшей составной частью традиционной культуры. Однако популизм никогда не становится чисто религиозным течением и обязательно содержит в себе секуляристские элементы. В наибольшей мере атеистические тенденции выражены в P_l, тогда как P_r и особенно P_n гораздо чаще склонны (или терпимы) к апелляциям религиозного характера.

Оценивая в целом трактовку популизма и проблем культуры, интересно отметить, что в истории его идейной традиции не было (кроме, пожалуй, теории негритюда) крупных культурологических концепций. Не то чтобы проблематика культуры в работах популистских мыслителей отсутствует, но она скорее обозначается, нежели разрабатывается. И это по-видимому не случайно. Популизм по своему характеру «социоцентричен», ориентирован главным образом на социальные и политические проблемы, которым подчинены другие темы, в том числе и культура.

Так в целом выглядит логико-структурный разрез популистской идеологии. Подчеркнем еще раз: предлагаемая схема является во многом условной. Прежде всего потому, что это чисто логическая модель, предполагающая развитую структуру идеологии, т. е. полный набор основных элементов, внутренних проблем и стереотипов мышления (хотя и приведенный здесь набор тем и проблем популистской идеологии не претендует на законченность и является скорее примерным). Далеко не всякая конкретная идеология может стать «предельно» развитой идейной структурой. Так, о русском народничестве — весьма развитой и систематизированной идеологии популистского типа — А. Валицкий писал: «Едва ли возможно у отдельного мыслителя обнаружить все аспекты и конструктивные элементы такой структуры; в каждом индивидуальном случае пропорции (элементов.— *В. Х.*) были различны, и в некоторых случаях может быть установлено даже полное отсутствие важного элемента» [176]. Как правило — особенно применительно к ряду «небольших» идейных течений популистского типа в современных развивающихся странах — в идеологии популизма представлены лишь некоторые основные проблемы или разделы (либо политический, либо экономический и т. д.), а остальные затрагиваются вскользь либо подразумеваются.

Далее, условность данной модели связана с относительностью намеченных подразделений внутри идеологии: P_l может переходить в «центр», а P_n — на «правый» или «левый» фланги и т. п. Да и сами P_r, P_l, P_n (между которыми возможны и иные, промежуточные варианты) не существуют в «чистом» виде; их признаки, выделенные здесь, в действительности могут порой составлять самые неожиданные комбинации и сочетания и сосуществовать в рамках того или иного конкретного учения или течения. Наконец, логический принцип деления, как уже говорилось, не тождествен социально-политическому.

Тем не менее попытка построения логико-структурной модели популистской идеологии по нашему мнению эвристически полезна. Она дает известное представление об общем понятийно-проблемном каркасе идеологии и ее внутренних противоречиях, которые, не являясь субъективными, отражают так или иначе диалектику самой объективной реальности. Этот анализ в принципе предоставляет возможность при рассмотрении любой конкретной идеологии соотнести ее с «идеальной» логической конструкцией. Так, палеонтолог по отдельным костям древних животных воссоздает полный скелет данного вида, точно так же, наоборот, он определяет принадлежность к этому виду очередной палеонтологической находки.

Логическая модель популизма, которая фиксирует как присущий ему набор проблем, так и вариантность их решений, соответствующих различным внутриидеологическим разновидностям, тем самым определяет границы данной идеологии. Эти границы не только отделяют популизм от других идеологий, но

и являются точками соприкосновения, «перекрещивания» с ними. Ибо основные социальные проблемы общества (в данном случае — развивающихся обществ) едины для всех идеологий, возникающих в нем; различие заключается в решениях этих проблем, предлагаемых той или иной идеологией. Так, популизм колеблется между буржуазным реформизмом и революционным демократизмом непопулистского толка или марксизмом. Правое крыло популизма (P_r) в отдельных своих положениях может быть весьма близко буржуазному национализму и либеральному реформизму и даже сливаться с ними (выдвигая лозунг «единства» всех классов и социальных групп, отстаивая права мелкого собственника и частного предпринимателя, защищая принцип «строгого соблюдения демократии» и пр.).

P_l, напротив, в ряде своих выводов (идентификация народа лишь с «трудовыми», лишенными собственности слоями населения или даже с «рабочим классом»; критика традиций, переходящая в их практическое отрицание; замена «национального» социализма «научным» и пр.) может «переливаться» в непопулистский революционный демократизм и марксизм. Здесь хорошо виден механизм возможной идейной эволюции различного рода популистских теоретиков и общественных деятелей, когда их воззрения «созревают» до степени перехода на другие идеологические позиции. Примеры такой идейной трансформации представителей популистской идейной традиции как вправо, так и влево не столь уж редки.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ПОПУЛИЗМА

Основные этапы эволюции популистской идейной традиции. Популизм как определившаяся идейная традиция находится в хронологических рамках XIX—XX вв., но некоторые идеи, приобретшие важное значение в популистской системе взглядов, были сформулированы несколько раньше. В этом смысле, по-видимому, можно говорить о предпопулизме. Сюда относится Дж. Уинстэнли, деятель эпохи английской буржуазной революции, провозгласивший принцип установления общественной собственности на землю в общинной форме. Сходными были взгляды английского утопического социалиста конца XVIII в. Т. Спенса, впервые выдвинувшего идею национализации земли, причем передача ее мыслилась им не отдельным лицам, а общинам. По характеристике К. Маркса, Т. Спенс был «смертельным врагом частной собственности на землю»[177], его социализм отличался аграрной направленностью.

К предпопулизму вполне могут быть причислены Ж.-Ж. Руссо, автор принципа «народного суверенитета» и концепции критики прогресса, а также американский демократ XVIII в. Т. Пейн, защищавший программу «аграрной справедливости» и «трудовой основы» частной собственности. В теоретическом плане для последующего развития популистских взглядов имели значение концепции физиократов (Ф. Кенэ и др.), считавших сельское хозяйство первичным фактором общественного богатства и экономической жизни. В целом предпопулизм включал в себя зачатки «крестьянского социализма» и раннебуржуазного демократизма и объективно вливался в общую струю освободительного движения эпохи буржуазных революций.

Собственно же популизм, как об этом говорилось выше, начинается как реакция на диспропорции второго и последующих эшелонов буржуазного развития, в ситуации «развивающегося» общества. В принципе подобная социальная ситуация в той или иной степени характерна для всех стран, «опоздавших» с развитием капитализма по сравнению с Англией. Не случайно в первой половине XIX в. появляется такой критик капитализма, как швейцарский экономист Ж. Сисмонди, которого В. И. Ленин в качестве теоретика «экономического романтизма» относил к предшественникам российских народников[178]. В Германии в период, предшествующий революции 1848 г., сформировалось течение «истинных социалистов», во взглядах которых в зародыше содержались идеи некапиталистического развития, «сбалансированности» традиционного с современным[179].

Заметные народнические («хлопоманские») мотивы были свойственны идеям польских утопических социалистов в период 1830-х — 1870-х годов. Среди прогрессивных польских мыслителей имела хождение идея дополнения демократических принципов, заимствованных на Западе, национальными традициями «гминовладства» в результате восстановления института «гмин» (т. е. общинного самоуправления[180]).

Подобные взгляды спорадически возникали в европейских странах (и США) вплоть до конца XIX в. Можно назвать известного бельгийского экономиста Э. де Лавеле, английского естествоиспытателя и публициста А. Уоллеса, воззрения которых основывались на вере в то, что наделение каждого члена общества землей и организация свободных самоуправляющихся общин приведет — в условиях сохранения капиталистического производства, товарного обращения и пр.— к ликвидации эксплуатации[181]. Любопытным примером популистской ориентации могут служить воззрения итальянского экономиста А. Лориа, который, по словам Ф. Энгельса, «видел спасение мира в мелком крестьянском землевладении»[182] и предлагал вернуться к первоначальным формам человеческого общежития, общинам и изолированным ассоциациям. Популистские тенденции содержались также в теориях так называемого «кооперативного социализма»[183].

Но эти концепции возникали в условиях развитых буржуазных отношений и потому либо оставались гласом вопиющего в

пустыне, либо приобретали объективную буржуазную направленность, означали лишь частичное реформирование капитализма. Хорошим подтверждением этому служат взгляды известного американского экономиста и публициста Г. Джорджа. Программа национализации земли и «трудового» ее распределения, предложенная Г. Джорджем, в ряде моментов близка народническим идеям. Не случайно многие российские мыслители (особенно Л. Н. Толстой) горячо приветствовали его работы. Однако, выдвигая свои проекты, американский экономист оставался на почве буржуазных отношений, он нисколько не отрицал такие их атрибуты, как частная собственность, наемный труд и товар. И потому вся его система «по существу лишь способствует развитию капиталистического производства. Мелкобуржуазные „привески" ее остаются утопическими, нереальными пожеланиями» [184].

Работы Г. Джорджа не случайно совпали по времени с движением популизма в США конца XIX в. Подобного рода движения (и соответствующие им концепции) еще могли по инерции апеллировать к общинным, давно изжитым традициям, но фактически находились в рамках буржуазных отношений. Их «антикапиталистические» призывы были лишь выражением протеста парцеллного (или фермерского) крестьянства против крупного капитала, возникавших капиталистических монополий, крупных банков и пр.

В целом популистские тенденции XIX в. в развитых странах были лишь отдельными зачатками, теориями, которые не сформировались в цельную идеологию популистского типа. Для этого в развитых странах Европы и Америки уже не было социальной почвы, прежде всего общинного крестьянства с его антифеодальными и одновременно уравнительными устремлениями. Поэтому первой крупной (и потому ставшей в известном смысле классической) идеологией подобного рода стало народничество в России.

Народничество не могло не оказать заметного идейного влияния на общественную мысль и общественное движение различных областей и окраин России. Наиболее вовлеченными в деятельность народнических организаций были Украина (В. К. Дебогорий-Мокриевич, М. В. Стефанович, А. А. Дробыш-Дробышевский, В. А. Малинко и др.) и Грузия (И. С. Джабадари, М. Н. Чикоидзе, И. Г. Кикодзе, А. Е. Гамкрелидзе и др.), но в этом ряду мы находим и представителей других областей — Белоруссии (А. Д. Трусов, Н. К. Руссель-Судзиловский и др.), Бессарабии (З. К. Ралли-Арборе, Н. Б. Зубку-Кодряну, Л. А. Дическуло и др.), Армении (С. М. Кардашев), Финляндии (К. А. Иванайнен) и т. д. Даже в далекой Бурятии в начале XX в. возникло течение, сочетавшее тенденции, родственные народничеству, и идеи буддийского модернизма, «обновленчества». Его представители (А. Доржиев и др.) называли себя «демократически-социалистическими бурятскими традиционалистами» и проповедовали перспективу социализма, опиравшегося на старинные обычаи кочевников и охотников [185]. Весьма заметно было влияние народнических идей в некоторых соседних с Россией странах — Болгарии, Румынии и др.

Распространение народнических концепций было результатом не просто идейных заимствований, но прежде всего сходства социальных условий. С XX в., с включением в мировой исторический процесс стран Азии, Африки и Латинской Америки, начинается новый и весьма интенсивный этап развития популистской идейной традиции. Здесь решающую роль играет фактор общности стадиально-исторической ситуации; популистские течения в развивающихся странах (по крайней мере в первой половине XX в.) возникают в основном спонтанно, хотя иногда имеет место влияние российских народнических идей (в некоторых странах Азии). Данный этап популистских течений в афро-азиатских и латиноамериканских странах будет специально рассмотрен в главе III.

О двух популизмах. Таковы, коротко, основные этапы развертывания популистской идейной традиции, возникающей в обществах «позднего» буржуазного развития. Но в новейшей истории существовал и существует до сих пор другой ряд явлений, причисляемых — и порой причисляющих себя — к популизму как феномену политической культуры. Мы уже отмечали, что эти два популизма все время смешиваются в западной литературе. Хотя тема популизма как своеобразной разновидности политической культуры выходит за рамки настоящего исследования, нам все же необходимо в общих чертах определить его соотношение с «идейным» популизмом, выявить их различия, а также определенную связь (которая фиксируется и этимологически).

Если базовой основой для характеристики популизма как идейной традиции нам служило российское народничество, то в качестве исходного материала для оценки популизма как политической культуры может служить (и исторически таковым является) американский популизм. Последний возник в 70—90-х годах прошлого века как фермерское движение «гринбекеров» и «грейнджеров», поддержанное отдельными слоями рабочих. Его лидеры (Д. Вивер, У. Брайан) выдвигали требования денежной реформы, сокращения налогов, контроля над железнодорожными компаниями, банками и монополиями. В 1894 г. была образована популистская партия, получившая на выборах более полутора миллионов голосов. Однако затем на президентских выборах ее кандидат потерпел поражение, в результате чего популистское движение частично распалось, а частично было поглощено другими политическими силами, осуществившими многие реформы, отстаивавшиеся популистами [186].

По своим отдельным чертам американский популизм напо-

минает российское народничество (его легально-либеральное крыло 80—90-х годов): критика крупнокапиталистического города, требования частичной национализации в сфере инфраструктуры, идеализация «доброго старого времени» и сельского образа жизни, утопизм, присущий популистским проектам денежной реформы или апелляциям к государству с просьбой «оградить» фермеров от притязаний монополий и крупных земельных спекулянтов. Но это в целом весьма слабое сходство, по сравнению с которым гораздо существеннее их различия. При всем своем словесном радикализме американский популизм XIX в. не шел дальше частичных реформ, ему были чужды всякие идеи о «социализме», «коллективизме», «некапиталистическом пути» и т. д. Он практически не имел никакой идеологии, концентрируя свои усилия главным образом в сфере политического действия.

Политические традиции популизма в США оказались, однако, весьма живучи. Как считают некоторые исследователи, они характерны и для ряда течений американской политической истории XX в.— макрекерства, прогрессизма, «нового курса» Ф. Рузвельта, наконец, «нового популизма» (Р. Нэйдер, Дж. Гринфилд и др.). Отмечают даже популистские тенденции в деятельности президента Картера [187]. Но современный популизм в США сохранил основные черты старого. Его идеологическое сознание, как отмечается в литературе, не подымается над обыденным, дотеоретическим уровнем и сводится к неопределенным прокламациям «народовластия», «неотъемлемых прав личности» и пр. Подобный популизм есть скорее «определенный внешний способ, или стиль публичной политической деятельности» [188]. Американский популизм, безусловно, по-прежнему буржуазен по своему содержанию. Основные импульсы популистского политического действия сводятся к антимонополизму и поискам «третьей партии» [189].

Буржуазная ориентация «политического» популизма проявляется и в области аграрных преобразований. Это было заметно еще в американском популизме прошлого века, отражавшего интересы уже достаточно развитого фермерства. Показательны в этом плане течения «пейзанизма», получившие распространение в некоторых восточноевропейских государствах в 20—30-х годах XX в. (Чехословакия, Румыния, Болгария). Один из теоретиков «пейзанизма», румынский деятель К. Стере, призывал к укреплению «настоящей, здоровой, крепкой крестьянской демократии», т. е. к предоставлению земли крестьянским хозяйствам в единоличную собственность. Здесь не было никаких лозунгов относительно использования коллективистских, общинных начал, напротив, в своих кооперативных проектах пейзанисты исходили из основ буржуазной кооперации «датского» типа. Эти тенденции весьма четко проявились в деятельности организованного в 20-е годы пейзанистами аграрного («зеленого»)

Интернационала, который в действительности просуществовал недолго [190].

Буржуазный аграризм характерен и для некоторых других разновидностей «политического» популизма — Новой демократической партии, находящейся у власти в канадском штате Саскачеван [191], и «веннамоизма» — программы и деятельности современной Финской крестьянской партии. При этом нередко для популистской политической культуры аграрная сфера отнюдь не является основным полем деятельности. Например, для аргентинского перонизма аграрная программа была третьестепенным мероприятием (к тому же так и не осуществленным). Перонизм (так же как пужадизм во Франции и некоторые другие современные течения популистской политической культуры) был главным образом связан с городским населением как своей социальной базой.

Это и другие отличия «политического» популизма от «идейного» не случайны. Они связаны с различными стадиально-историческими условиями формирования данных явлений. Как мы выяснили, популизм в качестве идеологической традиции есть порождение переходного общества. Он в той или иной степени располагает определенной исторической альтернативой развития, на поиски которой и направляется его активная идеологическая рефлексия. «Политический» популизм появляется на иной исторической стадии, он зарождается и функционирует на базе уже укрепившихся буржуазных отношений (даже в условиях высокоразвитого буржуазного общества). Отсюда «нормальный» буржуазно-демократический подход к решению аграрных и других социальных проблем, отсутствие ярко выраженных элементов социалистических воззрений. Суть в том, что на стадии достаточно высокого (тем более высокого) буржуазного развития практически не остается того «народа», к которому апеллирует «крестьянский» популист, и потому за обращением к народу, употребляющимся скорее по идеологической инерции, популизм как политическая культура скрывает нечто другое, не связанное с традиционными отношениями и традиционной докапиталистической культурой.

Другое дело, что в политическом плане, с точки зрения перераспределения власти или влияния на нее, данного рода популизм может вырабатывать специфические методы политического действия, а также характерные программные лозунги. Этот комплекс частично нашел отражение в определении Э. Шилза (приоритет «воли народа» над любым другим политическим стандартом и стремление популистских лидеров к прямым контактам с массами, без посредничества каких-либо политических институтов), хотя подобная дефиниция вряд ли может считаться исчерпывающей и вся проблема «политического» популизма несомненно нуждается в дальнейшем изучении.

Что же касается определенного сходства между обоими по-

пулизмами, то их, разумеется, отрицать не приходится. Поскольку стадиально-исторически «политический» популизм идет вслед за «идейным», он заимствует у него отдельные идеи и стереотипы мышления (например, призывы к «народности», «чистоте нравов», апелляция к «маленькому человеку» и т. д.), тогда как «идейный», уже на стадии политической практики, может использовать методы и приемы «политического» популизма. Конкретно данная связь может быть выявлена только путем специального анализа. Последнее особенно относится к тем современным течениям в развитых капиталистических странах, которые в западной литературе причисляются к популизму на основании отдельных идеологических реминисценций, напоминающих народнические или подобные идейные лозунги. За последнее время — и в этом одна из причин интереса к популизму в современной буржуазной литературе — в идеологической мозаике Запада стали появляться мотивы крестьянофильства, «народопоклонства» и возрождения общинно-коммуналистских идеалов. Этот своеобразный неоромантизм находит свое выражение как на уровне массового сознания, так и в научной литературе [192].

Подобные симптомы связаны с рядом кризисных явлений современной буржуазной цивилизации. Здесь и разочарование в парламентских формах демократии капиталистических государств, жажда «непосредственного» политического действия, в котором мог бы принять участие обыкновенный индивид. Здесь и протест против растущей бюрократизации и «технократизации» общества, и зарождающаяся в противовес этому тенденция к анархии, что достаточно ясно прослеживается у «новых левых». Далее, гипертрофированная урбанизация и экологический кризис стимулируют оживление «деревенских» ценностей, которые также приобретают актуальность в связи с ухудшающимся положением фермерства и крестьянских слоев. Аналогичным образом растущее отчуждение личности, ее потерянность в крупномасштабных организациях и объединениях пробуждает стремление к «разукрупнению», децентрализации и упорядочению форм труда и жизнеустройства, возвращение к «простым» системам социальной коммуникации.

Однако в целом эти симптомы не получили сколько-нибудь законченного идеологического оформления. Вряд ли поэтому можно говорить о популизме на Западе как связной и социально определенной системе взглядов, хотя не исключено, что в будущем что-либо подобное может иметь место. Но даже в этом случае такого рода популизм не может быть типологически идентифицирован с народничеством или каким-либо течением «национального социализма» в развивающихся странах, ибо эти явления порождены различными условиями, по-разному целенаправлены и обладают различным социальным резонансом.

Еще раз подчеркнем, что проблема популизма (и как идейной традиции, и как разновидности политической культуры) требует применения научного принципа конкретного историзма и социально-классового подхода. Иначе к популизму можно отнести любое политическое течение или любого политического деятеля, употребляющих в своем лексиконе термин «народ».

В этой связи уместно сказать несколько слов о «большой» модели популизма, которая основывается на определенном подобии отдельных идейных мотивов в учениях прошлого и настоящего. Хотя в своем нынешнем виде она скорее запутывает, нежели проясняет проблему, в принципе как гипотезу ее вряд ли целесообразно полностью зачеркивать.

Определенное сходство различных «крестьянофильских» идеологий, учений и социальных идей различных эпох; тот факт, что крестьянство в каком-то смысле является вне- или междуформационной категорией; наличие в связи с этим некоторых общих социально-психологических черт, передающихся из поколения в поколение,— все это в порядке предположения может привести исследователей к достаточно плодотворным обобщениям, связанным с «популистским комплексом». Рассуждая чисто гипотетически, можно допустить, что «общинность» — древнейшая форма социализации человека и, как таковая, она укоренена в массовой психологии, принадлежит к личностному «ядру», к наиболее глубинным пластам психики и систем ценностей человека. Идейный «синдром» популизма, апелляция индивида или группы к данным ценностям может возникать всякий раз, когда под воздействием тех или иных причин рушатся социальные связи человека — или сами общинные институты, или какие-либо другие типы коллективности.

Но формы и результаты этой «популистской» реакции, естественно, не идентичны в условиях различных исторических эпох и социально-классовых ситуаций. В докапиталистических формациях эта реакция в основном консервативна и основана на «возвращении». Иное дело — реакция «народнически» настроенного интеллигента или крестьянина, апеллирующих к еще сохранившимся общинным институтам и синтезирующих традиционализм с модернизмом. Следующая ступень — реакция мелкого буржуа на стадии достаточно развитого капитализма, когда идейные рудименты популизма скрывают чисто буржуазное содержание политического действия. Наконец, ностальгия по «народу» и «общинности» в высокоразвитом буржуазном урбаническом обществе, когда массовый человек восстает против гипертрофированного техницизма и предельно формализованных социальных структур, против тех суррогатов коллективности (ассоциации, партии и т. д.), которые может ему предложить капиталистический мир.

Но не исключая в принципе такой глобальный подход, следует сказать, что он в не меньшей степени предполагает сочетание социологического и конкретно-исторического методов,

строгой дифференциации рассматриваемых явлений, научного определения их социально-исторической, историко-культурной и, возможно, антропологической основы.

* * *

Итак, популизм является порождением определенной социальной ситуации, стадии исторического развития. Последняя может быть охарактеризована как «встреча», конфликт развитого капитализма с докапиталистическими или близкими им обществами, как «вторичное» или «третичное» развитие капитализма в странах, преимущественно крестьянских по составу, которые вовлекаются в орбиту первоначального накопления в качестве спутников развитых капиталистических держав.

По сравнению с предшествующим столетием XX век принес значительное ужесточение социальной ситуации позднего, отсталого капитализма, осложненной колониальной эксплуатацией, демографическим, экологическим и продовольственным кризисами, а также возросшим разрывом между «периферийным капитализмом» и странами монополистического капитала, бывшими метрополиями. Эти колоссальные «ножницы» уровней социально-экономического развития привели к тому, что «цена прогресса», перехода к индустриализации «много выше, чем это было столетие назад» [193].

Теперь, с учетом современного опыта, можно охарактеризовать идеологии популистского типа как постановку некоторых общемировых проблем, а именно: 1) «амортизации», смягчения последствий первоначального накопления для традиционного населения отставших стран; 2) использования в процессе кооперирования крестьянства традиционных общинных форм (и следовательно, отказ от их насильственного уничтожения); 3) некапиталистической, «государственной» индустриализации, предусматривающей более сбалансированное и постепенное подключение в модернизационный процесс традиционных секторов. Эти проблемы, нашедшие отражение уже у российских народников, фигурируют во многих идеологиях развивающегося мира. Разумеется, от постановки проблем, как известно, еще далеко до их решения, тем более в рамках ненаучных общественных теорий. Но сами проблемы, несомненно, являются жизненными и реальными, что признается многими исследователями. Например, западногерманский автор Г. Хенсель, оценивая идеологию и практику «уджамаа» в Танзании, подчеркивает, что этот опыт учит понимать «важность широкого участия масс в процессе развития и избежания при этом чрезмерной социальной поляризации, а не только важность роста материального производства» [194].

Как массовая идеология, популизм в той или иной степени воспроизводит социально-психологические ожидания сложного

конгломерата социальных слоев развивающегося общества — крестьянства, мелкой буржуазии, отдельных отрядов пролетариата и отчасти люмпенства, страдающих от социальных коллизий позднего, «периферийного капитализма». Коротко популизм может быть определен как идеология некапиталистического развития через адаптацию и модернизацию традиционных коллективистских институтов и ценностей (община, артель, семья, принципы морального солидаризма и пр.). Но эта дефиниция — недостатки кратких определений известны — требует пояснений. Она характеризует популизм прежде всего с точки зрения субъективно-идеологического выражения, опуская его практические социальные импликации. Но последние могут быть весьма различными — от вариантов «улучшенного» капитализма до стратегии развития, в той или иной мере выходящей за буржуазные рамки.

Хотя идея некапиталистического развития в принципе имманентна популистской идеологической традиции (и исторически первоначально была сформулирована народниками в России), она, конечно, не может считаться исключительной прерогативой популизма. Во-первых, проблема некапиталистического развития параллельно и на научной основе разрабатывается марксистской мыслью (К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин, современная марксистская наука). Во-вторых, данная проблема объективно вытекает из ситуации позднего, отсталого капитализма, и потому в современных развивающихся странах приверженцами некапиталистического развития, или социалистической ориентации, являются революционно-демократические деятели (в Сирии, Анголе, Народной Республике Мозамбик и др.), воззрения которых лишены (или практически лишены) популистской окраски.

В главе сделана попытка описать логическую структуру популистской идеологии. Она представлена как внутренне-антиномическая по своему характеру, как определенное идейное «поле напряжения», образованное различными полюсами — проблемами и опорными понятиями, в пределах которых располагаются различные их интерпретации, фракции идеологии. Внутриидеологическая противоречивость не является просто результатом субъективных ошибок идеологов. Именно в объективных противоречиях самой действительности (конфликт традиционных и буржуазных форм, деструктивные функции капитализма в условиях «поздно» развивающегося общества, столкновение «чужого» и «своего» капитализма, двойственная природа мелкого производителя и пр.) заключены антиномический характер популистских идейных построений и обилие различных в идейном и социально-политическом плане течений внутри популизма.

Не собираясь пересказывать нарисованную логическую схему популистской идеологии, отметим здесь — в дополнение к дефиниции популизма — некоторые важные компоненты и анти-

номические проблемы популистского идеологического типа. В качестве таковых можно выделить следующие:

сочетание буржуазного демократизма и антикапитализма;

синтез традиционализма и модернизма;

идея «народа» (прежде всего крестьянства) как социально-культурного слоя, который распадается под натиском буржуазных отношений, но должен быть сохранен и укреплен для национальных целей всестороннего развития;

идея некапиталистического пути через удержание, развитие и усовершенствование традиционного коллективизма;

тенденция к отстаиванию неклассового пути социальной эволюции; отрицание как классовых различий в «народе», так и классовых функций его лидеров, социально-критической интеллигенции;

акцент на аграрные преобразования, которые призваны не только заложить основу индустриализации, но и обеспечить необходимое социальное равновесие в процессе модернизации.

Понятие «популизм» не является, конечно, универсальным всеобъясняющим средством по отношению к идеологическим и социально-политическим процессам в современных развивающихся странах. Это один из возможных подходов к идеологиям, рожденным мелкобуржуазной (в широком смысле этого слова) стихией развивающегося мира. Его методологическое значение заключается, на наш взгляд, в том, что он помогает понять особенности современной мелкобуржуазной демократии в этих странах — ее внутреннюю противоречивость, широкую идейную и политическую амплитудность, «разнофланговость» — как имманентные самой природе рассматриваемого явления.

Глава III

ПОПУЛИСТСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В СТРАНАХ АЗИИ, АФРИКИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ (XX в.)

АЗИЯ

Рассматривая идейные течения мелкобуржуазной демократии в Азии, нельзя не оценить по достоинству прогноз В. И. Ленина о возможности зарождения идеологий народнического типа «в целом ряде азиатских государств, переживающих в XX веке буржуазные революции»[1]. Огромные, густонаселенные, «крестьянские» страны Азии, сохранившие многие традиции древних восточных цивилизаций и вместе с тем подвергавшиеся (за исключением Японии) длительному колониальному угнетению и давлению привнесенных капиталистических отношений на традиционные структуры, являли собой в конце XIX — начале XX в. небывалое средоточие социальных противоречий. По сравнению с Россией в большинстве случаев это было усложнение социальных проблем и по степени, и по качеству. Ибо не только резко возрос перепад уровней социально-экономического развития — между очагами иностранного капитала (или уже укрепившейся местной буржуазии) и докапиталистическими институтами и формами хозяйства,— но к тому же задачи социально-экономического развития осложнялись проблемами политического освобождения и национального самоопределения.

Естественно, что такая «насыщенная» социальная ситуация не могла не порождать крупные идейные концепции популистского типа, сочетающие традиционалистские и модернистские тенденции, буржуазный демократизм и антикапитализм. Их появление объяснимо еще и потому, что ряд азиатских стран располагал довольно значительными отраслями национальной интеллигенции, воспринявшей в период господства колонизаторов идеи западной науки и культуры и, вместе с тем воспитанной на давних национальных культурных традициях.

Возникновение популистских течений в Азии тесно связано с развертыванием национально-освободительного движения на континенте. Огромное воздействие на становление немарксист-

ского социализма оказали революционные идеи и события в России, и главным образом Октябрьская революция. Происходило не только проникновение в отдельные азиатские страны народнических идей (хотя в целом не идейные заимствования обусловили популистские идейные течения в Азии), но и еще более сильное распространение идей марксизма-ленинизма, которые в той или иной степени ассимилировались популистскими идеологами.

Вместе с тем популистские течения в Азии имеют глубоко национальную окраску, опираются на фундамент традиционного наследия стран Востока. Популистские мыслители здесь говорят об «индийском», «буддийском», «исламском» социализме. Однако, несмотря на различные (национальные и региональные) культурные основы, популистские концепции оказывают заметное взаимное влияние друг на друга.

Наиболее значительные и развитые популистские концепции в Азии дает первая половина XX в. Вместе с тем в специфических условиях азиатских стран выявляются и объективные трудности развития популистских идейных тенденций. С одной стороны, достаточно далеко зашедшее развитие капитализма в отдельных странах ставит определенные барьеры возможности их некапиталистического развития. С другой стороны, особые объективные трудности разрешения острейших социальных проблем в известной степени ограничивают здесь мобилизационный потенциал революционной мелкобуржуазной демократии. Тем не менее популистские идейные тенденции и поныне существуют в ряде азиатских государств.

Япония. Социальные условия Японии в конце XIX — начале XX в. были в ряде отношений сходны с российскими: «европеизация» «сверху», незавершенность аграрной реформы и затянувшаяся по этой причине зависимость крестьян от помещиков, наличие абсолютистского правительства и др. Для Японии в неменьшей степени, чем для России, был характерен процесс разложения и обеднения дворянского сословия (самураев), многим представителям которого не находилось места в государственной машине и развивающихся буржуазных структурах. По переписи населения 1897 г., на 35 млн. человек приходилось 2 млн. самураев [2], в среде которых зарождались популистские настроения.

Фактором, способствовавшим возникновению в Японии популистских течений явилось и прямое влияние идей российского народничества. В 80-е годы в стране был опубликован ряд книг и сообщений о деятельности народников — о Вере Засулич и «партии русских нигилистов»; была переведена на японский язык книга С. М. Степняка-Кравчинского «Подпольная Россия». Сильный резонанс среди японской оппозиционной молодежи вызвало покушение народовольцев на Александра II в 1881 г.

Влияние народничества сказалось на программе и деятельности Восточной социалистической партии («Тоё сакайто»), которая образовалась в 1885 г. и объединяла крестьян района Кюсю. В ее идеологии были представлены несомненные популистские тенденции: акцент на моральные принципы и роль нравственного фактора в истории, эгалитаристский демократизм, требования конфискации земельных излишков у помещиков и уравнительного распределения их между крестьянами. В результате возникло «Движение за свободу и народные права», которое вылилось, в частности, в крупное крестьянское восстание в Титибу, подавленное правительством с большим трудом.

Общие черты с народничеством имело возникшее несколько позже «Движение простого народа» («Хэймин ундо»), в составе которого преобладала демократически и антилиберально настроенная оппозиционная интеллигенция. Во главе ее стоял Котоку Сюсуй, выходец из самурайской среды, образованный интеллигент, переписывавшийся с П. А. Кропоткиным. Во взглядах Котоку заметны прокрестьянские и одновременно антибуржуазные мотивы. Он остро критиковал процесс одностороннего развития личности в буржуазном обществе: «Беда наших дней в том, что все пропитал яд индивидуализма, в том, что пышным цветом расцвел эгоизм» [3].

Насколько деятели «Хэймин ундо» были осведомлены о русском народничестве и насколько они исповедовали близкие к нему идеи, достаточно красноречиво свидетельствует стихотворение, написанное в начале XX в. поэтом Исикава Такубоку, входившим в состав этой организации:

У нас бывают чтения, жаркие споры,
И наши глаза горят не меньше,
Чем у юношей из России полвека назад.
Мы бесконечно спорим: «Что делать?»,
Но никто из нас не ударит вдруг
Кулаком о стол и не крикнет: «В народ!»

Все мы знаем, чего мы хотим,
Все мы знаем, чего хочет народ,
Все мы ясно знаем, что делать,
О, много больше, чем знали они!
Но никто из нас не ударит вдруг
Кулаком о стол и не крикнет: «В народ!» [4]

Постепенно необходимость «идти в народ» начинала осознаваться членами организации. «Нам, социалистам,— подчеркивал Котоку Сюсуй,— следовало бы возможно шире расселиться по провинциям. Получается же как раз наоборот: наши товарищи сконцентрированы в городах, хотя деревня сегодня нуждается в них острее, нежели город. Крестьянин в деревне подобен младенцу, над которым издевается зловредная мачеха; надо идти к этому униженному и забитому крестьянину... Надо утешить его, дать ему знания, пробудить в нем сознание, придать ду-

шевные силы для сплочения». Ведь «крестьяне составляют подавляющее большинство населения страны»[5].

Вместе с тем деятели «Хэймин ундо» склонялись к тактике террора. Однако подготовленный ими план убийства императора был раскрыт и все члены организации были казнены в 1905 г.

После ликвидации «Хэймин ундо» популистские идеологические тенденции в Японии не получили распространения. В XX в. в стране уже набирал силу процесс развития буржуазных отношений, соединенный с характерным для японского типа социальной эволюции гибким подходом к традиционному наследию, сохранением многих традиционных ценностей и институтов и интеграцией их в капиталистические структуры. Это отразилось на взглядах японских популистов — для них гораздо более, чем для российских народников, характерны ориентация на модернизацию и преклонение перед «прогрессом». «Мы, люди,— писал Котоку Сюсуй,— бессильны остановить прогресс и развитие, даже если мы его боимся и не приемлем. Единственное, что мы можем,— это помочь своим руководством сделать этот процесс возможно более легким и мирным»[6].

Согласно известному американскому исследователю Р. Белле, популистские тенденции вновь начинают возрождаться в Японии, но уже как следствие чрезвычайно высокого развития капитализма, все более приходящего в противоречие с традиционными ценностями и институтами, которым все сильнее угрожают процессы роста индивидуализма и бюрократизации[7]. Трудно сказать, насколько этот прогноз окажется реальным. Но если в Японии и получат распространение соответствующие настроения, они вряд ли приобретут идеологическое оформление, подобное популистским течениям типа «Хэймин ундо» или народничества. Такой «крестьянский» популизм для Японии по понятным причинам стал уже историей.

Китай. По сравнению с Японией основное популистское течение в Китае — суньятсенизм было в гораздо меньшей степени подвержено российскому влиянию, хотя определенные идейные контакты Сунь Ятсена с русскими деятелями и имели место[8]. Учение Сунь Ятсена опиралось прежде всего на национальные идейно-культурные традиции. Его ближайшими предшественниками могут быть названы идеологи реформаторского движения XIX в. Чжен Гуаньин и Ван Тао[9]. Вместе с тем выдающийся китайский демократ по-своему воспроизвел основные положения народнического типа, что объясняется чертами общности социальной ситуации в Китае в конце XIX — начале XX в. и пореформенной России: антифеодальной направленностью освободительной борьбы трудящихся, наличием крестьянского движения (достаточно вспомнить тайпинское восстание), вторжением буржуазных отношений и т. д.

Народническая окраска суньятсенизма не нуждается в особых доказательствах. Идеи уравнительности, национализации земли (и сопутствующая им иллюзия, что в результате этих мер «социальная революция будет... осуществлена на 70—80 процентов»)[10], исторический идеализм и преувеличение роли субъективного фактора, критика буржуазного строя, тема «предупреждения» капитализма в Китае, надежды на легкость минования капиталистической стадии («привилегия отсталости»), опора на крестьянство, боевой демократизм и т. д.— все это связывает взгляды Сунь Ятсена с русским оригиналом, и данная связь, как отмечал в свое время В. И. Ленин, доходит нередко до полного тождества «основных мыслей и целого ряда отдельных выражений».

Наряду с этим обоснование Сунь Ятсеном «трех принципов» своего учения (национализм, народовластие и народное благосостояние) выявляет и определенные особенности китайского популизма. Это, прежде всего, ярко выраженный элемент буржуазного демократизма и просветительства — лозунги равенства, братства и свободы, пропаганда индустриализма и научно-технической модернизации (на практике — идеи «смешанной экономики» и использования иностранного капитала). Сунь Ятсен не смотрит назад, он — горячий поборник прогресса, его вдохновляют примеры Японии и США. «Социалисты часто говорят, что цивилизация невыгодна беднякам и что лучше вернуться к древности. Это уже перегиб в другую сторону. Ведь прогресс цивилизации — прогресс естественный, и избежать его невозможно»[11]. Сунь Ятсен выдвинул широкий план индустриализации Китая, рассчитанный на привлечение иностранного капитала. «Идея моя,— писал он,— сводится к следующему: заставить капитализм создать в Китае социализм, с тем чтобы эти две экономические силы человеческой эволюции могли работать бок о бок для будущей цивилизации»[12].

Правда, такое оптимистическое отношение к капитализму более характерно для раннего Сунь Ятсена, затем он все более определенно переходит к основной теме популизма — идее некапиталистического развития. На этом построена развиваемая китайским демократом схема «естественного» и «искусственного» процесса. Если Европа развивалась в «естественной последовательности» как экономически, так и политически, рассуждает он, то мы, уже зная опыт развития Запада, вовсе не должны повторять его историю — переходить от абсолютизма к конституционной монархии, потом к республике и т. д. Точно так же можно миновать капитализм и сразу перейти к социализму («перескочить через ранг»)[13].

Таким образом, в отличие от «естественного» прогресса Запада (т. е. медленного и приведшего к острым социальным противоречиям) прогресс Китая должен быть «искусственным» (более быстрым, верно направленным и пр.). «Социализм,— писал Сунь Ятсен,— как раз и есть то, когда максимальными

усилиями человека спасают от недостатков мир, развивающийся путем естественной эволюции»[14].

Впрочем, в концепции прогресса Сунь Ятсена понятия «естественного» и «искусственного» в соответствии с противоречивым характером популистского мышления могут меняться местами. Так, он считал, что «основным принципом эволюции человечества является взаимопомощь (ху чжу)». Когда человечество следует этому принципу, то «оно процветает. Когда не следует... то гибнет»[15]. С этой точки зрения некапиталистическое развитие может считаться вполне естественным, тогда как капиталистическое развитие, наоборот, искусственным. Сторонников капиталистического развития Китая Сунь Ятсен сравнивал с людьми, которые захотели приобрести на базаре красивую одежду, «не задумываясь над тем, что она им совсем не впору»[16].

Сунь Ятсен полагал, что социализм должен не только обеспечить уровень материально-технического прогресса, достигнутый капитализмом, но и значительно превзойти его. В строительстве социализма он считал возможным задать такой темп, «когда за день проходят тысячу ли»[17]. Конечной целью Сунь Ятсена было превращение Китая в мощную и богатую страну, способную состязаться с крупнейшими державами мира. Не случайно на страницах его работ встречаются призывы «догнать Америку» и т. п.[18].

Данное обстоятельство объясняется весьма сильной националистической направленностью создателя гоминьдана. Националистическая окраска выражена у Сунь Ятсена гораздо ярче, чем у русских мелкобуржуазных социалистов, что отчасти вытекает из национально-освободительных задач китайской революции, необходимости сплочения нации в антиимпериалистической борьбе. С другой стороны, она вызвана несомненной приверженностью Сунь Ятсена идейно-культурным традициям китайской цивилизации, традиционными источниками его учения. Советские исследователи показали, что в своих рассуждениях о процветании Китая он в определенной степени близок к конфуцианству.

Третий принцип Сунь Ятсена (народное благосостояние) уходит корнями в такие понятия китайской древности, как «минь шэн» (народное благоденствие) и «цзин цзи» (наука об управлении обществом и вспомоществовании народу)[19]. В обосновании особого, некапиталистического пути развития Китая китайский демократ апеллирует к таким традиционным идеям и институтам, как экзаменационная система в организации исполнительной власти, элементы конфуцианской морали, «естественное чувство коллективизма»[20] китайского крестьянина. Вместе с тем Сунь Ятсен специально не делает акцента на институте общины. Но переход к социализму он, несомненно, связывал с использованием коллективистских (общинных) традиций,

сохранившихся по крайней мере в сфере общественного сознания, равно как и с использованием территориальных и демографических факторов Китая — его колоссального населения, обширной территории и природных богатств.

Характерное для Сунь Ятсена подчеркивание роли государства и его руководства хозяйством помимо ссылок на традиции китайской цивилизации питается уже вполне современными мотивами. Критикуя систему капиталистической конкуренции как «разорительную и губительную», он указывает на то, что «тенденции развития современной экономики устремлены как раз в противоположную сторону, а именно к концентрации хозяйства вместо свободной конкуренции»[21].

Сунь Ятсен испытал на себе огромное влияние Октябрьской революции, хотя и не понимал ее пролетарского характера, трактовал социальные преобразования в СССР в духе своих «трех принципов» и считал марксизм неприменимым в условиях Китая.

Идеологическая система Сунь Ятсена была весьма многослойной. В ней нашли отражение тенденции P_n (традиционализм, национализм, классическое популистское обоснование некапиталистического развития и пр.), P (революционные аспекты учения Сунь Ятсена были подмечены еще В. И. Лениным), P_r (сильно выраженные элементы модернизаторства и буржуазного прогрессизма). Суньятсенизм нес в себе как прогрессивные, так и негативные черты. Последние заключались не только в иллюзиях мелкобуржуазно-утопического толка, но и в попытках реставрации древнекитайского этатизма, чиновничьей регламентации хозяйственной и социальной жизни страны. После смерти Сунь Ятсена идеологи чанкайшистского гоминьдана интерпретировали его наследие в буржуазном и антикоммунистическом духе, одновременно актуализировав идеи этатистского волюнтаризма[22]. Вместе с тем прогрессивные традиции учения великого китайского демократа оказали значительное воздействие на деятельность КПК (в период до 1957 г.).

Индия. Другим крупным явлением популистской идеологической традиции в Азии можно считать гандизм. Его появление было подготовлено предшествующим идейным наследием, когда с конца XIX в. в Индии в противовес буржуазно-просветительскому реформистскому направлению нарастает движение антиколониального и антиимпериалистического протеста. В его идейном арсенале содержится уже набор представлений популистского толка: отрицание техницизма западной цивилизации, критика частной собственности (Б. Чоттопадхайя), предупреждение о «язве пролетариатства» (Б. Г. Тилак), ориентация на крестьянство и программа радикальной аграрной реформы (О. Ч. Даш), концепция особого пути Индии и «индийской духовности» (С. Вивекананда). Особенно показательна позиция А. Кумарасвами, взгляды которого, по мнению советских иссле-

дователей, «явственно напоминают народническую идеализацию „общинного производства", „артельного начала", „кустарной промышленности" и соответственно социалистические мечтания народников»[23]. В этом же духе развивались социально-политические взгляды Р. Тагора. Индийский исследователь П. Ч. Джоши отмечает, что в условиях индийского общества колониального периода и непосредственно перед достижением независимости при отсутствии четкой классовой структуры преимущественное распространение получали «не классовые учения, а... популистские теории типа гандизма»[24]. М. К. Ганди аккумулировал идеи своих предшественников, одновременно модифицировав и сумев выразить их в острой идеологической форме.

В советских исследованиях (Э. Н. Комаров, А. Д. Литман, А. И. Регинин и др.) утвердился тезис о «комплексном» характере идейного содержания гандизма[25]. Действительно, в мировоззрении Ганди амбивалентность мышления (характерная для популизма вообще) выражена весьма ярко. Идеи «предельного» социального утопизма уживаются у него с тенденциями к умеренности и компромиссу, принципы ненасилия и пацифистского непротивления — с проектом создания национальной армии, федералистско-анархические тенденции — с теорией государственной «опеки» и т. п. Эти противоречия развернуты, если можно так выразиться, как в рамках идеологии гандизма, так и во времени, поскольку взгляды Ганди начиная с его первой брошюры «Хинд сварадж» претерпевали известную эволюцию. Исследователи нередко акцентировали внимание на отдельных составных частях наследия гандизма или на различных этапах его развития. С этим в какой-то мере связаны неодинаковые подходы к гандизму, характеристики Ганди как идеолога национальной буржуазии. Конечно, в учении гандизма было немало такого, что являлось приемлемым для индийской буржуазии и действительно использовалось ею, особенно если учесть, что гандизм был идеологией периода национально-освободительного движения, призванной сплотить народ в антиимпериалистической борьбе. Однако представляется более правомерной оценка гандизма как «преимущественно мелкобуржуазной идеологии»[26]. Это справедливо не только потому, что в системе взглядов Ганди доминируют мелкобуржуазные черты, но и в связи с тем, что внутренняя идейная амплитудность, колебания между буржуазными и антибуржуазными тенденциями, как было выяснено, свойственны данному типу мелкобуржуазной идеологии.

Популистские опоры идеологических построений Ганди очевидны. Отрицание буржуазной цивилизации тесно связано у него с сознанием «ужасов первоначального накопления». Идеал национального развития («сарводайя») вдохновляется общинными традициями индийской деревни, причем одновременно модернизация общины мыслится путем кооперирования крестьянства. Последнее объявляется основным классом настоящего и будущего («Если деревня исчезнет, Индия исчезнет тоже»)[27]. Воспроизводится классический аргумент «крестьянской демократии» о том, что земля должна «принадлежать государству, ибо разве не сказано: сабхи бхуми гопалки» (вся земля божья)[28]; точно так же Ганди подчеркивает нравственный фактор как наиболее ценный и определяющий в жизни человека и общества вплоть до утверждения, что «дхарма» (нравственный долг) должна быть доминантой человеческой деятельности и что нравственное самосовершенствование есть одна из важнейших задач личности.

Исходя из этого, индийский исследователь-марксист Б. Рай отмечает, что гандистское движение «было аналогично народническому движению в России и представляло собой взаимодействие устремлений городской интеллигенции с сопротивлением крестьянства усилившейся эксплуатации в результате растущей монетизации экономики»[29].

Наряду с этим гандизм по сравнению с русским народничеством безусловно имел свои особенности. В нем гораздо более заострены и теоретически развиты крестьянофильство, тенденции антиурбанизма и антииндустриализма. «Наши предки,— писал Ганди,— предостерегали нас от роскоши и наслаждений... В нашем жизненном укладе не было соперничества, которое отравляет существование... Дело не в том, что мы не знали, как изобрести машины, но наши предки знали, что если мы будем к этому стремиться, то станем рабами и утратим наш моральный облик. Поэтому после долгого размышления они решили, что мы должны делать только то, что можем сделать нашими руками... Они рассудили, что большие города — это западня и бесполезная обуза и что в них люди не будут счастливы, так как там появятся банды воров и грабителей, будут процветать проституция и пороки и богачи станут обирать бедных. Поэтому наших предков удовлетворяли небольшие деревни»[30]. Подобно Л. Н. Толстому, Ганди считал земледельческий труд не только необходимым для человека, но и наиболее нравственным[31].

Исходя из этих принципов, Ганди сформулировал основные стратегические линии общественного развития. В экономической жизни он выступал за сдерживание индустриализации и преимущественное внимание к сельскому хозяйству и ремеслу (мелкому ткацкому производству и пр.). В политической жизни он ратовал за всемерную децентрализацию, когда «каждая деревня будет республикой или панчаятом, обладающими полной властью» для решения своих внутренних вопросов и защиты от внешних посягательств. «Жизнь не будет пирамидой с вершиной, опирающейся на основание. Она будет океаническим кругом, центром которого явится индивидуум, всегда готовый умереть за свою деревню»[32]. Соответственно Ганди выступал

за «ограничение функций государства до максимально возможных размеров»[33].

Другая отличительная особенность гандизма — принцип ненасилия («ахимса»)[34], ставший центром теоретической системы гандизма и одновременно особой формой социальной борьбы («сатьяграха»). Ненасильственные методы общественного действия Ганди обосновывал тем соображением, что «насилие, примененное к правителям, обернется насилием, примененным к нам самим»[35].

Как политическая тактика «сатьяграха» нередко заводила индийское национально-освободительное движение в тупик. Именно «непротивление» побуждало Ганди и его сторонников к неоднократным компромиссам с колониальными властями и национальной буржуазной верхушкой. И тем не менее методы ненасильственного сопротивления в целом оказались сравнительно действенным средством вовлечения масс в политическую борьбу.

Для оценки исторического значения гандизма необходимо иметь в виду, что его максималистские принципы даже для самого основателя учения были скорее направлением деятельности, нежели буквально понимаемыми императивами. Так, на практике отношение Ганди к индустриальному развитию было менее ригористичным, он признавал некоторые виды промышленного производства, обслуживающие крестьянина и его труд. В этом направлении — в сторону некоторого ослабления первоначальных антииндустриалистских и антиурбанистских установок, признания значения государственного сектора и пр.— происходила определенная эволюция взглядов Ганди. Вообще Ганди были свойственны немалая политическая гибкость и реализм. Отсюда встречающаяся в его выступлениях идея этапности социальных преобразований в Индии, которая, как представляется, имела под собой известные основания.

Заслугой Ганди было приобщение к национально-освободительной борьбе в Индии многомиллионных трудящихся масс, прежде всего крестьянства, для которого он стал подлинным национальным вождем. Это обстоятельство, как известно, было по достоинству оценено еще В. И. Лениным. М. Н. Рой рассказывает в своих воспоминаниях, что оценка деятельности Ганди «была основным пунктом разногласий. Ленин считал, что, как вдохновитель и вождь массового движения, он был революционером. Я же утверждал, что, как религиозный и культурнический возрожденец, Ганди неизбежно должен был быть реакционером»[36].

Связь Ганди с народными массами подчеркивают и многие индийские авторы, указывая на то, что он был «первым крупным лидером, который осознал, что подлинно революционная власть в Индии находится в руках индийских масс, живущих в сельских районах»[37].

Апология древнеиндийской цивилизации, апелляция к исконным традициям нравственной терпимости и духовной стойкости, проповедь уравнительности, идеализация института общины, постулирование «особого пути» Индии — все эти идеи Ганди сумел донести до массового сознания. Они оказались «работающими» с точки зрения воспитания чувства национальной гордости, побуждали народ к решительной борьбе с британским колониализмом и создавали определенную «инерцию» для дальнейших социальных преобразований. Точно так же религия, занимавшая чрезвычайно важное место в идеологической системе гандизма, служила своеобразным катализатором социальной активности трудящихся. «Бог — величайший в мире демократ»[38],— говорил Ганди. Тут, как и в других кажущихся удаленными от реальной действительности разделах гандистского учения, выяснялось, что «у Ганди доминировали социальные цели»[39].

Здесь нет необходимости подробно излагать мировоззрение выдающегося мыслителя и деятеля индийского национально-освободительного движения, поскольку оно широко освещено в советской и зарубежной литературе. Для наших целей достаточно выявить его популистский характер, а также, в общих чертах влияние гандизма на идейную и общественную жизнь Индии после завоевания независимости.

Это влияние, особенно в сфере общественной мысли, было весьма значительным. Воздействие гандистского учения заметно в трудах многих индийских философов, социологов и экономистов. Например, теоретик «кооперативного социализма» А. Датта считает возможным преобразование аграрных отношений на основе «индивидуальной собственности крестьян в сочетании с различными формами кооперации, функционирующими в рамках обновленных деревенских общин»[40]. Идеи, близкие гандизму, проводил в своих работах известный индийский экономист Д. Гадгил.

Гандизм был провозглашен основой идеологии партии Индийский национальный конгресс. Идейно-политическая линия ИНК, как указывалось в литературе, несет в себе несомненные тенденции гандистского популизма. Неоднократно отмечалось влияние Ганди на Дж. Неру[41]. На идеях гандизма построена концепция известного деятеля ИНК Ш. Нарайяна (Агарвала). «Общество социалистического образца», по мысли Ш. Нарайяна, должно основываться на семи принципах: полной занятости населения; росте производства; социальной и экономической справедливости и равенстве; приоритете беднейших слоев населения и отсталых районов; децентрализации экономической и политической власти путем развития панчаятов и производственных кооперативов; самообеспеченности народного хозяйства; строительстве социализма мирными, ненасильственными средствами[42].

Этическое начало в политике, принципы ненасилия и «опеки» над беднейшими слоями населения — об этом постоянно шла речь в выступлениях ряда деятелей ИНК. Но общую направленность деятельности партии в период ее пребывания у власти, конечно, нельзя считать гандистской — преобладающим в ней является курс на индустриализацию, что не соответствует установкам Ганди.

К концу 60-х — началу 70-х годов социальная ситуация в Индии характеризовалась возрастанием внутренних экономических трудностей, социальных противоречий и диспропорций развития. На этом фоне и надо оценивать новую волну течений и идей гандистского типа, наблюдавшуюся в Индии в последнее десятилетие. Определенным толчком (или поводом) здесь явилась 100-летняя годовщина (в 1969 г.) со дня рождения выдающегося мыслителя, вызвавшая поток литературы о Ганди и гандизме, не прекратившийся и после юбилея. При этом многие индийские авторы стремились подчеркнуть жизненность гандистского учения, его практическую применимость и актуальность в современных условиях. Одновременно выделяется продемонстрированный Ганди принципиально иной подход к решению социальных проблем: в отличие от «материалистически-утилитарного объяснения социальных фактов» «организация морального коллективного сознания»[43], апелляция к чувствам солидарности и коллективизма в людях, которая может давать зачастую большой эффект как средство социальной и политической мобилизации населения.

Национальные исследователи и публицисты также отмечают те идеи гандистского учения, которые либо уже оказывали несомненное влияние на индийскую политику, либо могут быть с успехом использованы в будущем. Так, призыв Ганди к возрождению народного ткаческого ремесла, по мнению ряда авторов, способствовал пониманию того, что мелкое производство вполне может стать дополнением крупной промышленности. Аналогичным образом гандистская теория «опеки» способствовала пробуждению в общественном мнении озабоченности судьбой десятков миллионов бедняков в Индии[44]. Кроме того, указывается на настоятельную потребность в реализации такой доказавшей свою жизненность идеи Ганди, как необходимость контроля правительства над индустриализацией и внедрением машин[45]. Индийский экономист Дж. Амританда предлагает в соответствии с принципами гандизма заменить нынешнее основанное на чисто экономических критериях планирование «всесторонним», учитывающим также проблемы распределения и способным предотвратить негативные последствия быстрой модернизации для традиционного населения[46].

Подобные идейные тенденции в этот период заметны и в пропагандистских кампаниях индийской печати. В ней публикуются письма читателей, которые называют Ганди «практическим идеалистом» и считают, что реализация его идей способствовала бы «уменьшению нищеты индийских масс», что рост числа мелких предприятий текстильной промышленности мог бы облегчить участь по меньшей мере 30% низших слоев и явиться «единственным ответом на возрастающую социальную поляризацию и рост безработицы в индийском обществе». Поэтому наследие Ганди сегодня «еще более актуально»[47].

В 70-х годах активизировалась и приобрела большое политическое влияние деятельность двух наиболее видных последователей Ганди — А. В. Бхаве и Дж. Нарайяна. Первый из них — давний соратник и близкий друг Ганди (с 1916 г.). В 1957 г. он организовал движение «бхудан-грамдан». «Бхудан» означает агитацию за пожертвование землевладельцами не менее $^1/_6$ части своих земель. На более высокой стадии («грамдан») предполагается, что все землевладельцы деревни передадут свои участки в общий фонд и будут вести совместное хозяйство. Целью движения является достижение «общества всеобщего благоденствия», построенного по принципу большой семьи, где критерием богатства служит труд, а отношения основаны на этических принципах взаимного уважения и любви. «Нельзя сохранять частную собственность на землю,— пишет Бхаве,— земля, как любая другая собственность, должна принадлежать всем». Для этого необходимо «совершить трехступенчатую революцию: сначала изменить сердца людей, потом изменить их образ жизни, а затем изменить структуру общества»[48].

Проповедь Бхаве в немалой степени зиждется на религиозных основаниях, но религия здесь, как и в учении Ганди, ориентирована в значительной степени на социальные проблемы; она в противовес традиционному индуизму предполагает обязательное и активное участие в общественной жизни. По словам Бхаве, именно народ, трудящиеся являются «воплощением Бога» и «опорой мира» и потому надо служить им. Это «дхарма нашего сегодня»[49]. Не случайно в работах Бхаве можно обнаружить критику многих положений и догматов индуистской религии: кастовой системы; пессимистической схемы исторического развития, которая должна кончиться победой сил зла, и т. д.

В соответствии с гандистскими принципами основным методом движения Бхаве, претендующего на надклассовую направленность, является принцип ненасилия. Однако объективное содержание неогандистского движения не лишено черт социального радикализма. О. В. Мезенцева отмечает, что фактически под принципом дарения собственности у Бхаве скрывается идея перераспределения и равного распределения богатств[50].

Идеи Бхаве и движение «бхудан» продолжают пользоваться поддержкой индийских властей, хотя их практические результаты весьма скромны[51]. Оценивая учение Бхаве как разновидность утопического социализма, индийские коммунисты подчеркивают его немалое общественное значение с точки зрения про-

цесса демократизации и идейно-политического воспитания трудящихся [52].

Интересно, что сам Бхаве не без симпатии относится к марксизму. Он не раз заявлял, что согласен с коммунистами в целях, хотя и расходится в средствах деятельности. «Я считаю коммунизм сам по себе,— пишет он,— очень хорошим и значительным явлением. Но каковы средства для его реализации?.. Коммунисты не согласны с нами, говоря, что мы впадаем в утопию. Они говорят: „На сегодня мы должны быть готовы к применению насилия, но в будущем будет преобладать ненасилие“» [53]. В ответ на это Бхаве настаивает на том, что для сторонников «сарводайи» любая проблема в мире может и должна быть решена мирным путем, посредством убеждения и любви. Конечно, расхождение неогандизма и марксизма заключается не только в средствах общественной деятельности, но и в ряде ее принципов. Но это не мешает последнему признавать определенные позитивные стороны в трудах и деятельности данной разновидности индийского популизма.

Джайпракаш Нарайян начинал свою политическую деятельность как социалист, испытавший на себе определенное влияние марксизма (30-е годы). В 40-х годах начинается его постепенный переход на позиции гандизма. Если раньше, ссылаясь на марксистское учение, Дж. Нарайян объяснял человека как производное социальной среды, то теперь он пишет о ведущем значении личности, ее внутреннего мира и духовной перестройки «как факторах, конституирующих любую социальную систему» [54]. Присоединяясь к идее ненасилия, он утверждает вслед за Ганди, что социальной революции должна предшествовать «человеческая революция», «революция духовная» [55].

Правда, до начала 50-х годов Нарайян еще пытается сочетать марксизм и гандизм. В 1952 г., объясняя членам руководимой им в тот период социалистической партии свое обращение к гандизму, он ссылается на то, что марксизм сложился из «трех источников». «Почему же мы не можем соединить марксистскую мысль с мыслью и практикой Махатмы Ганди и создать на этих основах наш теоретический синтез?» [56]. На деле же Дж. Нарайян все дальше отходил от марксизма. В следующем году он уже утверждал, что необходим идеологический синтез на базе гандизма, поскольку «подлинная революция есть революция в системе жизненных ценностей». Как основа гандизм необходим потому, что он не ограничивается чисто политической сферой, а «идет прямо к людям и помогает им осуществить революцию в их жизни и, следовательно, революцию в жизни общества» [57].

В конце 50-х годов Дж. Нарайян вышел из социалистической партии, присоединился к движению В. Бхаве и развернул агитацию за «народный социализм» в противовес «государственному социализму» правящей партии ИНК. Подвергнув критике

индийское правительство за отрыв от масс, он выдвинул тезис о том, что «необходимо идти к народу и поднимать его на действие» [58], без чего невозможно обеспечить материальный и духовный прогресс в стране.

Но для этого требуется «действие» принципиально нового типа, так как «обычная игра партийных политиков... оказалась не в состоянии привлечь народ» [59]. Что же делать? Вернуться «назад к Махатме», отвечал Дж. Нарайян, к его методам «прямой демократии». Политические лидеры «должны идти в народ — жить и работать вместе с ним, служить и помогать ему, руководить им. Они должны делать все это не для укрепления своих партий и сбора голосов в свою пользу, а для того, чтобы пробудить народ, мобилизовать его головы, сердца и руки на решение задач национального строительства» [60].

В соответствии с такими принципами политической жизни сам Дж. Нарайян демонстративно устранился от всякого участия в деятельности существовавших политических партий и принялся за поиск новых форм политической активности. Вместе с тем в его трудах стали звучать антикоммунистические ноты.

С конца 50-х годов Дж. Нарайян настойчиво проводит идею, сводящуюся к тому, что индийская деревня представляет собой центр и основу социальной и культурной жизни в республике. Теперешние политические и административные институты в стране, утверждает он, суть лишь иностранные заимствования. Ни английские правители, ни лидеры, писавшие конституцию страны после завоевания независимости, «не обращали внимания на индийские традиции», которые сконцентрированы в деревне. Дж. Нарайян саркастически отзывается не только о тех деятелях, которые рассматривают деревню как отживший социальный сектор, анахронизм, но и о тех лидерах, которые считают главной задачей развитие индустрии и городов и лишь «достаточно великодушны для того, чтобы выступать за „развитие“ деревни» [61].

Однако в действительности, по мнению Дж. Нарайяна, «деревня есть естественное... бытие человека и первичная ячейка социальной организации. Человек — социальное существо, и для полного развития человеческой природы необходима первичная общность, в которой он мог бы жить и создавать личные связи». Напротив, города — «это человеческие джунгли, где безличные отношения управляют жизнью индивида, который вынужден удовлетворять свою жажду „общения“ в таких искусственных объединениях, как клубы или им подобные ассоциации. В городе сосед не знает соседа, там не живут вместе. Жизнь здесь разделена на отсеки, и, как пассажиры на железной дороге, люди сталкиваются друг с другом в различных отсеках деятельности: на работе, в многоквартирном доме, в театре и т. д. Это — не человеческое общение» [62]. Но человеку необходим

«свой» коллектив, в котором можно было бы реализовать основные ценности человеческого общения.

Другая причина, по которой Дж. Нарайян отстаивает примат деревни в социальной жизни, является, по его словам, то обстоятельство, что «подлинная основа демократической жизни может быть установлена только в небольшой первичной общине (primary community)»[63]. Только на этой основе можно построить демократизм в национальном масштабе. Дж. Нарайян критикует методы буржуазного парламентаризма и противопоставляет им общинную демократию «снизу». В итоге деревня в его концепции выступает как базовая ячейка политического строительства.

Но для этого не годятся общины в их теперешнем виде, они должны быть изменены радикально. «Высшая цель заключается в том, чтобы установить грамрадж. Грамрадж — это самоуправляющаяся деревня, деревенская республика, а не просто панчаят. Грамрадж должен быть построен самими сельскими жителями, по собственной инициативе, а не по инициативе правительственных агентов»[64]. Подвергая критике безвластие нынешних панчаятов, засилье в них «богачей и эгоистов», Дж. Нарайян выступает также за активное внедрение научных методов в деревню и сельскохозяйственное производство, организацию «аграрно-индустриальных комплексов», за повышение культуры сельских жителей. Но все это — на основе нетленных традиционных ценностей коллективизма и демократии[65].

Напоминая слова Ганди об опасности исчезновения индийской деревни, Дж. Нарайян предупреждает, что если нынешняя общественная структура сохранится, то «не только будет исчезать и все более становиться тенью наша деревня, но и наша демократия скоро окажется висящей в воздухе, лишенной корней в жизни народа»[66].

С конца 60-х годов политическая активность Дж. Нарайяна значительно возросла. Действуя в русле движения «бхудан» в штате Бихар, он ведет личную агитацию по деревням за добровольное пожертвование земель в фонд «сарводайи» и пропагандирует методы ненасилия как лучшее средство разрешения социальных проблем. Одновременно Нарайян стремится реформировать это движение, превратив его в «тотальную революцию», которая призвана радикально изменить существующие политические и социальные институты и должна основываться исключительно на массовом движении «снизу».

«Сейчас уже очевидно,— писал он в начале 70-х годов,— что если демократии суждено выжить, то избирательная система должна быть перестроена. Отказываясь от практики, связанной с парламентской демократией, в особенности с партийной политикой, мы хотим установить народное правление без всяких партий — „коммунитарную демократию“»[67].

В этот период Дж. Нарайян становится фактическим главой

оппозиционного движения против правящей партии ИНК, хотя он и его непосредственные сторонники образуют особое течение внутри этого движения, практиковавшее иные методы, нежели межпартийная борьба. В январе 1974 г. Нарайан обратился к студенческим массам с призывом начать «тотальную революцию». Одной из первых ее форм была массовая агитация за роспуск законодательного собрания в штате Гуджарат. Сам Нарайян возглавил аналогичную кампанию в штате Бихар[68]. В ходе ее сформировалась программа данной разновидности индийского популизма: роспуск правительственных органов и парализация деятельности власти; отказ от уплаты налогов; закрытие на год школ и других учебных заведений; учреждение «народных организаций» для удовлетворения повседневных нужд населения; переключение основного внимания на проблему ликвидации бедности; пропаганда моральных ценностей в обществе[69].

Если оценивать учение Дж. Нарайяна на теоретическом, программно-декларативном уровне, то оно, равно как и вся гандистская идеологическая традиция в Индии, обладает определенной последовательностью и внутренней логикой «нормативного» популизма (P_n). Вместе с тем на уровне политического функционирования, в процессе утилизации гандизма различными политическими кругами последний неизбежно претерпевает модификацию, приобретает черты P_r. Так, в определенной мере анархическая по своей направленности программа Дж. Нарайяна была использована политическими силами, стремившимися главным образом лишь к замене одной администрации другой. Точно так же принципы ненасилия, провозглашавшиеся лидерами неогандизма, в ходе «тотальной революции» фактически уступили место иным, отнюдь не мирным средствам борьбы с правительственными органами. Движение, на знамени которого значились идеи Ганди, вобрало в себя самые различные слои, в том числе откровенно буржуазных деятелей, антикоммунистические элементы, реакционеров-коммуналистов и других, объединившихся для того, чтобы «свалить» ИНК.

Идеалы неогандизма в той или иной степени нашли отражение в декларациях победившего в 1977 г. на выборах блока партий, образовавших затем объединенную партию «Джаната». В ее программе говорилось о том, что «Джаната» «верна ценностям и идеалам Ганди. Она верна задачам строительства демократического и социалистического государства в Индии, вытекающим из нашего богатого культурного наследия и благородных традиций нашей борьбы за независимость и свободу»[70].

В политической сфере новой партией была провозглашена перспектива построения такого государственного устройства, «которое обеспечивало бы децентрализацию экономической и политической власти». В социально-экономической стратегии

упор делался на ликвидацию бедности и рост занятости среди населения. Эти задачи могут быть разрешены, указывалось в программном документе, «если мы будем двигаться к такой системе хозяйства, в которой сельское хозяйство и мелкое производство выйдут на передний план и не будут приноситься в жертву крупномашинной индустрии и крупным городам. Единственный путь избежать зол капитализма, в том числе и государственного капитализма, состоит в том, чтобы обеспечить полную занятость и децентрализацию экономики согласно идеалам Ганди»[71].

В нашу задачу не входит всесторонняя оценка программы «Джанаты», равно как и периода ее деятельности в качестве правящей партии. Но нельзя не согласиться с мнением, уже высказанным в советской литературе, что манифест «Джанаты» был адресован «весьма неоднородным социально-классовым слоям... Отсюда и определенные противоречия документа, хотя в целом... он был составлен в духе обращений Махатмы Ганди — апеллировал к массам, преимущественно к сельским, к „простому человеку", мелкому собственнику, касался его насущных проблем и забот, напоминал о традиционных ценностях, демократических идеалах»[72].

Однако реализация этой программы по существу осталась на словах. На это не раз указывалось в индийской печати и научной литературе. Например, преподаватель Делийского университета М. Моханти отмечал, что после прихода к власти партии «Джаната» «бедные массы нашей страны продолжают служить объектом манипулирования во время выборов ради демонстрации демократии, в то время как монополия элиты на экономическую и политическую власть продолжает существовать». Автор приходит к выводу, что «косметические поправки с помощью гандизма к тем либерально-демократическим структурам, которые по сути своей ориентированы на капиталистическое развитие, могут в условиях индийской реальности оказаться малоэффективными»[73]. На этом фоне представляется закономерным сравнительно быстрое распадение партии «Джаната» и ее поражение на выборах в январе 1980 г.

В целом последнее десятилетие в истории современной Индии принесло с собой определенное оживление идей гандизма, новую волну популистских настроений и лозунгов. Это явление не случайно; оно связано с социальными противоречиями индийской действительности, которые со времен Ганди в ряде отношений не уменьшились. Но одно дело — декларации и заверения в верности наследию Ганди, и другое дело, насколько они могут быть или будут воплощены в конкретной политике. Это связано не только с проблемой реалистичности гандистской доктрины (с тем, в какой мере и в какой форме вообще возможна реализация тех или иных ее принципов), но и с возникновением такой социально-политической ситуации в стране, когда на общественной арене смогут выступить силы, по-настоящему способные действовать в интересах широких масс и в тесном контакте с этими массами. Ответ на это в состоянии дать только будущая историческая практика.

Индонезия. Основной разновидностью популизма в Индонезии явился «мархаэнизм», который, подобно российскому народничеству, составил «идеологическую базу национально-революционных партий»[74]. Почти четыре десятилетия — с конца 20-х до середины 60-х годов — «мархаэнизм» определял идейно-политический климат Индонезии.

Впервые в качестве развитой доктрины «мархаэнизм» был изложен в известной речи А. Сукарно на суде в 1930 г., которая стала «библией националистического движения» в стране[75]. Он так объяснял термин «мархаэн»: «Это лицо, чье состояние ничтожно, маленький человек с мелкой собственностью, немногими орудиями труда... Это десятки миллионов обнищавших душ, которые не работают ни на кого и не заставляют других работать на себя»[76]. Фактически Сукарно включал в эту категорию всех «бедных индонезийцев» — «мелких крестьян, рабочих, мелких торговцев, владельцев мелких парусников и матросов»[77]. Здесь характерная для популизма амбивалентность мышления проявлялась по отношению к понятию рабочего. С одной стороны, Сукарно и его сторонники не только включали рабочих в состав «мархаэнов», но констатировали их высокую сознательность, революционность и порой даже признавали авангардную роль пролетариата в борьбе за идеалы «мархаэнизма»[78]. С другой стороны, весьма показательно разъяснение, содержавшееся в 30-х годах в тезисах Партиндо — партии, руководимой Сукарно: «Партиндо употребляет слово „мархаэн", а не „пролетарий", ибо понятие „пролетарий" уже входит в понятие „мархаэн", а также потому, что употребление слова „пролетарий" может быть понято так, что сюда не входят крестьяне и другие бедняки»[79]. По замечанию В. Вертхейма, «мархаэнизм» как «разновидность популистской идеологии опирается в качестве массовой базы в основном на независимое мелкое крестьянство»[80] и другие группы мелких производителей. Не случайно «мархаэнизм» возник на волне широких крестьянских выступлений в первые десятилетия XX в.

Каковы основные характерные особенности «мархаэнизма»? Во-первых, его ярко выраженная националистическая направленность. Если в Европе и Америке, утверждал Сукарно, классовые противоречия являются главными, то в колониальной стране «мы имеем... в первую очередь не классовые противоречия, а противоречия между черным и белым человеком, между представителем Востока и представителем Запада, между колонизируемым и колонизатором»[81]. Французские исследователи Ф. Кайрак-Бланшар и Ж. Леклерк в связи с этим отмечают, что «мархаэнизм» и сформулированные на его основе принципы

«Панча сила» являются хорошей иллюстрацией одного из основных тезисов популистских идеологий о стремлении к надклассовой позиции, о том, что «национальное общество должно или может быть гомогенным и что национальное чувство является прочным цементирующим фактором»[82].

Вместе с тем «мархаэнизм» имел достаточно определенное социально-классовое содержание, апеллируя к массам мелких производителей (мелкой буржуазии в широком смысле слова). Одновременно он имел весьма четкую антикапиталистическую направленность. В отличие от индонезийского «мусульманского социализма», осуждавшего лишь «греховный» западный капитализм, доктрина Сукарно была направлена и против национального капитализма. В работах Сукарно и других теоретиков «мархаэнизма» (например, С. Мангунсаркоро) хорошо прослеживается популистская трактовка проблемы некапиталистического развития. «Словно ветер, дующий с каждым моментом все сильней... ворвался частный капитал в Индонезию»[83]. Хотя колониализм несет с собой технику, культуру, железные дороги и пр., «является ли все это, в сущности, с точки зрения *национальной общественной жизни*, прогрессом, уравновешивающим те несчастья, которые несет с собой частная инициатива?»[84]. Империализм прервал естественный ход развития индонезийского народа, хотя «его (народа.— *В. Х.*) прошлое было прекрасным»[85].

Изгнание колонизаторов и завоевание национальной независимости — это только «мост», за ним открываются две дороги, которые надо выбирать. «Горька будет участь Мархаэна, если... колесница поедет по первому пути, ведущему в мир индонезийского капитализма, в мир индонезийской буржуазности!»[86]. Но «мы не имеем сильной национальной буржуазии», что облегчает минование капиталистической стадии — «для перехода на некапиталистический путь достаточно лишь... повышения сознательности народа, которое может быть достигнуто просвещением»[87].

Соответственно отрицается буржуазная политическая демократия и принципы буржуазной политической жизни. Сукарно, так же как в свое время российским народникам, было свойственно принципиальное разделение политической и социальной демократии, равно как политической и социальной революции[88].

Одним из главных факторов, определяющих отношения между людьми, согласно взглядам теоретиков «мархаэнизма», является нравственность. «Социализм в своей основе,— писал Сукарно,— это мораль, мораль высокого уровня, требующая, чтобы люди не ссорились между собой, чтобы они все жили, как братья, чтобы они все познали счастье»[89].

В целом идеология «мархаэнизма», как легко в этом убедиться, содержит достаточно полный набор популистских стереотипов мышления, хотя их комбинация и функциональное со-

отношение в системе идеологии имеет, естественно, свою специфику. Сукарно, например, практически не обращался к теме общины, хотя апология доколониальных «истоков» и апелляция к традиционному коллективизму у него постоянно присутствовала. А. Б. Беленький выделяет такие коллективистские традиции, вошедшие в концепцию «индонезийского социализма», как «готонг-ройонг» (взаимопомощь при уборке урожая, строительстве жилья, ирригационных работах и т. д.), «мушаварах» (обсуждение какой-либо проблемы членами общины) и «муфакат» (единодушное решение, принятое без голосования в результате «мушавараха» и носящее обычно компромиссный характер, т. е. учитывающее различные мнения и замечания, высказанные в ходе его)[90]. Кроме того, Сукарно неоднократно апеллировал к такому традиционному институту, как «демократия семьи» — принципу, подсказанному ему его учителем Ки Хаджаром Деванторо, видным деятелем национально-освободительного движения и идеологом, в воззрениях которого бесспорно присутствовали популистские элементы[91]. Наконец, составным элементом в его учении и одним из принципов «Панча сила» является религиозность, тенденция «исламизма» (хотя отношение Сукарно к религии было достаточно противоречивым, он, в частности, выступал как сторонник секуляризма)[92].

Как всякая популистская доктрина, «мархаэнизм» помимо традиционных истоков испытывал на себе идейные влияния из развитых стран. Наиболее заметным среди них был марксизм. Сукарно сам не раз подчеркивал, что его учение представляет собой синтез национализма, исламизма и марксизма. В статье «К пятидесятилетию со дня кончины Карла Маркса» он писал, что теперь «национализм Востока... „вступил в брак с марксизмом“ и стал новым национализмом»[93].

Статьи Сукарно показывают неплохое знание марксистской литературы. В них нередко встречаются ссылки на труды К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. Но его понимание марксизма было в значительной мере поверхностным. Из марксистского учения им заимствовались лишь те элементы, которые были пригодны для подкрепления собственной популистской концепции,— прежде всего критика капитализма, «который ведет к пауперизации мархаэнов»[94], а также идея неизбежности социализма для обоснования возможности некапиталистического развития Индонезии.

Помимо этого, концепция индонезийского популизма, как подробно показано в книге А. Б. Беленького, сформировалась под сильным воздействием других лидеров национально-освободительного движения, особенно Сунь Ятсена, М. К. Ганди и Дж. Неру[95].

Наряду с Сукарно и другими теоретиками «мархаэнизма» крупным мыслителем популистского толка был видный политический деятель М. Хатта. Хотя политическое значение его

доктрины было значительно менее весомым по сравнению с сукарновским «мархаэнизмом», с идейно-теоретической точки зрения он в ряде моментов был последовательнее, ближе к популистскому идеологическому типу, в частности к позиции российских народников.

Основными идеями М. Хатты были принципы «народного суверенитета» и «коллективизма». «Народный суверенитет», подобно сукарновской «социо-демократии», означал демократию не только в политической, но в экономической и социальной областях. Буржуазная, формально-политическая демократия порождена «духом индивидуализма», последний «привел к развитию политики либерализма, а либерализм укрепил дух капитализма»[96]. Поэтому необходимо учреждение «народного суверенитета» в политической и общественной жизни на основе «мушаваратах», т. е. коллективизма в отношениях между людьми. «Подобные общественные идеалы,— писал М. Хатта,— постоянно развивались мусульманской религией, а затем учителями рабочего класса — от Карла Маркса до Ленина». Конечно, при этом предлагались разные средства их достижения, но «цель у всех была одна и та же»[97].

В качестве главных истоков коллективизма М. Хатта называет общинные традиции. Задача состоит в том, чтобы «развить и продолжать самобытную демократию до превращения ее в народный суверенитет»[98]. К традициям, на которые опирался Сукарно («готонг-ройонг», «муфакат», «мушаварах»), Хатта добавляет общинную собственность крестьян на землю и традицию «массового протеста» против несправедливых действий властей[99].

Использованием и совершенствованием этих традиций, по его мнению, можно обеспечить, во-первых, политическую демократию («народ управляет государством через своих представителей и представительные органы, а эти органы — от советов деса (т. е. деревни, общины.— *В. Х.*) до народного совета — охватывают всю Индонезию»). Во-вторых, таким путем устанавливается экономическая и социальная демократия, поскольку «все отрасли крупного производства... будут основаны на общественной собственности и будут контролироваться народом через его представительные учреждения. В результате этого целью государства станет не стремление к прибыли, а процветание народа. Частная собственность отдельных лиц сохранится только на одежду и предметы домашнего обихода, а также на такие предприятия, которые не используют наемного труда»[100].

Таким образом, отрицание капитализма у М. Хатты не распространялось на «низовую» буржуазию и мелкую собственность. Судьбу последней он связывал с перспективой кооперации. Ей Хатта отводил центральное место в своей программе социального развития страны — не случайно впоследствии он

был провозглашен «отцом кооперации». Еще в начале 30-х годов Хатта писал, что на основе древней крестьянской традиции взаимопомощи должна быть организована кооперация, которая «создается не ради одной лишь прибыли, а во имя удовлетворения потребностей масс», когда часть доходов от кооперации отчисляется на образование и другие нужды народа[101].

Примечательной чертой концепции М. Хатты является антиэлитарность. Интересно в связи с этим выделение им трех типов национализма: консервативный национализм, или национализм «аристократии»; «национализм интеллигенции», согласно которому во главе независимой Индонезии должна стоять «аристократия ума и способностей»; наконец, национализм, к которому он причислял себя и который считал наиболее перспективным,— «национализм народа», стремящийся сделать независимую Индонезию «царством народа, где господствует народная воля»[102].

Можно согласиться с А. Б. Беленьким в том, что «народнический комплекс у Хатты выражен еще более четко, чем у Сукарно: для его взглядов характерны не только обращение к традиционной психологии крестьянства, к общинной системе ценностей... но и прямой призыв к возрождению и развитию „самобытной" общинной демократии и общинной собственности на землю в качестве условия создания „нового коллективизма"»[103]. Так же как в свое время российские народники, Хатта идеализировал традиционные общинные отношения эпохи феодализма. Хотя традиционное индонезийское общество было феодальным, управлявшимся автократическими методами, но «в деревне преобладала демократическая система, она могла держаться при феодализме потому, что земля, наиболее важный фактор производства, была общинной собственностью деревенских жителей»[104].

Вместе с тем у Хатты налицо типичный для популистской идеологии синтез традиционализма и модернизма. Он призывал поставить организацию «народного суверенитета» и кооперации в Индонезии на научную основу, с использованием всех современных технических достижений и передовых методов. Как и у Сукарно, у Хатты нет однобокого «антизападничества»; для него характерен высокий уровень образованности и знакомства с передовой культурой других стран. «Мы открыто признаем, что находимся под влиянием западного рационалистического духа»,— писал он. Вместе с тем он подчеркивал, что «Восток может заимствовать хорошее у Запада, но не копировать его, а приводить в соответствие с условиями Востока»[105]. Если говорить о воздействии на Хатту социалистической мысли развитых стран, то влияние революционного марксизма на него было значительно меньше, чем на Сукарно, идейно и политически он был ближе к европейской социал-демократии.

С точки зрения структурно-идеологических характеристик

взгляды Хатты можно примерно обозначить как комбинацию P_n и P_r (ярко выраженный общинный традиционализм в соединении с модернизаторством реформистского типа), тогда как «мархаэнизм» Сукарно скорее является причудливым сочетанием P_r и P_l (расплывчатая мелкобуржуазная трактовка «народа», эклектизм — и вместе с тем несомненный политический радикализм, тяготение к марксизму и пр.).

Популистские концепции в Индонезии (прежде всего «мархаэнизм») образовали идеологическую основу ведущих политических сил — Национальной партии (1927—1931), Партии Индонезии (1931—1936), Гериндо (1937—1942) и Национальной партии Индонезии (после 1946 г.). С 1959 г. «индонезийский социализм» превратился в единственную официальную идеологию в стране. Естественно, что влияние популистских идей на политическую жизнь в Индонезии было весьма значительным. Отрицание буржуазной парламентской демократии привело во второй половине 50-х годов к так называемой «концепции президента» Сукарно,— что завершилось роспуском выборного парламента и созданием фактически режима личной власти. Принципы традиционного коллективизма («готонг-ройонг», «мufакат» и «мушаварах») вошли составной частью в обоснование системы «направляемой демократии»[106].

Причины падения режима Сукарно хорошо известны. Одной из них явился разрыв между идеологической и организационно-политической сферами деятельности индонезийских популистов, прежде всего самого Сукарно. Хотя в стране был проведен ряд прогрессивных мероприятий (например, национализация иностранных компаний, запрещение правых буржуазных партий — Машуми и др.), глубоких социальных преобразований, в частности осуществления радикальной аграрной реформы и ликвидации помещичьего землевладения, индонезийскому руководству провести не удалось. Неэффективность управления особенно проявлялась в том, что, несмотря на весьма значительные масштабы созданного госсектора, именно в его недрах происходила консолидация буржуазных элементов, «кабиров» из числа чиновников и офицерства, которые либо сами становились предпринимателями, либо обеспечивали соответствующие «подряды» другим. «Растаскиваемый таким образом государственный сектор превратился в основной канал частнокапиталистического накопления, осуществляемого военной и гражданской бюрократией»[107].

Характерные для «мархаэнизма» тенденции «надклассовости» неблагоприятным образом сказались на содержании и методах практически-политического руководства[108]. «Надклассовость» выливалась во все более возраставшую концентрацию президентской власти и усиление роли армии в политической структуре, следствием чего явился все больший отрыв популистских лидеров от масс. И это решающим образом сказалось

как в период военного переворота 1965 г., так и после него, когда Сукарно «не получил активной поддержки народа в значительной степени потому, что по-настоящему не искал ее»[109]. Идеологическое обожествление «народа» и практическое невнимание к реальным проблемам и нуждам масс, сочетающееся с апологией собственной харизматической власти,— это, как показывает действительность, нередко свойственно деятелям и лидерам популистского толка.

После военного переворота (1965—1967) концепции «мархаэнизма» и «индонезийского социализма» были по понятным причинам существенно видоизменены. Но поскольку в стране сохраняются условия, породившие их (т. е. социальные коллизии и противоречия переходного общества, еще более усилившиеся после того, как новый режим стал проводить курс на буржуазное развитие страны), имеют место отдельные попытки реабилитации тех или иных принципов предшествующего наследия и тенденции следования — по крайней мере декларативно — популистским идеалам. Так, в марте 1972 г. состоялся семинар активистов индонезийской армии, на котором обсуждались проблемы выработки и распространения «национальных ценностей». В ходе дискуссии неоднократно признавалось, что модернизация индонезийского общества, усилившаяся после 1965 г., сопровождается процессами социальной дезинтеграции; часть молодого поколения слишком прагматична и ей необходим приток «идеализма». В связи с этим провозглашается необходимость возрождения «принципов 1945 г.», т. е. сукарновских принципов «Панча сила», а также возвращения к демократическому государству, «основанному на популизме», на «интеграции армии и народа» и т. д.[110]. Можно предположить достаточно демагогический характер указанных идейных тенденций, а также то, что они не являются определяющими в системе официальной идеологии нынешнего индонезийского режима. Но они, как представляется, свидетельствуют о том, что популистские идейные тенденции продолжают сохранять под собой социальную почву в Индонезии.

Бирма. Возникновение популистских идейных тенденций в бирманском национально-освободительном движении связано с ростом крестьянских выступлений в конце 20-х — начале 30-х годов, в частности с восстанием под руководством Сая Сана. Под влиянием этих событий зародилось движение такинов, передовых бирманских интеллигентов, создавших революционную организацию «Добама асиайон». В 1939 г. под ее руководством была организована Всебирманская крестьянская ассоциация, выдвинувшая антикапиталистические требования[111]. На связь между деятельностью такинов и крестьянским движением в Бирме прямо указывает один из основателей «Добама асиайон», выдающийся бирманский демократ Аун Сан[112].

В идеологии «Добама асиайон», в частности, у Аун Сана

были смешаны демократические, революционно-просветительские и популистские элементы. Нельзя не признать справедливой оценку А. С. Кауфманом движения такинов: «Являясь идеологами крестьянской революции, бирманские революционные демократы соединяли в своей идеологии боевой демократизм и призыв к революции с утопическим социализмом»[113]. При этом социалистические воззрения «такинов» частично основывались на своеобразном неотрадиционализме. В работах и выступлениях Аун Сана заметно уважение к социально-культурному наследию прошлого, к традициям, среди которых он выделяет «положительное влияние буддизма, наличие у каждого своего участка земли, всеобщность бесплатного обучения, коллективный труд как основа аграрной экономики и жизни общины», поскольку «во всех делах, будь то обработка земли или орошение, требовались усилия ее членов». Аун Сан даже называл бирманский феодализм «самым просвещенным в мире»[114].

Разумеется, это не значило, что Аун Сан не понимал необходимости ликвидации феодальных пережитков — его аграрная программа носила ярко выраженный антифеодальный характер. Но главный удар и основные обвинения направлялись им против колониализма, при котором «феодальная экономика подвергалась разрушению, но более совершенный экономический и социальный порядок не пришел ей на смену»[115]. Иностранный капитализм принес с собой рост торговли, городов — и вместе с тем консервацию всех отрицательных черт феодализма, феодальной эксплуатации[116]. «Внедрение новых форм хозяйствования (т. е. частнособственнических методов.— *В. Х.*) разрушило общинную систему хозяйства и вместо нее принесло конкуренцию. В страну хлынули банкиры, торговцы, маклеры, ростовщики... Таким образом, крестьянская экономика оказалась под пятой британского финансового и торгового капитала. С этого времени она стала подвергаться всем колебаниям мирового капиталистического рынка. Деревенское ремесло, не выдержав конкуренции с промышленными товарами британского производства, также разрушалось». В результате «положение крестьянина ухудшилось»[117].

Налицо типично популистская аргументация: не выполнив своей исторической миссии, капитализм разрушал все хорошие традиции, паразитируя на худших. Опять-таки характерно избирательное отношение к традициям, готовность использовать некоторые из них в строительстве нового общества. Так, буддизм «представляет собой больше, чем просто религию, и содержит в себе некоторые признаки того, что может превратиться в величайшую мировую философию, если мы только поможем ему освободиться от вздора и искажений, вне всякого сомнения привнесенных в эту великую религию древности»[118]. В деятельности «Добама асиайон» была заметна популистско-националистическая направленность, апелляция к традиционному наследию, что выразилось в лозунге «покупай бирманское и возрождай бирманское».

Аун Сан выдвинул программу, предусматривавшую комплекс демократических и одновременно антикапиталистических мероприятий (национализацию средств производства, земли, инфраструктуры, разработок недр, ликвидацию крупного землевладения и пр.). Он провозгласил политику, нацеленную в первую очередь на удовлетворение нужд бедняков и середняков. «В ином случае,— подчеркивал он,— капиталисты будут заправлять делами на свой лад, вновь создадут свои дьявольские монополии и по-прежнему будут эксплуатировать народ»[119]. Собственный план развития Аун Сан называл чем-то средним «между капитализмом и социализмом». Фактически это была разновидность некапиталистического развития.

Оригинальность подхода Аун Сана в данном случае заключалась в том, что «некапитализм» он мыслил себе прежде всего как упорядочение буржуазной стихии. «Я принадлежу к тем,— писал он,— кто не верит, что капитализм желателен всегда. В то же время я считаю, что в стране, подобной нашей, мы должны пройти через капиталистическую ступень, прежде чем мы сможем продвигаться дальше. Но я не согласен с теми, кто утверждает, что капитализм должен развиваться путем анархии, как он развивался на Западе и в других странах»[120]. Допуская иностранные инвестиции и частное предпринимательство, нужно, во-первых, установить за ними контроль, так как они «не должны вредить массам»[121]; во-вторых, надо иметь в виду, что данный курс является временным и что его цель состоит в подготовке перехода к социализму. Этот комплекс мер в сочетании с наделением землей крестьянства и ликвидацией помещичьего землевладения, а также с демократизацией политической жизни Аун Сан называл «новой демократией»[122].

Популизм Аун Сана был проникнут искренними демократическими устремлениями. Он был отмечен тесной связью с интересами и запросами трудящихся масс и вместе с тем — немалым политическим реализмом. В формально-идеологическом плане он содержит в себе различные элементы P_l и P_r. После трагической гибели Аун Сана популистские идейные тенденции в Бирме не угасли и продолжали функционировать — причем с различным политическим содержанием.

Популистами правого толка в Бирме можно считать известного политического деятеля У Ну и его сторонников. Буржуазный демократизм и реформизм в политике У Ну сочетал (особенно на раннем этапе деятельности) с увлечением социалистическими идеями. При этом он стремился синтезировать социализм с буддизмом, утверждая, что «точка зрения социалистов по меньшей мере по духу идентична некоторым целям буддизма»[123]. В конце 40-х и 50-х годах, будучи у власти в стране, У Ну в своих статьях и выступлениях активно проповедовал

«буддийский социализм», истоки которого он относил к далекому прошлому, эре «дерева Падейты», когда все люди жили счастливо, пока не наступил «век алчности и частной инициативы». Социализм, по его мнению, будет означать возвращение к «золотому веку», так как он сочетает отрицание частной собственности с моральными предписаниями буддизма. Эти воззрения У Ну называл «лефтистской идеологией» [124].

У Ну неоднократно выступал с критикой капитализма, за «ликвидацию пагубной экономической системы, при которой ничтожное количество людей монопольно владеет богатствами, в то время как массы продолжают пребывать в бесконечной нищете» [125]. Однако его популистский социализм существенно отличался от революционного характера взглядов Аун Сана. Во-первых, У Ну отличала заметная антикоммунистическая направленность. Во-вторых, в его концепции социализма преобладали буддистские элементы. В соответствии с буддизмом У Ну отстаивал примат этического фактора в общественной жизни: «нельзя изменить экономическую систему, не изменив прежде всего человеческую душу» [126].

В практической деятельности У Ну преобладала тяга к реформизму и компромиссам с буржуазными лидерами. Это в конце концов привело его и возглавлявшуюся им Антифашистскую лигу народной свободы к идейному и политическому кризису. Особенно явственно несостоятельность социально-политического курса У Ну и его группы обнаружилась в конце 50-х — начале 60-х годов. В итоге правительство У Ну было смещено в результате военного переворота, возглавленного генералом Не Вином.

При жизни Аун Сана Не Вин являлся одним из его ближайших соратников. Как и у Аун Сана, ведущий элемент его воззрений составляла «твердая вера в народ и его творческую силу», уверенность в том, что «народ с активным пониманием своих прав и обязанностей сполна сыграет свою роль в осуществлении программы национального революционного движения» [127]. Одновременно, в соответствии с авангардистским характером возглавлявшегося им революционного движения 1962 г., Не Вин подчеркивал, что «волевой человек со стойким и верным сердцем может совершить многое. Находясь в плохих условиях, он может сделать их хорошими. Находясь в хороших условиях, он может сделать их еще лучше. С несколькими сотнями таких людей мы сможем продвинуть революцию вперед» [128].

Взгляды и высказывания Не Вина отмечены характерной для популизма противоречивостью. С одной стороны, он несомненный модернист и прогрессист, сторонник экономического роста, причем материальный фактор порой выступает у него как ведущий в развитии общества: «Улучшение обеспечения продуктами питания, одеждой, жильем трудящихся масс — такова, коротко говоря, основная стратегия Революционного совета. Остальное, естественно, приложится» [129]. Вместе с тем он придает огромное значение духовному фактору, особенно сохранению национальных культурных традиций и институтов. Во многом его взгляды сложились как реакция на кризисные явления в бирманском обществе в результате вторжения колониализма и буржуазных отношений — возросшую социальную дифференциацию, массовое обнищание населения, падение нравов. Эта ситуация, по его наблюдениям, не только не ослабла после завоевания независимости, а, наоборот, усилилась.

Высказывания Не Вина на этот счет весьма показательны. Говоря об упадке морали и нравов, он объясняет его «экономическими лишениями и ослаблением влияния традиционных социальных и культурных ценностей в стране бирманцев, шанов, каренов, качинов, кая и др. Например, до войны люди... имели привычку помогать друг другу в нужде... Однако после достижения независимости эти люди, по-видимому, год за годом теряли свои прежние добродетели — сердечность и дух взаимопомощи. Ухудшались также отношения между детьми и родителями, учителями и учениками, мужьями и женами. Кооперация и взаимопомощь индивидов фактически не существуют, в то время как число эгоистичных людей увеличивается... Если ничего не будет сделано для того, чтобы спасти эти традиционные обычаи, уже ближайшее будущее может оказаться разочаровывающим» [130].

Хранителями традиций и основой нации для Не Вина являются крестьяне. «Я ратую за сохранение нашей культурной традиции,— говорил он,— потому что теперь горожане, включая и меня, даже не могут правильно говорить по-бирмански. Это могут только те, кто живет в деревне» [131]. Правда, для Не Вина и его сторонников «народ» не исчерпывается крестьянами — помимо них сюда входят рабочие и интеллигенция. Типично популистская конструкция хорошо вырисовывается в одном из основных программных документов бирманского руководства — «Философии Партии бирманской социалистической программы»: «Мы должны полагаться только на трудящихся — крестьянские массы и промышленных рабочих,— на протяжении веков служивших обществу, а также на тех интеллигентов и работников умственного труда вообще, которые служат обществу» [132].

В целом идеология бирманских руководителей сложилась из различных элементов. В ней ощущается влияние буддизма, хотя отношение к нему, как и к традициям вообще, у бирманских революционных популистов избирательно (наряду с апеллящей к буддийским моральным заповедям Не Вин, например, дает советы уменьшать подношения монашеству и траты на религиозные праздники в целях экономии стредств) [133]. Наряду с этим в программных документах бирманского режима чувствуется влияние марксизма-ленинизма (схема производительных

сил и производственных отношений, теория формаций, тезис о классовой борьбе, признание диалектического метода и объективной диалектики в природе, закономерности возникновения социализма и социалистического движения) [134].

Но одновременно в бирманских программных документах присутствуют построения, близкие к популистским стереотипам мышления. Например, обосновывается циклическая схема понимания исторического процесса: «Оглядываясь на предшествующие периоды истории, на изменения, которые претерпел мир, мы можем сказать, что человек, вероятно, не раз создавал куда более высокие цивилизации, чем наша» [135]. Очевидны и тенденции идеализма: «Сознание и другие духовные атрибуты человека, зависящие от материальных факторов, предшествуют его... деятельности в обществе» [136]. Аналогичным образом подчеркивается роль моральных побуждений в общественной жизни и т. д.

Социально-политические позиции бирманских руководителей до сих пор выражались в достаточно последовательном революционном демократизме, курсе на социалистическую ориентацию. Военные лидеры, пришедшие к власти в 1962 г., сумели провести ряд радикальных мероприятий, антифеодальную аграрную реформу, акции по ограничению местной буржуазии. Постепенно была создана массовая политическая организация — Партия бирманской социалистической программы, подготовлен переход к гражданскому правлению. В 1973 г. была принята новая конституция, получившая одобрение более чем 90% населения [137].

Экономический и политический подъем в стране сдерживается двумя обстоятельствами: во-первых, незатихающей гражданской войной на окраинах, вызванной сепаратизмом местных феодалов и всячески разжигающейся маоистами и промаоистскими элементами; во-вторых, последствиями некоторых ошибок субъективистского порядка, связанных с чрезмерным администрированием в хозяйственной области, преждевременным огосударствлением мелкой торговли и мелкого производства, политическим централизмом. Эти трудности и социально-политические проблемы в стране довольно значительны, они дают себя знать и сегодня.

АФРИКА

Особенности национально-освободительного движения в африканских странах и последующего их развития после обретения независимости связаны прежде всего с преобладанием на континенте (особенно в Тропической Африке) донациональных общностей, племенных структур. Этнически-трибальные отношения значительно осложняют процесс образования наций, они

имеют тенденцию даже усиливаться в противовес процессам национальной интеграции. Кроме того, национальное строительство здесь затрудняется тем обстоятельством, что оно протекает нередко в искусственных государственных границах, установленных в свое время колонизаторами и не соответствовавших реальному расселению тех или иных племен. Но именно эти моменты и стимулируют усилия африканских идеологов и политических лидеров к национальному единству. Популистские течения в африканских странах возникают как своего рода императив национальной консолидации в рамках отдельной страны, как общенациональные лозунги объединения «народа» и преодоления дезинтеграционных, трибалистских тенденций.

Разумеется, африканские популистские течения вызваны к жизни не только национальными, но и социальными проблемами. Африка в колониальный период была наиболее отсталым регионом, в особой мере испытавшим на себе последствия навязанной империализмом «торговой экономики». Последняя привела к выделению внутри африканского крестьянства отдельных очагов интенсивного производства, ориентированных на экспорт. Но основная масса крестьянства оставалась на уровне докапиталистических отношений. Весьма высоким был уровень сохранения общинных структур, которые одновременно подвергались процессам разложения в условиях колониальной экономики и системы управления.

В научной литературе не раз обращалось внимание на то обстоятельство, что современные африканские идеологии имеют общие черты. Это относится и к популистским течениям, образующим идеологический комплекс «африканского социализма». Данная особенность вполне понятна, поскольку, несмотря на трибальные и лингвистические барьеры, африканские этнические общности находятся в целом, за исключением, пожалуй, Северной Африки, в единых культурно-исторических и социальных рамках (мифологическое мышление как основа культуры, расовое единство и пр.). Отсюда апелляция к африканским традициям, к основам негро-африканской цивилизации.

Алжир. Социально-историческим фоном популизма в Алжире явилась длительная борьба алжирского народа против французских колонизаторов, окончившаяся кровопролитной войной 1954—1962 гг. Не случайно, как считает Ж. Лека, главными символами «алжирского популизма» стали «военный» и «фелла» как основные фигуры национально-освободительного движения и «братство» как высшая ценность [138]. Не случайно также появление на данном этапе национально-освободительной борьбы такого идеолога и общественного деятеля, одного из характерных представителей современного популизма, как Ф. Фанон.

О Фаноне уже создана огромная разноязычная литература. Однако в работах советских исследователей, занимающихся

проблемами современного национально-освободительного движения, крупная фигура Фанона до недавнего времени рассматривалась не часто, приобретая при этом оттенок «сомнительности». Оценки фаноновского идейного наследия были противоречивыми, в них сквозили недоверчивость и осторожность. Однако вряд ли такое отношение к Фанону было оправданным, что показывает капитальное исследование А. В. Гордона [139]. Ибо Фанон является несомненным революционером, ярко выраженным представителем боевого демократизма. К нему хорошо подходят слова, сказанные В. И. Лениным о другом «мужицком демократе», Н. Г. Чернышевском: «От его сочинений веет духом классовой борьбы» [140].

Хотя Фанон принадлежал к деятелям раннего этапа национально-освободительного движения, в его взглядах предвосхищены типические «ходы» мышления, характерные для многих популистских идеологических построений в освободившихся странах, основные проблемы последующего развития и социальной борьбы развивающегося мира. Интуиция революционного деятеля, чуткого к настроениям масс, сочеталась в нем с рефлексией разносторонне образованного интеллектуала — философа, социального мыслителя, психиатра. Все это объясняет тот факт, что идейное наследие Фанона пользуется широкой известностью и влиянием не только в Азии, Африке и Латинской Америке, но и среди леворадикальных кругов на Западе.

В системе взглядов Фанона чрезвычайно отчетливо представлены многие стереотипы популистского мышления. Здесь и философский антропологизм, презумпция «цельности» человека: «индивид должен стремиться обрести универсализм, присущий человеческой природе» [141]. С этих мировоззренческих позиций и подвергается критике буржуазная цивилизация, которая инспирировала «в человеке патологическое деление его функций и дробление его единства; в обществе — разрыв, расслоение, кровопролитную борьбу, порождаемую существованием классов» [142]. Здесь невольно вспоминается философско-историческая схема Н. К. Михайловского о негативных последствиях «дифференциации» личности и общества. Аналогична теориям российских народников постановка Фаноном проблемы «цены прогресса», только акцент смещен у него в антиколониальную плоскость: «Благосостояние и прогресс Европы построены на поте и трупах негров, арабов, индийцев» [143].

Концепция Фанона по своему характеру в некоторых отношениях ближе к анархическому крылу популизма. Авангардом национально-освободительной революции у него выступает крестьянство — «цельная масса, всегда „средневековая“, возбуждающая многочисленные жакерии» [144]. Подобно М. А. Бакунину, Фанон присоединял к нему люмпен-пролетариат («эта когорта... образует одну из наиболее спонтанных и наиболее революционных сил колонизованного народа») [145] и молодежь («один из

наиболее важных секторов в слаборазвитых странах») [146]. Точно так же, подобно анархистским теоретикам прошлого, Фанон подчеркивал значение «разрушения», «насилия», которое для масс является «ключом к разрешению социальных проблем» [147].

Фанону свойственна классически-популистская трактовка «народа», противопоставленного «элите» и «буржуазии» [148]. Наконец, его построениям присуща характерная для популистского мышления антитетичность (критика консерватизма традиций — и защита их от колонизаторов, упреки последним в поверхностно-снисходительном отношении к традиционной культуре колонизованных; апология крестьянства — и понимание его ограниченности и т. д.). Эти внутренние противоречия фаноновской концепции глубоко вскрыты в уже упоминавшейся работе А. В. Гордона [149].

Вместе с тем воззрения Фанона отличаются оригинальными, специфическими чертами. Он явился ярким, своеобразным представителем крестьянской демократии XX в. И заслуга его здесь состояла в том, что, несмотря на определенную идеализацию крестьянства, что отчасти объяснялось абсолютизацией специфики алжирской ситуации 50-х годов, он сумел обратить внимание на значительные революционные потенции крестьянства в национально-освободительном движении и социальной борьбе в развивающихся странах. Он также показал, что осуществление реальных социальных преобразований в освободившихся государствах невозможно без непосредственного участия и самодеятельности самого крестьянства, составляющего громадное большинство населения этих стран. Вместе с тем Фанон отдавал себе отчет в значительной политической инертности деревни. Поэтому он подчеркивал значение руководства массами со стороны революционного авангарда, передовой интеллигенции, задачей которой должно быть демократическое воспитание масс, «рационализация народной практики» [150].

В отличие от различных радикалистских концепций, в которых обосновывались идеи «опеки над массами», демократизм Фанона был более последовательным — он защищал принцип правления не только «для народа», но и «совместно с народом» [151]. Его доверие к демократической инициативе масс в отправлении функций общественного управления и контроля было связано с пониманием того, что те или иные просчеты органов народного самоуправления, неизбежные на первых порах из-за недостатка политической культуры, компетентности, будут постепенно перекрываться активностью трудящихся, их растущей сознательностью и организационной опытностью.

Фанон стремился наметить конкретные методы и формы обеспечения этого процесса демократизации. Во-первых, организаторская и воспитательная работа революционной партии, центр тяжести которой, по его мнению, должен быть перенесен на низовые ячейки с целью пробуждения и развития самодея-

тельности на местах. Во-вторых, использование и совершенствование института общинной демократии, близкой и привычной массам, для вовлечения их в политическое строительство (что неравноценно идеализации общинных традиций, в общем не свойственной Фанону). Можно согласиться с А. В. Гордоном, что искренний и последовательный демократизм, идея народоправства и отсутствие «массобоязни» выгодно отличают Фанона от ряда современных национальных демократов в развивающихся странах [152].

Занимаясь в основном проблемами борьбы за независимость, Фанон вместе с тем ставил вопрос о путях дальнейшего развития освободившихся государств. Он один из первых высказал тезис об исторической ограниченности и в конечном счете бесперспективности буржуазии развивающихся стран, которая «наследует отрицательные черты и проявления упадка западной буржуазии, не пройдя первых этапов поисков и открытий, в любом случае составляющих актив западной буржуазии» [153]. Поскольку буржуазия бывших колоний «неспособна выполнить свою историческую роль», демократические силы с полным основанием могут ориентироваться на некапиталистический путь и «преградить дорогу» местной буржуазии [154]. При этом антибуржуазность Фанона порой приобретала масштабы глобального «триконтинентализма», воспевания перспектив развивающегося мира, который «должен попытаться разрешить те проблемы (т. е. ликвидацию отчуждения личности, эксплуатации, задачи гармонического развития человека.— *В. Х.*), решения которых эта Европа не сумела найти» [155]. «Разве мы ничего больше не можем,— восклицал Фанон,— как создать третью Европу?» [156].

Соответственно Фанон сформулировал принципиальный отказ от стратегии «догоняющего развития», модернизации как главной цели или тем более самоцели. Ибо для него это означало имитацию буржуазной линии развития, дорогу «в никуда» с точки зрения исторического прогресса [157]. Как бы предвидя возможность возникновения в молодых государствах тенденций технократизма и одностороннего индустриализма (пожалуй, уже наблюдая их первые ростки), Фанон предупреждал об опасности развития без человека или ценой человека [158]. Главное, считал он, пробуждение в людях сознательного отношения к труду и коллективному участию в деятельности общества, пусть даже ценой некоторого замедления темпов экономического развития, которые могли бы быть достигнуты приказами и давлением, ибо «время, затраченное на объяснение, время, „потерянное“ на воспитание человека-труженика, окупится» [159]. Здесь весьма рельефно выражена одна из основных идей «экономического эгалитаризма» — стратегии и политики развития, которая в наши дни стала характерной для многих развивающихся стран, в особенности для тех, где получили распространение популистские концепции.

В фаноновском популизме несомненно преобладают элементы P_1, хотя ему свойственны и черты P_n (последовательный демократизм, идеи народничества, тенденции анархизма и пр.). С этими аспектами связаны как сильные, так и слабые стороны фаноновских идейных построений — преувеличенное крестьянофильство, недооценка значения пролетариата, абсолютизация тенденций к образованию рабочей аристократии и противопоставление на этой основе крестьянства и люмпенства рабочим [160]. Испытывая на себе определенное влияние марксизма, Фанон в основном прошел мимо него, поскольку выработал отношение к марксизму «по незрелой и поверхностной трактовке его» [161], по работам таких интерпретаторов марксизма, которые скорее могут быть названы вульгаризаторами. Весьма уязвима с позиций революционного гуманизма и знаменитая фаноновская концепция насилия, хотя необходимо отделять Фанона, в общем шедшего к преодолению своих крайностей в понимании данной проблемы, от некоторых современных ревностных «фанонистов» или буржуазных критиков, выпячивающих тему насилия в связи с именем Фанона и интерпретацией его произведений.

По реальному содержанию и значению идейное творчество Фанона, конечно, выходит за рамки Алжира. Но оно оказало немалое (хотя и не всегда прямое) воздействие и на идеологический климат в стране, идеологию и программу Фронта национального освобождения. «Мы основательно изучили Фанона,— говорил в свое время алжирский политический лидер А. Бен Белла,— и некоторые из его основных идей нашли отражение в Триполийской программе» [162].

Воззрения алжирских идеологов, особенно после 1965 г., содержат вполне отчетливые популистские идейные тенденции. Их определяющая особенность — своеобразное переплетение традиционализма и модернизма, социализма и национализма. Да, мы социалисты, говорил Х. Бумедьен в 1973 г., «но наш социализм не должен уводить нас от нашего прошлого... Мы — арабский, мусульманский народ и полны решимости до самой глубины черпать все содержимое этой концепции для построения социализма» [163]. В связи с этим для современных алжирских идеологов и лидеров характерно подчеркнутое внимание к национальной истории, деятелям прошлого и в определенной мере идеализация их [164]. Основой национальных традиций объявляется «арабо-исламизм». Как указывается в литературе, черты традиционализма и национализма проявляются в системе взглядов алжирского руководства в двух главных аспектах: 1) в приоритете арабского языка; 2) в идентификации с исламом и исламской культурой [165].

Важное место в духовной и культурной сферах нового Алжира отводится исламу, который и поныне остается государственной религией в стране. «Мы не видим никакого противо-

речия,— говорил Х. Бумедьен,— в том, чтобы человек в одно и то же время был верующим и сторонником научного социализма»[166]. Естественно, что при этом имеет место особое переосмысление ислама, сближение его с передовыми демократическими и социалистическими идеями. Приветствуется и поднимается на щит тот ислам, которым «всегда вдохновлялся алжирский народ, т. е. ислам, который проповедует справедливость, равенство, устранение эксплуатации человека человеком, призывает к распределению национальных богатств по равноправному принципу»[167]. Также подчеркивается значение духовных и особенно моральных ценностей ислама как факторов интеграции алжирского общества в прошлом, настоящем и будущем.

Однако этот своеобразный традиционализм сочетается с ярко выраженной сциентистской ориентацией, тяготением к научно-рационалистическому управлению процессами хозяйственного и социального развития. Еще на раннем этапе развития в программных документах ФНО подчеркивалось, что «строительство современного государства и организация революционного общества требует научного подхода и применения научных методов в теории и на практике»[168]. Здесь мы видим то дополнение утопизма реализмом, а традиционализма — модернизмом и технократизмом, которое вполне имманентно популистскому мышлению.

Не случайно Ж. Лека и Ж.-К. Ватэн пишут о «мистике индустриального развития», которая присутствует во всех алжирских официальных программах начиная с Триполийской[169]. В Национальной хартии, принятой в 1976 г., делается чрезвычайно энергичный акцент на необходимости индустриализации и модернизации страны, на роли науки и техники как важнейших факторов построения социализма[170]. Соответственно провозглашается избирательное отношение к традициям, критика и отрицание их негативных сторон. Это проявляется и по отношению к религиозному наследию. Наряду с утверждениями о том, что ислам «принес миру возвышенную концепцию человеческого достоинства, противостоящую расизму, шовинизму, эксплуатации человека человеком», «эгалитаризм по отношению к собственности» и т. д., алжирские руководители подчеркивают необходимость «реконструкции мусульманской мысли», с тем чтобы общество могло более адекватно приспособиться «к современным ценностям»[171].

Указанная антитрадиционалистская тенденция связана и с последовательным демократизмом алжирских популистов, их нацеленностью против феодализма и его пережитков. Так, еще в Алжирской хартии 1964 г. давалась четкая и весьма широкая критика феодализма, который «не просто сосредоточен в определенном социальном классе... В афро-азиатских странах, будучи реликтом прошлых эпох, феодализм принимает много

форм; он проникает в народные революции, которым не хватает идеологического сознания. Так же как есть аграрный феодализм, существует феодализм политический — анархические клики лидеров и боссов с соответствующим окружением, их клиентами и агентами»[172]. Решительная антифеодальная направленность закреплена и в нынешнем курсе алжирского руководства — объявляется война как феодальным институтам, так и «феодальной этике», которая проявляется по отношению к женщине, выражается в клановой обособленности, семейственном паразитизме, фаталистическом отношении к жизни и т. п.[173].

Но это сочетание традиционалистских и антитрадиционалистских тенденций не является просто эклектической идейной амальгамой, оно отличается своеобразной цельностью. Ибо традиционалистские (точнее, неотрадиционалистские) и модернистские идейные компоненты «разводятся» по определенным уровням общественной жизни: технократизм, научный подход, рациональность главенствуют в социально-политической сфере и в экономике, традиционные ценности (определенным образом переосмысленные и реконструированные) — в сфере культуры и морали. Французские исследователи Б. Этьен и Ж. Лека вполне адекватно оценивают социальные цели и идеалы алжирских руководителей: «Общество, о котором мечтает режим,— это промышленное общество с полной занятостью, с современным уровнем развития» и «скрепленное прочным остовом морали и суровости нравов, идущих от ислама»[174].

Эти и другие основные стереотипы и ценностные основы популистского мышления — ориентация на крестьянство, противопоставление деревни городу, необходимость связи с «почвой» и т. д.— достаточно явственно прослеживаются в идейных воззрениях алжирских национальных демократов. Характерно интервью Х. Бумедьена, опубликованное в 1974 г. «Аграрная революция,— заявил алжирский лидер,— олицетворяет сегодня в Алжире народное стремление, серьезное и обдуманное, возвратиться к той исторической основе, на которой разразилась освободительная война. После завоевания независимости Революция покинула свою историческую базу, которую составляли деревни и горы, и переместилась в города с их комфортом, процветанием, но и всеми их противоречиями. Верно, что уровень сознания в деревне менее высок, чем в городе, по причине недостатка образованности. Но революционный дух в деревне более глубок, ибо именно там сельское население наиболее страдало от эксплуатации и нищеты. Именно поэтому наша Революция, тело ее — крестьянского происхождения, хотя ее руководители, верно служившие ей, обладали зрелым сознанием, обретенным в городах. Но если руководители оторвутся от Революции и ее истоков, они сумеют добиться лишь поверхностных результатов. Поэтому они должны поддерживать тесную связь с телом Революции и ее истоками»[175].

Данные рассуждения, вскрывающие ценностные опоры идейных построений алжирских демократов, весьма важны с точки зрения нашей темы, и потому приведем их целиком. «Важность этих истоков (т. е. крестьянства.— *В. Х.*),— продолжал Х. Бумедьен,— возрастает в таком обществе, как наше... Ибо рабочий класс составляет у нас небольшую долю населения. Должна ли наша Революция ждать десятки лет, не действуя, до тех пор пока рабочий класс вырастет настолько, что станет реальной политической силой, сознательной и организованной? И разве наши враги будут сидеть все это время сложа руки?.. Мы не имели другого выбора, как наладить сотрудничество с теми силами, которые налицо сегодня. Другими словами, мы не имеем другого пути, как создать то, что я называю революционным сельским обществом, с которым мы ликвидируем бюрократические наросты, составляющие серьезную угрозу для нашей Революции».

Как выясняется далее, связь с крестьянством — это не просто вынужденная необходимость, но и то, что по своей сути отвечает духу предстоящих социальных преобразований. «Города в наших арабских странах и в третьем мире испытывают на себе пагубное влияние Западной Европы в разных аспектах: с точки зрения распространения плохих нравов, культа потребления, презрения к физическому труду и т. п.

Это очень важно иметь в виду в таком обществе, как наше, часть которого развивалась в городах, где колониализм оставил следы своего порочного влияния на граждан... Напротив, в деревне алжирское общество сохранило свою национальную аутентичность. Поэтому алжирская деревня оказалась благоприятной почвой для вооруженной Революции, длившейся семь с половиной лет. Таким образом, если мы хотим, чтобы наша Революция следовала по социалистическому пути, у нас нет другого выбора, как возвратиться к своим истокам, используя научные методы» [176].

Эта выдержка хорошо иллюстрирует популистскую окраску взглядов алжирских революционных демократов; крестьянофильство и интерпретация деревни как «почвы» национальных традиций, вместе с тем сплав традиционного и современного, утверждение необходимости опираться на научные методы социалистического строительства представлены здесь весьма определенно.

Аналогичный подход присутствует и в обосновании других основных понятий алжирских идеологов, например понятия «народ». Демократическая революция, говорится в Национальной хартии, имеет тройственную направленность: антиимпериалистическую, антифеодальную и народную. Под последней имеется в виду «революция для народа и посредством народа». Если раньше буржуазно-демократические революции (начиная с XVIII в.) приводили к власти буржуазию, то теперь речь идет

об утверждении власти народных масс [177]. Помимо этого, данное понятие связывается с традиционной системой ценностей: «Воля народа, как и божественная воля, составной частью которой она (т. е. воля народа.— *В. Х.*) является, неостановима» [178]. В социологическом плане в «народ» включаются крестьяне, рабочие, арендаторы и революционная интеллигенция [179].

Точно так же в Хартии аграрной революции указывается, что идея и институт взаимопомощи, взятые за основу в создаваемых сельскохозяйственных кооперативах, связаны с традиционным наследием мусульманского общества. «Хартия аграрной революции лишь придает этому институту собственный оттенок, соответствующий аграрной экономике нашей страны и проблемам современности» [180].

Буржуазные отношения и капиталистический способ производства подвергаются решительной критике и отрицанию — не только как система эксплуатации человека человеком, но и как неоколониализм. Именно поэтому антиколониализм является в глазах алжирских идеологов «естественным фундаментом» социалистических теорий в развивающихся странах, а также социалистической ориентации Алжира [181].

Однако антикапиталистическая направленность, свойственная многим популистским течениям, не распространяется на мелкобуржуазный сектор экономики. Согласно тому, как разъясняется в Национальной хартии, есть два вида частной собственности — эксплуататорская и неэксплуататорская. Последняя «помимо предметов личного или семейного пользования... включает небольшие средства производства или услуг, которые являются либо сферой приложения индивидуального труда, либо труда с помощью ограниченного найма» [182]. Таким образом, исходя в принципе из необходимости ограничения наемного труда, алжирские руководители вместе с тем допускают, что «неэксплуататорская частная собственность... займет свое место в строительстве социализма в Алжире». «Будет нелогичным рассматривать парикмахера или мелкого ремесленника, которые весь день трудятся, дабы заработать себе на хлеб, как эксплуататоров, которых нужно подавлять» [183].

Данная установка опирается еще на один определяющий принцип алжирского популизма — отрицание классовой борьбы (исключая, разумеется, борьбу против иностранной буржуазии). По словам Х. Бумедьена, необходимо строить социализм в Алжире «на основе принципов национальной солидарности, а не на основе философии борьбы классов, которая не имеет никакой связи с нашей религиозной верой и нашим стремлением построить процветающее общество, основанное на справедливости и равенстве... которая привела бы нашу страну... к новым жертвам» [184].

Вместе с тем нельзя утверждать, что алжирские деятели и идеологи не испытывают на себе влияние марксизма-ленинизма.

В частности, А. Махсас, один из видных алжирских политических деятелей 60-х годов, пишет: «Так как социализм и марксизм являются неотъемлемой частью научного и практического опыта всего человечества, то любой революционер и патриот может изучить его содержание и применять к нуждам своего общества, своего пути развития в зависимости от моральных ценностей своей цивилизации» [185]. В Национальной хартии содержится признание того, что рабочий класс играет «огромную роль» в союзе революционных патриотов в развивающихся странах [186].

По своему социально-политическому содержанию идеология современных алжирских деятелей является революционно-демократической. Это находит выражение в области практической политики и стратегии развития алжирского руководства в 60—70-е годы. Так, в 1971 г. была проведена национализация иностранных нефтяных компаний и в том же году была объявлена глубоко демократическая, антифеодальная и антикапиталистическая по своей направленности аграрная реформа («аграрная революция»). Еще в 60-х годах на базе национализированных земель французских колонистов был создан самоуправляемый сектор в сельском хозяйстве, в распоряжении которого ныне находится треть всех обрабатываемых земель. В ходе аграрной реформы нанесен существенный удар по помещичьему землевладению — к 1978 г. 1,2 млн. га изъятой у крупных собственников земли распределены среди нуждающихся крестьян [187].

Отличительным признаком политики алжирских демократов явилась активная мобилизация трудящихся масс. В стране создан Национальный союз алжирских крестьян, под руководством которого повсеместно действуют сельские организации и общинные объединения [188]. Специальный закон обеспечивает права рабочих в управлении государственными предприятиями. В 1968—1972 гг. была проведена реорганизация ФНО, увеличен процент членства рабочих и крестьян в этой ведущей политической организации страны.

Гана. Основное популистское течение в Гане было представлено в период 50-х — середины 60-х годов в деятельности К. Нкрумы и руководимой им Народной партии конвента (НПК). Это течение явилось одной из типичных для того времени разновидностей «африканского социализма», бывшего, по свидетельству некоторых исследователей, «выражением веры в социалистические элементы традиционализма, так же как и в африканские общинные ценности, при помощи которых обосновывался принцип производства для общественной пользы, а не для выгоды» [189]. Вместе с тем воззрения Нкрумы, который был одним из пионеров «африканского социализма», обладали известным своеобразием, отличавшим их — как с идейной, так и с социально-классовой стороны — от концепций Дж. Ньерере, К. Каунды, Л. С. Сенгора и др.

Как известно, сам Нкрума определял систему своих взглядов как «консенсизм» («сознательность»). Консенсизм, разъяснял он, это «такая точка зрения, которая исходит из реального содержания африканского сознания и указывает путь, на котором прогресс будет достигнут без конфликта внутри этого сознания» [190]. Здесь у него — только на уровне общественного сознания — обозначена отправная социальная ситуация популистских идейных конструкций (кризисный характер «позднего» развития и необходимость социально-культурной интеграции для развивающегося общества). В африканском общественном сознании К. Нкрума выделяет три среза: традиционно-коммунитарный, исламский и западный, образовавшийся в результате вторжения колониализма. Социально-культурный синтез должен быть осуществлен «лишь на базе традиционного африканского общества», иначе неизбежна дисгармония, «шизофрения» [191].

Аргументация в пользу такого вывода у К. Нкрумы строилась на типичных рассуждениях популистского толка. «По мере того как крепнет процесс политического, социального и экономического возрождения Африки,— писал он,— идут поиски новой социальной системы, соответствующей традициям... африканского общества, которое, несмотря на западное влияние, осталось еще в значительной степени неизменным». Дело не только в том, что сохранились традиционные институты и представления, но и в их перспективных с точки зрения возможности построения социализма потенциях. «В обширных сельских районах Африки до сих пор существует общинная собственность на землю, где народ трудится на основе кооперации и взаимопомощи... У нас есть наилучшая возможность (nous ne pouvons rien faire de mieux) приспособить их к требованиям наиболее современной, социалистической общественной структуры» [192].

Перспектива некапиталистического развития африканских стран, в частности Ганы, таким образом, выводилась К. Нкрумой из сущностного родства традиционных ценностей и принципов современного социализма, а также из коренной противоположности «исконно африканского» и «западного» начал, которая порой достигает у него глобальных масштабов. «Человек рассматривался в Африке как изначально духовное существо, как существо, естественно одаренное определенным внутренним достоинством, цельностью и ценностью. Это, несомненно, противоположно христианской идее первородного греха и деградации человека» [193]. Но чаще антизападничество К. Нкрумы было заострено непосредственно против буржуазного общества, капитализма — причем не только потому, что капитализм есть «несправедливый» общественный строй, основной порок которого «состоит в отчуждении продуктов труда от тех, кто трудится», но и потому, что он не привьется в Африке. «В наших странах,

завоевавших независимость, его чрезвычайно сложно применить на практике, ибо он также здесь чужой»[194].

С этими рассуждениями тесно связана историческая концепция К. Нкрумы, призванная обосновать как возможность некапиталистического пути развития стран Африки, так и «преимущество отсталости», способствующее реализации некапиталистической ориентации. Капитализм есть лишь «усовершенствование рабства и феодализма» и генетически развивается из этих антагонистических общественных формаций, тогда как «социализм восходит к коммунализму»[195]. Прочерчиваются две основные линии общественного развития — для Запада и для развивающихся (в данном случае, африканских) стран. Если в первом случае «переход от некоммуналистского общества к социализму является революционным, поскольку он направляется принципами коммунизма», то социалистическая трансформация в Африке произойдет значительно проще, здесь «переход к социализму заключается в реформе, так как принципы, лежащие в основе той и другой системы (т. е. традиционного африканского общества и социализма.— *В. Х.*), те же самые»[196].

Из этого не следует, что Нкрума не был революционером — напротив, его воззрения отличала безусловная антиимпериалистическая революционная направленность. Он испытал на себе определенное влияние марксизма (здесь, по-видимому, сказалась роль его учителя, известного африканского общественного деятеля Г. Падморе). В работах Нкрумы, в частности в «Консшиенсизме», есть немало рассуждений о диалектике, высказывалась солидарность с материализмом. Правда, эти высказывания имели скорее налет вульгарного материализма. Это, например, выражалось в тезисе об «исследовании природы сознания через исследование природы мозга», так как «все утверждения относительно сознания в принципе сводимы без остатка к изучению нервной системы»[197]. Характерен и прямолинейный переход от общефилософских посылок к социологическим: если существует «единство материи», значит, существует единство человеческой природы, т. е. все люди «имеют один и тот же базис... Это — объективное обоснование эгалитаризма»[198]. Несмотря на отдельные заимствования из марксизма, Нкрума в целом оставался популистом. Свидетельство тому — ряд других (помимо уже перечисленных) идей и принципов популистского толка в его воззрениях: акцент на роли морали в общественной жизни, сочетание темы коллективизма с темой личности, синтез традиционализма, антиколониализма и антизападничества с призывами заимствовать привнесенные Западом и неоколониализмом «новые методы промышленного производства и хозяйственной организации»[199] и т. д.

С теоретической точки зрения «нкрумаизм» вряд ли можно считать хорошо разработанной идейной доктриной. Воззрения Нкрумы не поддаются одномерной характеристике. Это своеобразный симбиоз общедемократического радикализма, марксистских элементов и популистских тенденций в духе «африканского социализма», причем последние также содержат различные аспекты (P_n, P_l, P_r). В экликтицизме, кстати, упрекали Нкруму его противники после военного переворота в 1966 г.[200]. Но идеологические слабости были далеко не главной причиной, обусловившей поражение видного ганского политического деятеля. Немалую роль здесь сыграли и экономические неурядицы в стране в период правления Нкрумы, недостаточно компетентное руководство экономикой и подмена экономических мероприятий административно-волевыми акциями (например, понижение в середине 60-х годов закупочных цен на какао-бобы, вызвавшее недовольство населения). Еще более существенной причиной была политическая слабость Нкрумы и его сторонников, равно как НПК в целом,— оторванность лидера и его окружения от масс, культ личности, политический фаворитизм, отсутствие делового стиля в процессе политического строительства в стране. Размышляя над причинами падения Нкрумы, редактор прогрессивного египетского журнала «Ат-Талиа» Лютфи аль-Холи отмечал, что НПК фактически охватывала лишь «группу революционных интеллигентов и городских жителей. Она не смогла проникнуть в широкие массы сельского населения, просветить и мобилизовать массы, пробудить в них подлинный интерес к революции»[201].

Вместе с тем деятельность НПК под руководством Нкрумы была отмечена рядом прогрессивных мер, связанных прежде всего с ограничением иностранного капитала в стране. Не случайно новое военное правительство, пришедшее к власти в 1972 г., вернулось к некоторым аспектам нкрумовской политики (национализация золотодобычи, банков и др.). В современной Гане сохраняется немало сторонников идей Нкрумы, особенно в профсоюзах, среди левой интеллигенции и студенчества. Они поддерживают демократическую и одновременно антикапиталистическую линию его учения, акцентируют внимание на его деятельности по обеспечению африканского единства.

Гвинея. Видным революционным идеологом популистского типа является руководитель и главный теоретик правящей Демократической партии Гвинеи (ДПГ) Ахмед Секу Туре, который, как и Нкрума, принадлежит к пионерам африканского национально-освободительного движения. Здесь нет возможности дать сколько-нибудь обстоятельный анализ взглядов Секу Туре: объем его сочинений, статей и выступлений превышает двадцать томов. Выделим лишь те черты и характеристики его воззрений, которые свидетельствуют о связи с популистской идеологической моделью.

На раннем этапе деятельности, в конце 50-х и начале 60-х годов, в идеологии Секу Туре, как и у многих лидеров и теоретиков национально-освободительного движения на Афри-

канском континенте, преобладали акценты на «африканской самобытности». «Империализм пришел в Африку,— писал он,— чтобы прервать естественное развитие нашего общества... навязав чуждую нам форму цивилизации, которая ни в коем случае не отвечала нашему образу мышления и нашим жизненным потребностям» [202]. Эти и подобные высказывания были выражением несколько неопределенного по содержанию популистского национализма, исходящего из того, что «каждый народ обладает своей оригинальностью, своей индивидуальностью, и... эта индивидуальность не может быть изменена без одобрения... и сознательного участия данного народа» [203].

Почитание африканских традиций было тесно связано с тезисом об отрицании классовой борьбы внутри африканского общества: «К счастью, общество Гвинеи не разделено на социальные классы, интересы которых противоположны» [204]. Так же как традиции помогают безболезненному некапиталистическому развитию африканских стран, так же и наоборот, линия на бесклассовое развитие поможет сохранению «традиционной африканской солидарности». «Мы категорически отрицаем принцип классовой борьбы,— писал в свое время Секу Туре,— не столько по философскому убеждению, сколько по желанию любой ценой спасти африканскую солидарность, которая только и способна привести нас к решению нашей судьбы, которая только и способна сохранить нашу самобытность» [205].

Вместе с тем Секу Туре отвергал само понятие «африканский социализм», которое, по его мнению, было так же неприемлемо, как «сенегальская химия» или «марокканская математика» [206]. Он выступал с резкой критикой некоторых представителей «африканского социализма», особенно Л. С. Сенгора.

Постепенно происходила радикализация взглядов Секу Туре. Не отказываясь полностью от тезиса об отсутствии классовой борьбы в Гвинее, он начинает признавать возможность ее возникновения. «Хотя в гвинейской ситуации еще не преобладают классовые антагонизмы, глубокие социальные различия,— заявляет он,— в ней обнаруживаются тем не менее противоречивые тенденции, которые могут вылиться в классовую борьбу, если Демократическая партия Гвинеи... не сумеет остановить опасную эволюцию этих тенденций и партикулярных интересов, которые они выражают» [207]. Так вырисовывалась левопопулистская революционно-демократическая концепция, которая со второй половины 60-х годов становится все более характерной для гвинейского лидера.

Более цельным становится весь комплекс взглядов Секу Туре, в котором можно выделить некоторые определяющие компоненты, прежде всего общую теорию исторического процесса. Хотя в гносеологическом плане Секу Туре является скорее материалистом, в обществоведении для него особое значение при-

обретает тезис о том, что «сознание является основой всякого социального прогресса» [208]. Принцип примата сознательного фактора в истории и общественной жизни Секу Туре последовательно проводит в различных контекстах, в том числе и при формулировании практической стратегии развития. Так, по его словам, «нельзя совершить экономическую революцию без революции культурной, невозможно обновление общества без обновления умов, невозможен политический прогресс, если ему не предшествует и его не поддерживает прогресс идеологический» [209]. В другом случае Секу Туре оспаривает тезис о достижении определенной материально-экономической зрелости как необходимого предварительного условия для построения социалистического общества, ссылаясь на общественное сознание как на фактор ускорения социального развития [210]. Упор на определенную роль сознания приводит к тому, что, как указывает, например, американский автор Ч. Андрейн, в программе Секу Туре появляются порой черты максимализма, утопизма,— когда он призывает к скорейшему построению общества изобилия и социальной гармонии или провозглашает, что «для народа организованного, просвещенного и волевого нет ничего невозможного» [211].

На указанном понимании исторического процесса строится и выдвинутая Секу Туре концепция некапиталистического развития. Если определяющим качеством человека как субъекта исторического действия является «сознание», то у истории есть два измерения: «одно — то, что *известно* и касается прошлого и настоящего... другое — то, что *неизвестно* и связано с общественным становлением» [212]. Здесь-то и возникает возможность для исторического творчества. Мы имеем стадии исторического развития — *A, B, C, D* и т. д., рассуждает Секу Туре. Наше общество находится на стадии B. Но поскольку мы *знаем*, что после *B* должны идти *C* и *D*, мы можем сразу перейти к *D* [213].

Возможность минования капиталистической стадии обосновывается не только ссылкой на роль сознательного фактора. В действие вступает весь комплекс популистских аргументов, связанных с противопоставлением колониализма и капитализма прогрессивным африканским социально-культурным традициям. Колониальная интервенция «застала Африку на феодальной стадии, когда общество еще глубоко было пропитано „коммунократическим“ духом. Способ производства не был ни рабским, ни тем, что называют „азиатским“. Деспотизм, обычно характеризующий феодализм, появился в Африке лишь после колониального вторжения. Еще более существенно то, что буржуазия... была здесь неизвестна» [214], и т. д.

Колониальный капитализм породил «феномен всеобщей пролетаризации масс в капиталистической системе, которая функционально была бесформенной». Его результатом были «глу-

бокое разрушение традиционного общества, внедрение меновых связей — факторы, которые вызвали к жизни и поддерживали развитие национальной буржуазии». Однако последняя «не играет той исторической роли, которую играла европейская буржуазия, утвердившаяся в результате буржуазных революций XVII и XVIII вв.», и является лишь «паразитическим придатком иностранного капитала», что облегчает переход на некапиталистические рельсы [215]. В качестве решающего условия такого перехода подчеркивается направляющее «действие Партии», повернувшей страну на прогрессивный путь [216].

На противопоставлении африканских традиций Западу во многом строится у Секу Туре и критика капитализма. Он саркастически пишет о «так называемых развитых и сверхразвитых странах, которые измеряют свое могущество богатством и материальными достижениями». Однако они «не достигли того уровня морального развития, который знала Африка» [217]. Буржуазный мир утверждает «эксплуатацию человека человеком, господство денег в общественной жизни и могущество технических средств разрушения человеческой жизни» [218]. Эта критика буржуазной цивилизации сочетается с резким обличением колониализма и империализма.

Вместе с тем в соответствии с закономерностями популистского образа мышления антикапиталистическая направленность взглядов Секу Туре дополняется демократическими лозунгами. Социализм, подчеркивает он, это «борьба против обуржуазивания», равно как и «против феодализма» [219]. Точно так же традиционализм синтезируется с модернистскими тенденциями — Секу Туре неоднократно говорит о необходимости превращения гвинейцев в «современную нацию» [220].

Одним из важных скрепляющих элементов в идейных построениях Секу Туре является конструкция «личность — общество». Хотя в его текстах иногда встречаются высказывания о значении личности («человек — центр всего») [221], в целом он выступает решительным поборником коллективизма. Поэтому и ценит Секу Туре африканские традиции, что они являются воплощением коллективизма, что Африка, «по существу, является коммунократической. Коллективная жизнь, социальная солидарность придают здесь отношениям людей такую глубину гуманизма, какой многие народы могут позавидовать. Именно в силу этих гуманистических качеств человек в Африке не мыслит свою жизнь вне семьи, деревни или клана» [222]. Этот примат общества над личностью необходимо сохранять и в дальнейшем.

Общество в глазах Секу Туре — это народ. Среди популистских теоретиков прошлого и настоящего трудно найти другого такого автора, в произведениях которого столь часто и настойчиво употреблялось бы понятие «народ».

Народ бесконечно более велик, чем любая личность или группа людей. Секу Туре нередко дает суровую отповедь «интеллектуальной элите», которая не имеет права «подменять собой народ». Ибо «кто порождает инженера, профессора, поэта, художника, архитектора, ученого?.. Не являются ли накопленные знания лишь частью коллективного достояния?» Секу Туре даже готов отвергнуть институт авторского права, поскольку «стиль, язык и литературные правила, использующиеся писателем и поэтом,— разве они являются его созданием? Ритмы и музыкальные инструменты, использующиеся оркестром,— разве они являются его изобретением? Нет! Нельзя смешивать творение и интерпретацию, глубинную суть и форму ее выражения, цель и средство» [223]. Культура создается народом и является выражением его совокупной деятельности [224]. Точно так же «не индивид, а народ творит историю» [225] и т. п.

Но что такое народ? «Не все из 5 500 000 гвинейцев,— отвечает Секу Туре,— составляют гвинейский народ; гвинейский народ состоит лишь из трудящихся, которые не покладая рук работают над строительством нового общества, общества, основанного на справедливости и демократическом прогрессе» [226]. Далее он поясняет этот аспект: «Верность народу требует постоянного анализа тех изменений, которые происходят внутри народа, изменений негативных или позитивных, которые выражают положение дел в народе с точки зрения последствий для прогресса». «Внутренняя демаркация между его подлинными интересами и интересами эгоистического меньшинства, которое хочет поживиться (se servir de) за счет народа, необходима для всякого, кто хочет блюсти верность народу» [227].

Таким образом, «благо народа» или «интересы народа» не есть совокупность интересов составляющих его конкретных людей, так же как общество не является суммой входящих в него личностей. «Основывать социальную философию на автоматическом суммировании индивидуальных интересов значило бы подчинять общество текущим условиям и обречь его на самый опасный застой» [228]. Верное решение «состоит в том, что, поскольку народ не гомогенен», нобходимо «апеллировать лишь к наиболее сознательным, наиболее позитивным элементам народа» [229].

Дело не только в том, что народ не един. Не всякая деятельность народа отвечает его сущности, его подлинным интересам. Для того, «чтобы народ обрел свою индивидуальность, способность... осуществлять свое предназначение, безусловно необходимо, чтобы он с самого начала был поставлен на верный путь, рационально организован и управляем на различных уровнях людьми, выбранными демократическим путем на основе их непоколебимой верности высшим интересам народа» [230]. Наряду с этим немаловажно, чтобы «люди, обладающие ответственностью принимать решения, пользовались полным доверием народа» [231].

Так совершается в общем естественный для популизма переход от принципа полного приоритета народа к установке на

всестороннее руководство им, исходя из его «подлинных интересов». На этой основе возникают такие характерные для Секу Туре и других революционных популистов категории политического мышления, как «демократическая диктатура», «диктатура народа», «непосредственная» или «прямая демократия» и т. п. При этом гвинейские идеологи различают «народную» и «авангардную» партии. Первая идет «вместе с народом», вторая — «впереди народа»[232]. Подлинно народная партия непременно перерастает в авангардную, которая «не ограничивается лишь отражением в данный момент желаний народа, но является также выразителем и инструментом его будущего»[233]. Поэтому ДПГ есть одновременно и народная, и авангардная партия[234].

Как подчеркивалось в докладе гвинейского идеолога и политического деятеля П. Бассамба Камара на социалистическом семинаре в Югославии, в такой стране, как Гвинея, где еще не создана материальная база социализма, «основной и определяющей является политическая и социальная суперструктура (т. е. власть.— *В. Х.*), имеющая радикальное социалистическое содержание, для того чтобы служить инструментом народной революционной диктатуры»[235].

Если говорить о влиянии марксизма на социальное учение Секу Туре, то, как считают исследователи из ГДР К. Хученройтер и У. Шмидт, для гвинейского лидера характерно «частично селективное, но в тенденции возрастающее принятие элементов марксизма-ленинизма»[236]. Выше уже отмечалась эволюция взглядов Секу Туре и его сторонников по проблеме классовой борьбы. В работах Секу Туре можно встретить высказывания о материализме, диалектике, теории общественно-экономических формаций и т. д.

Вместе с тем те или иные положения марксизма-ленинизма интерпретируются Секу Туре весьма своеобразно, подвергаются модификации. Это касается, в частности, и трактовки классовой борьбы, особенно в его выступлениях позднего периода. В противовес «количественному» общественному изменению, утверждает он, подлинно революционная классовая борьба представляет собой «исключение» эксплуататоров эксплуатируемыми, т. е. «насилие, качественное изменение»[237]. Классовая борьба направляется не только против явных эксплуататоров — буржуазии, феодалов, неоколониализма, она может и должна осуществляться и внутри самого революционного движения. Ведь «революционное движение не может обойтись без потерь... Достижения теряют силу и становятся помехами, от которых необходимо избавиться; теории становятся негодными, и их надо пересмотреть; в процессе изменения люди устают или начинают противостоять движению Революции — их нужно исключить или ликвидировать»[238].

В обоснование подобных установок следуют ссылки на диалектику. «Всякое противоречие требует того, чтобы быть правильно разрешенным, чтобы те элементы, которые противостоят друг другу в своих связях, взаимно уничтожались посредством насилия... степень которого определяется его (т. е. противоречия.— *В. Х.*) природой». Таким образом получается схема «перманентной борьбы», когда революция движется, «систематически отрицая... беспрестанно ставя под вопрос все существующее, даже то, что создано ею же на предшествующем этапе»[239]. Постоянная классовая борьба является необходимой, она не дает застаиваться, «обеспечивает развитие позитивных и динамических факторов социальной эволюции», она нужна «для интегрального развития Народа и Человека»[240].

Объектами классовой борьбы могут быть не только «так называемые товарищи, которые не верят ни в способность народа к прямому осуществлению своей власти, ни в демократию, ни в социализм... рано или поздно мы разоблачим их как агентов „пятой колонны“ империализма, как предателей и классовых врагов, спрятавшихся в аппарате Партии-Государства»[241]. Сурового осуждения заслуживает также всякий, кто «на своем посту уклоняется (s'abstient) от того, чтобы работать так, как он это должен делать... Это не товарищ, он даже не нейтральный, это враг Народа, враг Революции»[242]. Как видим, здесь из одной крайности — отрицания классовой борьбы — совершен переход в другую, а именно: абсолютизацию классовой борьбы и ее насильственных форм на этапе некапиталистического строительства.

В соответствии с приведенными высказываниями дается трактовка революционной морали и ее роли в общественной жизни. Утверждается не только классовость морали, но и полная подчиненность всего «человеческого» «социальному», «интересам Народа»[243]. «Верность революционным целям касается всецело того, что делает человек, что он говорит, что связывает человека с человеком, человека с обществом»[244], и потому «человек перестает быть родственником или другом революционера с того момента, когда последний замечает в действиях его несоответствие с высшими интересами народа, поскольку революционер ставит народ выше своего отца, своей матери, выше самого себя. Он знает, что, выбрав народ... он выбрал тем самым своего отца и свою мать»[245].

Здесь можно констатировать явную абсолютизацию классовых аспектов морали. Зафиксируем также свойственный левому крылу популизма (как это отмечалось в предшествующей главе) переход от культа традиций к их решительному отрицанию в практике идейно-политического строительства (отрицание родственных, общинных и прочих связей с точки зрения приоритета идеологии и политических структур).

Практическая деятельность национального руководства в целом соответствует его идеологическим установкам. Социально-экономическая и политическая жизнь в стране характеризуется

высокой степенью этатизации во всех сферах экономики, политики и культуры. В экономике Гвинеи широкое развитие получил государственный сектор, удельный вес которого в ВВП составляет более 50% [246]. Торговля и распределение осуществляются в основном по государственным каналам. Проведена национализация земли, в результате чего была отменена частная собственность на землю там, где она существовала [247]. Предпринимаются попытки создания производственной кооперации крестьянства («коллективные поля», «производственные бригады», «социалистические городки»). Со второй половины 60-х годов проводится «культурная революция», одной из главных целей которой является повышение роли африканских языков. Одновременно осуществлен ряд антиимпериалистических мероприятий, ликвидировано влияние иностранного капитала в стране (хотя последний еще используется по линии смешанных обществ с участием государства). Как подчеркивается в правительственных программах, Гвинея с 1962 г. следует по пути социалистической ориентации.

Замбия. Популизм в Замбии представлен прежде всего в воззрениях президента страны К. Каунды, видного деятеля африканского национально-освободительного движения. Его взгляды и социальное учение, как считают исследователи, сложились под воздействием различных идеологических концепций — К. Нкрумы, Л. С. Сенгора, Д. Ньерере и др.[248]. Сам Каунда прямо признает влияние гандизма и его теории ненасилия [249]. Однако в целом система воззрений замбийского лидера и теоретика имеет свой специфический склад и оригинальные черты. Не случайно один из близких к Каунде людей, К. М. Моррис, писал о нем как о деятеле, обладающем «крестьянским умом в лучшем смысле этого слова... Он человек народа, прочно укоренившийся на земле» [250].

Философской основой учения Каунды — «замбийского гуманизма» — является религиозный антропологизм. В природе человека наряду с причастностью к божественному фиксируются исконные слабости. «Общество не должно вводить индивидов в искушение. Алчность, эгоизм и лень обязаны постоянно подвергаться осуждению и противодействию в гуманистическом обществе» [251]. Религиозность Каунды, как и других популистских теоретиков, имеет явно выраженную социальную направленность: «Истинный христианин есть слуга человека» [252]. Как писал один из сторонников Каунды, Дж. Зулу, «замбийский гуманизм есть акт... глубокой веры в человека» [253]. При этом речь идет не просто о человеке вообще, но о «простом человеке», common man (вспомним «профана» Михайловского).

«Замбийский гуманизм» был задуман как теория идеального общества и его построения в Замбии. По мысли Каунды, гуманизм включает социализм («нельзя быть гуманистом, не будучи социалистом») [254], но вместе с тем он рассматривается как высшая стадия по отношению к социализму. Особенность «замбийского гуманизма» Каунда усматривает также в том, что он «является базисом радикальной революционной политической программы» [255].

Популистский характер этой программы начинает раскрываться по мере того, как ее создатель обращается к конкретным реальностям Замбии и Африканского континента в целом. В центре его размышлений находится проблема «традиционное африканское общество — капитализм». Согласно Каунде, общество, существовавшее в Африке до прихода колонизаторов, во многих отношениях было весьма близко его идеалам гуманизма. Это «общество взаимопомощи — общество, в котором люди трудились кооперативно и коллективно, не теряя при этом своего индивидуального лица» [256]. Показателем его гуманизма Каунда считает не только взаимопомощь в труде и коллективное землевладение, но и отношение к престарелым. Как бы ужаснулся африканец, восклицает он, если бы попал в дома престарелых, существующие на Западе! «У экспертов имеются различные критерии, по которым они оценивают степень цивилизованности народа. Для африканского традиционного общества пробный камень таков: как относится общество к старым людям и особенно ко всем тем, кто не полезен, не продуктивен в самом узком смысле слова. Если судить по этому критерию, то так называемые передовые общества могли бы многому поучиться у так называемых отсталых обществ» [257]. Точно так же поучителен опыт традиционных структур с точки зрения политической организации. «В деревне, где достигнуто состояние высокой гармонии между индивидами, люди не нуждаются в гражданском чиновнике, полицейском или политической партии» [258].

Традиционному африканскому обществу противопоставляется капиталистический Запад. Каунда отрицает капитализм в принципе: необходима борьба «против капитализма не потому, что он... иностранный, а потому, что он является системой, сеющей семена эксплуатации человека человеком» [259]. Одновременно Каунда оценивает капитализм по его негативному воздействию на африканское общество: тот факт, что «могущественные силы с Запада... агрессивно насаждали присущий им дух индивидуализма, соперничества и собственничества, имел серьезные и значительные последствия для африканского общества» [260].

Работы Каунды можно назвать чрезвычайно показательными, «нормативными» с точки зрения популистской критики капитализма. Здесь присутствует осуждение капиталистической эксплуатации в моральном плане, поскольку она основана на превращении «собственного эгоизма в движущую силу жизни независимо от того, во что это обходится другим» [261]. Прослеживаются и ярко выраженные мотивы антиурбанизма, дополненные современными соображениями о проблемах экологиче-

ского порядка, обличение «процесса дегуманизации человека, который происходит в условиях крупных индустриальных комплексов в больших городах (к этому можно добавить столь же важные проблемы загрязнения земли и воды). Необходимо сознательное противодействие концентрации людей в больших городах. Гуманизм исходит из необходимости небольших, приемлемых размеров поселений, где люди могут оставаться людьми, а не песчинками в массе»[262]. Наконец, следует критика основных ценностных установок буржуазной цивилизации. «Трагедия XX в. состоит в слепом отношении к развитию, когда материальное обеспечение становится высшим критерием, а моральные ценности и духовное богатство забываются. Мы в Замбии пока еще имеем время повернуть к позитивному развитию, если осознаем необходимость в нашей личной, моральной и духовной ответственности, обретаемой в гуманизме»[263]. Каунда вполне готов признать «преимущество отсталости», которым обладают молодые, развивающиеся страны. Именно в Африке, по его словам, сейчас происходит «великая гуманистическая революция», в то время как конец XIX в., т. е. начало эпохи империализма, «был также закатом гуманизма в Европе»[264].

В итоге традиционное африканское общество, африканская расширенная семья «дает больше возможностей для объединения людей, чем система экономического планирования, основанная на эгоцентризме»[265]. Более того, «африканский способ жизни... имеет меньше препятствий на пути к идеальному обществу. Мы в Замбии намерены сделать все, чтобы сохранить наше гомоцентристское общество (man-centered society)... Если современная Африка может что-то внести в этот беспокойный мир, то именно в этом направлении»[266].

Но здесь начинаются проблемы. Каунда отдает себе отчет в негативных сторонах традиционных отношений, их консерватизме, низкой эффективности труда. Поэтому дело не в том, чтобы «восхвалять прошлое». «Нужно быть осторожным, чтобы не преувеличивать значение сохранения нашего прошлого за счет материального развития нашего народа. Возникает вопрос: „В каком плане и насколько необходимо изменять наше традиционное африканское общество и реконструировать его в плане перехода от неденежной к денежной экономике?“»[267].

Каунда подчеркивает опасности, возникающие или могущие возникнуть при «скрещивании» традиционного с современным. Возрастающий уровень специализации, выдвижение или обогащение одних в противовес другим — все это может привести к созданию классов и вызовет к жизни «новую дезинтегративную тенденцию»[268]. Точно так же, имея в виду, что «наши предки признавали и ценили роль личности», не будет ли она задавлена социальными институтами[269] и т. д. С другой стороны, Каунда стоит за эффективную реализацию намеченной программы, он решительно против социального утопизма и «сельских

идиллий», «идеализированных социальных экспериментов, какие имели место в Европе, когда группы людей удалялись в приятные сельские места, чтобы избежать противоречий индустриального общества»[270].

Каунда следующим образом пытается ответить на поставленные вопросы. Во-первых, необходимо тщательно изучить традиции и традиционные отношения, с тем чтобы выделить в них позитивные элементы, а также методы воспитания и социализации личности, прменявшиеся в традиционном обществе. «Наши ведущие педагоги, социологи и психологи должны выработать программу», в которой были бы утилизованы обычаи традиционного коллективизма, создать «факультет человеческих отношений»[271].

Во-вторых, в самих традициях надо почерпнуть основы для их прогрессивной трансформации. Африканский традиционный образ жизни, считает Каунда, был смешанным: он опирался, «с одной стороны, на капитализм, с другой — на коммунизм». Предки африканцев работали коллективно, но сады их оставались частными, так же как хранение и сбыт продуктов. Поэтому на первых порах надо идти по линии смешанной экономики. Необходимо работать «очень упорно, чтобы перейти от капиталистической системы к социалистической... Эта работа не делается за неделю»[272]. Остается собственность — не только частная, но и личная. Но при этом важно пресекать злоупотребления частной собственностью и эксплуатацию одних другими[273].

Стратегия некапиталистического развития, предложенная Каундой, имела свою важную, «крестьянскую» сторону. Поддержка и приумножение традиций взаимопомощи, подчеркивал он, «требует, чтобы мы признали деревню... как наиболее важную политическую, экономическую, социальную, научную и культурную единицу нашего развития»[274]. Имелась и другая причина усиленного внимания к проблемам крестьянства. Специфика Замбии состоит в явном преобладании развитого промышленного пояса медных разработок над отсталой сельской периферией, и замбийские лидеры во главе с Каундой стремятся ликвидировать эту диспропорцию. Как отмечает французский исследователь Ф. Кампань, «замбийский гуманизм» был задуман прежде всего «на благо сельских масс. Стратегия состояла в том, чтобы улучшить условия их жизни и внедрить новые методы труда, а также уменьшить разрыв между городом и деревней»[275].

Замбийскими лидерами был намечен комплекс мер по развитию деревни. При решении земельного вопроса они в основном придерживаются постепенного осуществления национализации земли. «Земля должна оставаться собственностью государства,— писал Каунда,— в будущем ни у кого не будет права обладать землей как собственностью... или использовать ее в

корыстных интересах»[276]. Но все жители имеют право арендовать земельные участки у государства.

Что же касается организационных форм сельского строительства, то, во-первых, «развитие гуманизма в Замбии во многом зависит от того, насколько успешно мы проведем организацию народных кооперативов»[277]. Во-вторых, необходимо «перегруппировать деревни» — «скажем, объединяя около десяти маленьких деревень и переселяя их на плодородные земли»[278], одновременно оказывая крестьянам государственную помощь в постройке школ, медпунктов, культурных центров и пр. Это — характерное для популиста стремление сочетать использование тех или иных сторон традиционных отношений с постепенной «перепашкой», модификацией их, поскольку объединение деревень не могло не быть нарушением системы прежних, устоявшихся общинных и родственных связей.

В-третьих, как отмечают исследователи, для замбийского руководства была характерна ставка на «мини-капиталистов, мини-фермеров, производящих на рынок, и этос дисциплины, который вообще сопровождает управление своим собственным хозяйством»[279]. Президент Каунда характеризовал это как допущение «частного предпринимательства на базе небольшого семейного бизнеса»[280]. Вряд ли можно расценивать данную стратегию как явный и намеренный курс на капитализм. Скорее она — «проявление» классовой, мелкобуржуазной (в широком смысле этого слова) базы идеологии и правящего режима в Замбии, что, кстати, достаточно четко просматривается в заявлениях самих замбийских деятелей. Для того, чтобы «замбийская гуманистическая революция была успешной,— указывал Каунда,— необходимо найти ответ на проблемы развития мелкого производителя»[281]. Другое дело, что планирование мероприятий подобного рода содержало определенный налет утопизма. Так, уже упоминавшийся Дж. Зулу выражал надежды, что в замбийском «гомоцентристском обществе индивиды... могут и должны накапливать материальные блага так, чтобы способы их приобретения не приводили к ущербному личному возвышению»[282].

Стратегия развития Каунды и его сторонников включала в себя концепцию политического строительства в стране. Здесь, с одной стороны, присутствовала свойственная популизму тема личности, ее определенной автономности по отношению к государству. «Государство заботится о Человеке как личности. Последний, со своей стороны, как индивид... должен заботиться о ближнем, а тем самым и о государстве»[283]. С другой стороны, признавалась организующая и направляющая роль правящей партии и государства. «Пока народные массы не включились в развитие страны, мы не достигнем успеха. Руководители и рядовые работники партии и правительства должны все, как один, пойти в массы, с тем чтобы разжечь у простого человека

интерес к улучшению своего образа жизни с помощью труда»[284]. Но это «хождение в народ» ни в коем случае не должно приводить к диктату над ним, оно «не означает, что мы должны все время поучать народ. Мы должны пойти к нему и поощрять инициативу на местах... развитие снизу... чтобы люди задались вопросом: что же мы можем сами сделать для собственного развития, где и когда нам нужна помощь государства?»[285].

Кроме того, автономность народа необходима с точки зрения сохранения и укрепления традиционных взаимоотношений коллективизма и гуманистической нравственности. «Очень важно проследить,— подчеркивает Каунда,— чтобы мы не разрушали ядро деревни попытками достичь более быстрого экономического развития». Ибо если всячески «вмешиваться в дела деревни», то «в отношении культуры мы можем совершить самоубийство»[286].

Так в общих чертах выглядела популистская идеологическая программа Каунды и возглавляемой им Объединенной партии национальной независимости (ЮНИП), выработанная в конце 60-х — начале 70-х годов. По своим идейно-логическим параметрам она может быть отнесена к P_n. Вместе с тем замбийский пример является хорошей иллюстрацией того, что P_n по мере его практической реализации имеет тенденцию трансформироваться в P_r, т. е. в обыденной идейно-политической практике приобретать черты реформизма и буржуазного демократизма.

Сам Каунда полагал, что при всех сложностях балансирования «между капитализмом и социализмом» провозглашенный в качестве основной цели национального развития «гомоцентристский» тип общества «будет принят без каких-либо особых трудностей, несмотря на природный консерватизм сельского населения»[287].

Однако практика оказалась намного сложней, чем ожидалось. Спустя несколько лет после объявления правительственного курса некапиталистического развития Каунда был вынужден констатировать, что программа «гуманизма» не имела значительного успеха[288]. Причиной тому были как объективные обстоятельства, так и моменты субъективного порядка, связанные с характером и методами принятой официальной стратегии развития.

Как отмечается в литературе, правящая (с 1964 г.) партия ЮНИП является по преимуществу «городской организацией», которая в целом не ориентирована на развитие сельских районов и мало связана с ними[289]. Сама «философия гуманизма» остается достоянием узкого круга лиц во главе с президентом и мало понятна даже рядовым членам партии, не говоря уж о широких массах. Если оценивать проводимый социально-экономический курс, то прежде всего можно констатировать: масштабы допущения смешанной экономики и частного хозяйства

таковы, что они не могут не обострять характерные социальные противоречия переходного общества. В стране растет социальная и имущественная дифференциация, выделение зажиточной прослойки и пауперизация значительной части населения (главным образом сельского). Разрыв между городом и деревней скорее не уменьшается, а увеличивается.

В силу этих причин понятна определенная радикализация взглядов правящего руководства (прежде всего самого Каунды), нашедшая отражение в программных документах середины 70-х годов. Нельзя не отметить такие шаги его, как установление полного государственного контроля над меднорудной промышленностью, наступление на позиции крупного (в основном европейского) землевладения, переход в руки государства ряда газет, рекламных агентств и пр. Приняты решения по укреплению структуры партии, особенно ее низовых ячеек.

Хотя попытки форсирования кооперативного движения в конце 60-х — начале 70-х годов не привели к успеху, правительство по-прежнему продолжает уделять ему много внимания. Расширяется сеть сельскохозяйственного обучения и просвещения крестьянства. Так, к середине 70-х годов в стране имелось 8 сельскохозяйственных институтов и 27 учебных сельскохозяйственных центров [290].

В нашей литературе Замбия относится к числу стран с не вполне определившейся ориентацией [291]. Не нужно большого дара предвидения, чтобы прийти к выводу о том, что такое положение не может долго сохраняться. Вот тогда-то и определится окончательно социально-классовое содержание замбийского популизма.

Мадагаскар. Популистские течения на Мадагаскаре сформировались в борьбе с буржуазно-реформистским режимом Ф. Цирананы, управлявшим страной с 1960 г. Правительство Цирананы придерживалось в основном профранцузского курса и представляло интересы «трех буржуазий» — денег, власти и знаний. В стране резко возрос «разрыв между властью и массами», усилилось обнищание широких слоев населения [292].

Первым крупным выступлением против правительства явилось крестьянское восстание 1971 г., организованное на юге острова Партией национального движения за независимость Мадагаскара (МОНИМА) и жестоко подавленное властями. За ним последовали новые антиправительственные выступления молодежи и студенчества, в результате чего режим Цирананы пал и на смену ему пришло военное руководство во главе с генералом Г. Раманантсуа.

Новое правительство во многом способствовало созданию и укреплению идейного климата популизма в политической жизни страны. Глава правительства подвергал резкой критике антиэгалитаристский характер предшествующего режима. Была провозглашена политика «диалога с народом», который «долгое

время был незаконно лишен своего права на участие в национальной жизни, но отныне он готов тесно сплотиться и намерен самостоятельно решать свою судьбу» [293]. При этом подчеркивалось, что «будущее страны тесным образом связано с судьбами крестьянства; ее развитие прямо определяется способностью к эволюции самого крестьянства» [294].

Основной план Г. Раманантсуа и его сторонников заключался в коренной перестройке всей политической структуры страны на базе традиционной общины — фукунулуны. Фукунулуна представляет собой своеобразную разновидность традиционного коллектива, основанного на соседских связях и общности предков, места погребения которых составляют «центр притяжения, где вся группа собирается время от времени, чтобы поддерживать свою целостность» [295]. Для данного типа связей характерны такие черты, как взаимная помощь в труде, совместное урегулирование споров и периодические общие собрания, решения которых обязательны для всех участников.

Выбором фукунулуны в качестве основной единицы политического строительства на Мадагаскаре после 1972 г., с одной стороны, преследовалась цель укрепления традиционных коллективистских ценностей, обретения «аутентичности» и адекватной национальной идеологии. «Для нас, малагасийцев,— говорил Раманантсуа,— не может быть никакого сомнения в том, что выбирать — импортированные философские теории, которые некоторые хотели бы навязать нашему народу, или наш народный дух и наши ценности, которые необходимо охранять от всех идеологических влияний. Последние могут в чем-то воздействовать на наших сограждан, но не могут дать конкретного и удовлетворительного решения проблем ликвидации социального неравенства» [296].

Вместе с тем этот популистский национализм преследовал и другую цель: замену многопартийной структуры «прямой», «народной» демократией, системой народоправства. Основным идеологом и вдохновителем этого проекта стал Р. Рацимандрава, министр внутренних дел в правительстве Г. Раманантсуа, сформулировавший теорию «народной власти». Он развернул активную агитацию за перестройку политической структуры на основе фукунулуны, много ездил по стране, беседовал с крестьянами и приобрел широкую известность в массах. Для выступлений Рацимандравы и других руководителей режима после 1972 г. были характерны уверенность в способности народа к эффективному политическому участию и критика политического элитизма, прикрывавшегося тезисом о «непреодолимой пассивности» народа. «Однако народ ответит на этот вызов, брошенный его хулителями... сформирует внутри нации сплоченное подавляющее большинство во имя лучшего будущего» [297].

Правительство Г. Раманантсуа в целом проводило прогрессивный социально-политический курс (изменение налоговой по-

литики в пользу низших слоев, ограничение доходов высокооплачиваемых чиновников, лимитирование деятельности иностранных компаний и установление государственного контроля над ключевыми отраслями экономики, пересмотр отношений с французским неоколониализмом и др.). Эти меры вызвали сопротивление реакционных сил. В ходе развернувшейся политической борьбы в начале 1975 г. правительство Г. Раманантсуа было вынуждено уйти в отставку, затем от рук убийц погиб Р. Рацимандрава. Но в конце концов верх взяли революционно-демократические силы во главе с Д. Рациракой. Последний стал президентом и одновременно главой новой партии — Авангарда малагасийской революции.

Основным программным документом нового режима явилась Хартия малагасийской социалистической революции, обнародованная в 1976 г. В ней были закреплены и развиты основные идеи, сформулированные в предшествующий период, а также провозглашены социалистическая ориентация страны и эгалитарные принципы социально-экономического и социально-политического развития. Революция действует, говорится в документе, «исходя из интересов наиболее обездоленных слоев малагасийского народа»[298], «наш социализм — социализм бедных»[299].

Малагасийский популистский социализм основывается на традиционных коллективистских ценностях и институтах. Суть малагасийской революции, подчеркивается в Хартии, это «социализм в фукунулуне»[300]. Фукунулуна становится реальной базой системы органов народного самоуправления[301]. Здесь, заметим попутно, выражена одна из характерных интенций популистского политического мышления — идея политической децентрализации.

Наряду с этим фукунулуна рассматривается как символ национального единства и национальной аутентичности. Она тесно связана с одним из основных лозунгов Хартии — сохранением национальных институтов и национальной культуры. Возвращение национальных богатств, восстановление суверенитета, самостоятельное экономическое развитие — все это «будет лишено смысла, пока мы не утвердим нашу малагасийскую сущность и культуру, основными составляющими элементами которой являются язык и история»[302].

Далее подчеркивается, что «основные ценности малагасийского народа основываются на определенном примате духовного... Развитие и экономический рост не являются самоцелью, а служат социальному и культурному прогрессу малагасийцев»[303]. Соответственно провозглашается «революция в сознании», поскольку «революция в образе мыслей составляет первое требование» и «обусловливает все остальное»[304]. Отсюда понятно то громадное значение, которое придается моральному фактору: «Новая революционная этика должна наполнить всю повседневную жизнь»[305]. В духе этих принципов трактуется и

тема «интеллигенция — народ», долг интеллигенции перед народом: «Наши ученики и студенты должны считать себя слугами народа, чтобы после окончания учебы снова вернуться в народ, откуда они вышли, и помогать преобразованию страны»[306].

Существует доброжелательное и вместе с тем избирательное отношение к религии и религиозным институтам: «Религии, далекие от того, чтобы противоречить нашему социалистическому идеалу, нашему социалистическому выбору, отождествляются в сознании масс с равенством, справедливостью и, следовательно, действуют в направлении социализма»[307].

Показательна также демократическая и одновременно антикапиталистическая направленность «малагасийского социализма» в решении аграрного вопроса. Крестьянам передается земля, «если они ее обрабатывают, но строго запрещается продавать ее или оставлять пустошью». Данная мера, как разъясняется далее, «препятствует возникновению испольщины и развитию сельской буржуазии»[308]. Одновременно намечается перспектива социалистической кооперации крестьянства, которая «на Мадагаскаре... облегчается существованием вековой общинной традиции (фукунулуна, фихаванана, фифанампиана)»[309].

Вместе с тем в Хартии признается «существование частной собственности», если она «не противоречит программе и целям революции»[310]. Наряду с критикой буржуазии и буржуазной цивилизации вообще признается возможность определенного союза с капиталистическими элементами. Поскольку национальная буржуазия нередко выступает против империализма и страдает от него, «ее можно привлечь на свою сторону. Безусловно, против той ее части, которая не захочет исправиться или перевоспитаться, придется беспощадно бороться, так же как и против компрадорской буржуазии и империализма». В то же время констатируется существование буржуазных элементов внутри народа: «Нужно также помнить, что среди крестьян и других бедняков имеется много людей, обладающих мелкобуржуазным сознанием и готовых эксплуатировать других»[311].

Помимо Авангарда малагасийской революции вполне популистской по своим лозунгам является крестьянская партия Социалистическое национальное движение за независимость (бывшая МОНИМА). В ее программе, выработанной в 1975 г., высказывалась поддержка некапиталистического пути развития страны, защищались эгалитаристские принципы внутренней политики. Основным требованием было «полное перераспределение земель на Мадагаскаре», ликвидация частного, как местного, так и иностранного, землевладения, предоставление земель фукунулунам, организация различных форм кооперации — от семейной до производственной. Фукунулуна рассматривалась как школа управления для масс.

В целом политика правительства Д. Рацираки проводится

в соответствии с декларированными принципами. К середине 1976 г. в пользу беднейшего крестьянства было перераспределено свыше 50 тыс. га земли [312]. К 1978 г. более 200 тыс. га земель стало собственностью государства [313]. Активно идет перестройка политической структуры в духе самоуправления. Создание административной системы на принципе «фукунулуны» было практически завершено еще в 1977 г. Планируется значительное увеличение числа школ, медицинских пунктов, клубов. Принимаются меры к подъему народного хозяйства, прежде всего увеличению производства продуктов питания. Так, в 1977 г. производство риса по сравнению с предшествующим годом увеличилось на 10% [314]. Придерживаясь политики неприсоединения, малагасийский режим вместе с тем проводит активный курс на укрепление дружественных отношений со странами социалистической системы.

Малагасийский популизм представляется в основных своих чертах достаточно четко выраженным (хотя, возможно, и сравнительно мало систематизированным). В нем с самого начала определилось ясное «общинное» ядро, что позволяет отнести его к разновидности P_n. Дальнейшая эволюция данного популизма, связанная с его «политизацией», была неоднозначной: если до 1975 г. ему было свойственно сочетание элементов P_n и P_r, то теперь уместнее говорить скорее о комбинации P_n и P_l, причем удельный вес P_l возрастает.

Мали. История популизма в Мали связана с правлением режима М. Кейты и руководимой им партии Суданский союз (1960—1968). Основные идеологические тенденции этого периода нашли отражение помимо самого М. Кейты в работах и выступлениях других политических и общественных деятелей (С. Б. Куйяте, П. Кануте и др.). Им присущи некоторые общие черты, которые весьма ярко обозначают принадлежность к популистской идейной традиции.

Прежде всего, принцип духовной сущности человеческой природы, философско-антропологический идеализм. Материальное начало человека признается, но оно трактуется как нечто негативное — комплекс чувственных потребностей, на почве которых зарождается «эгоизм». В природе человека, считал М. Кейта, «добро и зло сосуществуют», но только духовными потребностями обусловливаются начало добра в человеке и возможность его совершенствования. Лишь в постоянной борьбе с «желаниями» человек освобождает себя «от старых привычек и эгоистических удовольствий — и только в таком качестве он может внести действенный вклад в развитие своей общины, своего коллектива» [315].

Соответственно в оценке личности, общества и истории на первое место выдвигается нравственный фактор. «Сила народа,— писал Кейта,— заключается не в денежных запасах, которые можно создать его трудом, и не в его военной силе.

Сила народа состоит в его верности моральным принципам, в непоколебимости его принципов общечеловеческой морали» [316].

Эти ценностные критерии достаточно последовательно проводятся в идеологических воззрениях малийских популистских деятелей, в особенности применительно к оценке традиционного социально-культурного наследия. Последнее порой описывается как сумма положительных человеческих качеств народа Мали — «серьезность, чувство собственного достоинства и чести, терпение, настойчивость в достижении целей, братство и верность» [317]. В то же время упор делается на коллективистских ценностях и институтах традиционного африканского общества. П. Кануте, например, выделяет три фундаментальные характеристики африканских общинных структур: «социальную солидарность», «экономическую солидарность» и «демократический централизм». «Для африканца,— разъясняет он,— жизнь — не индивидуальное приключение, а коллективное предприятие. Переведем это в план социальный, экономический — и мы обнаружим подлинные измерения африканского социализма» [318]. Эти традиции имеют значение не только для прошлого и настоящего, но и для будущего как в Африке, так и за ее пределами. Развивающийся мир, утверждал Кейта, «может и должен внести свой вклад в решение проблем, касающихся всего человечества» [319].

Малийским деятелям была присуща определенная идеализация исторического прошлого. По сравнению с европейскими государствами в Мали, говорил Кейта, «феодальный строй имел, можно сказать, более человечный, почти демократический характер» [320]. И хотя малийские идеологи видели негативные стороны докапиталистических социальных форм, они не сомневались в их перспективности. Несмотря на «инерцию рутины», писал С. Б. Куйяте, массы откликнутся на наши призывы, поскольку они «глубоко пропитаны духом взаимопомощи» [321].

Оценивая религию как составную часть традиций, малийские деятели считали ее хранительницей духовно-этической основы человека. «Человеку необходимо верить,— писал Кейта.— Если он не верит в бога, то неизбежно почувствует пустоту... Поэтому мусульмане, христиане и последователи других религий правы, оставаясь верующими в бога, в Высшее существо» [322]. При этом религия интерпретировалась с точки зрения социализма («нет религии по своему духу более близкой к социалистическим идеям, чем мусульманская») [323], что, в свою очередь, накладывало отпечаток на его трактовку. «Необходимо понять,— разъяснял С. Б. Куйяте на коллоквиуме по африканскому социализму в Дакаре,— что социалистическая точка зрения отнюдь не противоречит религии... Социалистический путь, который мы выбираем, базируется на социализме, признающем духовность как интегральную часть человека» [324].

В малийском популизме явственно обнажены его «сельские»

корни. «Деревня является основой нашего общества,— говорил Кейта,— и от ее жизнеспособности будет зависеть жизнеспособность всей страны... ни один строй не может быть жизнеспособным, если он не опирается на деревню»[325]. Последняя характеризуется как средоточие национальных ценностей и традиций, как «колыбель нации, хранилище самых прекрасных традиций народа, чей образ она отражает наиболее чисто и точно»[326]. Тут же звучит тема долга образованного меньшинства перед «сельским жителем Мали» и необходимости служить ему[327]. Весьма показательна и агитация Кейты за возвращение в деревню «крестьян, оставивших свои земли ради иллюзорных радостей городской жизни»[328].

Моральные критерии играют важную роль и в критике капитализма. Как считал Кейта, «буржуазию характеризует не образ жизни, а образ мышления». В буржуазной цивилизации «человек стремится к удовлетворению только личных потребностей. Это бесчувственный эгоист, которому безразличны страдания ближнего и судьба всего народа»[329]. Капитализм характеризуется как мир, в котором «моральные принципы не имеют никакого значения»[330]. С другой стороны, капитализм отождествляется с колониальной экономической структурой, способствовавшей расхищению национальных богатств и обнищанию народа[331].

Следовательно, необходимо миновать капиталистическую стадию, что не только возможно, но и совершенно естественно для развивающейся страны. Кейта энергично критиковал тех деятелей, которые поддерживали применительно к Мали «теорию необратимости процесса развития, позаимствованную у других стран»[332]. Некапиталистический путь развития рассматривался в качестве наиболее приемлемой альтернативы по ряду оснований. Как объяснял С. Б. Куйяте социалистический выбор Мали, «экономическое развитие слаборазвитых стран не может следовать по пути европейских государств по очевидным причинам: замедленный процесс накопления капиталов, подчинение общественных интересов и проблем коллективного благосостояния выгоде отдельных индивидов... Поэтому единственный путь, на котором Мали сможет развиваться быстро и гармонично, есть путь социалистической экономики, суть которой состоит в планировании и определяющей роли государства в экономической жизни»[333].

То обстоятельство, что капитализм «не работает» в слаборазвитой стране (или развитие его затруднено), является «счастливым». Ибо остается наиболее гармоничный и справедливый путь — развитие коллективистских народных традиций при социализме. «В Мали люди в деревне работают коллективно,— говорил Кейта.— У них есть... группы, которые по очереди возделывают поля, принадлежащие всей деревне, а иногда у них есть одно коллективное поле, на котором они работают и собирают урожай для общих нужд... Было бы плохой политикой разрушить эти традиционные образцы коллективной жизни; напротив... эти обычаи должны развиваться и стать моделью современного развития»[334]. Данный элемент традиционализма весьма силен в малийской концепции социализма. Не случайно Кануте отмечал, что в словосочетании «африканский социализм» термин «социализм» является вторичным и может быть с успехом заменен другим, например «коммунитаризмом» и т. п.[335].

Принципы и институты традиционного коллективизма малийские лидеры рассматривали как важный составной элемент сельского строительства. Приветствуя создание сельскохозяйственных производственных объединений, Кейта отмечал, что они «закрепили законодательным путем вековые связи солидарности между людьми, установленные самой природой»[336]. С другой стороны, на кооперативное движение в Мали оказал влияние пример социалистических стран.

Идеология малийских деятелей в целом представляла собой довольно стройное идейное образование, близкое к P_n. Но, как это свойственно популистской доктрине, ей вовсе не была чужда противоречивость. Так, тема народа как суверена в сфере политики и культуры, носителя эгалитарных и антибуржуазных традиций, на которого должна равняться образованная элита («мы, выходцы из народа, полны решимости хранить верность народу и неуклонно следовать по избранному пути»[337] и т. д.), соединяется порой с его критикой. Рассуждая о некапиталистическом пути развития, С. Б. Куйяте указывал на то, что некоторые слои внутри народа — рабочие, ремесленники и др.— могут быть заражены буржуазной идеологией и выступать против социалистического правительства[338]. Подобные моменты свидетельствовали о соединении в воззрениях малийских популистов элементов P_n и P_t.

Соответственно морально-идеалистические тенденции в идеологии малийских лидеров сочетались с активным политическим авангардизмом и революционаризмом. Это особенно сказалось в практически-политической деятельности малийского режима и выразилось в административно-волевых методах планирования и организации экономики. В частности, преждевременное огосударствление в сфере производства и обращения, чрезмерная регламентация мелкой торговли привели к инфляции и к острой нехватке товаров для удовлетворения нужд деревни, что вызвало массовое недовольство среди крестьянства.

Подобные методы оказали неблагоприятное воздействие и на кооперативное движение, которое форсировалось без достаточной материальной базы и квалифицированных кадров[339]. Экономические трудности способствовали нарушению единства внутри Суданского союза. Все это привело к военному перевороту и ликвидации режима в 1968 г.[340].

Сенегал. Популистская идеология получила здесь весьма широкое распространение благодаря работам и выступлениям Л. С. Сенгора, М. Диа, А. Диуфа и других сенегальских теоретиков и политических деятелей. Основой сенегальского популизма явилось учение Сенгора о негритюде — концепция, приобретшая значительное влияние в Африке и за ее пределами.

Мы не будем рассматривать собственно философское содержание негритюда, неоднократно освещавшееся в литературе [341]. Выделим лишь те его стороны, которые имеют непосредственное отношение к популизму. Негритюд — это учение о духовном и культурном содержании негро-африканской цивилизации, о традициях африканского общества, и в этом качестве оно не могло не стать теоретическим фундаментом сенегальского популизма. «Непреходящие ценности нашей цивилизации,— писал Сенгор,— это коммунальный дух, предприимчивость, уважение к культурным и духовным ценностям, чувство конкретного, данного» [342]. Одним из наиболее важных элементов здесь признается способность к «совместной деятельности», т. е. к коллективизму. «Негро-африканское общество,— утверждал Сенгор,— является коллективистским или, точнее, общинным, поскольку это скорее общность душ, нежели механическая совокупность индивидов». И оно по существу своему оценивается как социализм. «Надо бы знать,— писал он,— что у нас был социализм еще до прихода европейцев. Наш долг — возродить его, помогая ему вновь обрести свое духовное содержание» [343].

Согласно сенегальским теоретикам, добродетели традиционной африканской цивилизации связаны с ее крестьянским характером. «Наши страны,— писал Сенгор о западноафриканском регионе,— это страны крестьян... и пастухов, это страны, в прошлом, конечно, феодальные, но исторически не знавшие ни классов, ни пролетариата; это страны *коммунитарные*, где группа первенствует над индивидом; и, что особенно существенно, это страны религиозные... где деньги не повелевают людьми» [344]. «Наше сельское общество,— читаем мы у Сенгора,— было крепко сцементировано (fortement structurée) и образовывались из семейных кооперативов на базе взаимопомощи. Взаимопомощь поддерживалась, в своих основах, религиозным чувством, которое сообщало членам общины вместе с духовным единством идеал солидарности, разделявшийся всеми» [345].

М. Диа, сравнивая доколониальное африканское общество с цивилизацией инков в Перу, отмечал социальную сбалансированность, присущую им: «Предложение было приспособлено к спросу посредством свободной и сознательно укрепляемой дисциплины. Простота нравов, исключавшая чрезмерные расходы, общинный образ жизни, который автоматически обеспечивал справедливое распределение благ и не допускал создания излишков и тяги к роскоши,— все это являлось естественным регулятором спроса, в то время как предложение находило свой

основной стимул в энтузиазме, которым были проникнуты члены общинного коллектива» [346]. Он отвергает мнения тех западных авторов, которые «с недопустимым презрением» пишут о традиционной сельскохозяйственной экономике в Африке, ибо это была «в высшей степени динамичная сельская экономика, свидетельствовавшая об активном приложении человеческого ума к природе, которая в трудных окружающих условиях постоянно находила закон движения и прогресса» [347].

Апелляция к негро-африканским «истокам» связана у сенегальских теоретиков с критикой капитализма, которая ведется в нескольких аспектах. Во-первых, она выступает как критика колониализма и насаждавшейся им «торговой экономики» — этой, по словам Сенгора, «колониальной версии капитализма» [348]. Приход колонизаторов в Африку, писал Диа, означал превращение африканских стран в сырьевые придатки метрополий. В результате произошло вытеснение продовольственных культур экспортными, приведшее к ухудшению питания населения, блокирование национального предпринимательства, усиление налогового бремени, недоразвитие страны, поскольку «торговая экономика» колонизаторов «оказалась неспособной создать автохтонную буржуазию, а только по преимуществу полупролетариат (sous-prolétariat)». В целом западный капитализм объявлялся «несущим ответственность за приведение африканского сельского хозяйства в склеротическое состояние» [349]. Не менее разрушительными оказались последствия внедрения «экономики выгоды» в социальном и культурном плане.

Во-вторых, капитализм подвергается критике с глобальной точки зрения, в которой явственно звучат мотивы экономического романтизма, особенно у М. Диа. Капиталистическое хозяйство, писал он, «которое занято лишь деловым процветанием, которое не имеет иного критерия, кроме рентабельности, не может заботиться о культурных ценностях, поскольку человек целиком остается вне его интересов» [350]. Сама экономическая наука при капитализме «очень быстро стала наукой о продукции и ценах, где мало-помалу исключался всякий человеческий смысл (toute mesure humaine), где понятие благосостояния или прогресса уступало место чисто экономическому расчету, соображениям немедленной рентабельности, ссудного процента... Однако при этом игнорируется, что речь идет о людях». Поэтому в современной буржуазной мысли происходит усиленный «процесс дегуманизации экономической науки» [351].

Эти соображения, по мнению сенегальских идеологов, необходимо учесть при выработке путей социально-экономического развития страны. Один из видных политических деятелей, А. Диуф, ссылаясь на традиции африканского общества, для которого «достижение материального могущества» не было самоцелью, призывал сенегальцев «не проявлять аппетита» при виде западного общества потребления, которое «неустанно про-

изводит продукцию даже ценой отчуждения человека и низведения его до инструмента производства. Для нас же суть заключается наряду с удовлетворением материальных нужд в достижениях моральных, духовных, эстетических и культурных». Он напоминал, что капитализм разрушил сущностное для человека равновесие с природой и породил экологический кризис. Негро-африканец «предал бы аутентичность своей культуры, если бы завтра создал цивилизацию, где возникли бы в острейших формах проблемы сохранения окружающей среды, которые тщетно пытаются решить индустриальные общества: процессы обезлесения, эрозии почвы и пр.»[352].

Но отсюда вовсе не следует неприятие современной цивилизации. Напротив, сенегальские популисты вполне сознают теневые стороны традиционных структур. Наша «социалистическая, с давних времен, община,— констатирует Сенгор,— отнюдь не свободна от многочисленных недостатков, причем не просто связанных с ее низким технико-экономическим уровнем, а вытекающих из особенностей социального устройства (застойность, социальная инертность). В процессе развития необходимо разбудить спящую энергию народа, искоренить дух фатализма, привить общинникам вкус к восприятию нового»[353]. Традиции могут стать умеряющим фактором модернизации, и потому, замечает Диа, несмотря на то, что мы не сторонники чисто сельскохозяйственной ориентации Африки, но равным образом не согласны с апологетами «чрезмерной индустриализации»[354]. В своей недавней книге Диа характеризует ислам и традиции вообще как фактор контроля в строительстве индустриального общества,— «чтобы оно не породило под предлогом эффективности нового рабства»[355]. С другой стороны, традиции содержат много такого, что будет способствовать социально-экономическому прогрессу; из них можно извлечь «энергетический импульс» для развития. «Развитие,— говорил Сенгор,— должно быть *мистикой*... жаром, который воодушевляет наши действия, *союзом* сердец в целях создания интегрального человека»[356].

В целом схема развития сенегальских идеологов близка к формуле «африканская этика плюс западная техника». Задача заключается в том, разъяснял в свое время Диа, чтобы «при организации современной экономики, которую мы хотим построить, сохранить наши сущностные ценности, составляющие африканскую самобытность»[357]. Наш путь, отмечал Сенгор, «явится синтезом негро-африканских ценностей, методологических и духовных ценностей Запада и социальных и технических ценностей социализма»[358]. Причем постепенно становилось все более очевидным буржуазное содержание «модернизма» сенегальских лидеров.

Это особенно отчетливо проявилось в процессе развертывания сенегальской концепции социализма. Согласно Диа, социализм в стране будет создаваться «из первичных общин».

Для этого необходимо «распространить на все уровни, вплоть до вершины, чувство взаимной ответственности, свойственное общине»[359]. Надо исходить в первую очередь из интересов крестьянства, рассуждал Сенгор, «деятельность государства в социальной сфере особенно важна в сельском секторе, где необходимо обеспечить помощь крестьянам... которые больше других пострадали от торговой экономики. Государство не должно мириться со всяким вмешательством частного капитала (в деревню.— *В. Х.*), не контролируя его»[360]. «Наш путь развития ведет к общинному социализму (community-centered socialism),— писал Диа,— основанному... на солидарности, свободном присоединении и свободной кооперации»[361]; поэтому основная базовая ячейка развития — «сельский кооператив»[362].

Однако, заявляя, что «у нас нет намерения заимствовать капитализм», Сенгор делал характерное добавление: «По крайней мере в его формах XIX в.»[363]. Сенегальские популисты отрицали капитализм лишь в его разновидности laisser-faire, да и это отрицание было скорее платоническим, чем действительным. Сенгор, например, решительно возражал против какой-либо национализации частного, в том числе иностранного, капитала — сделать это значило бы, по его мнению, «убить гусыню, которая несет золотые яйца»[364]. Современный капитализм с его тенденциями рационализации и планирования производства, считает сенегальский лидер, «не представляет угрозы для целей сенегальского социализма» и может быть интегрирован в процессе развития страны[365]. Конечно, на этом пути может возникнуть — и возникает уже — социальная дифференциация и иерархия в Сенегале; но здесь выручит традиционный «коммунитарный дух»: ведь африканское общество также было иерархичным, однако это неравенство сглаживалось традицией коллективного обсуждения и принятия решений (palabre)[366].

По утверждениям сенегальских идеологов, их социализм представляет собой «третий путь», т. е. путь между капитализмом и коммунизмом[367]. На самом же деле концепция «лирического социализма» Сенгора и других сенегальских деятелей является симбиозом «почвенных» мелкобуржуазно-популистских элементов с буржуазно-реформистскими идейными тенденциями европейской социал-демократии. Не случайно сам Сенгор связывает свою социальную концепцию со «старым этическим течением французских социалистов» от Сен-Симона до Л. Блюма[368]. Идеологические функции этой теории, по мнению самих буржуазных ученых, состоят в том, чтобы «поддерживать умеренно-эволюционную политику»[369].

Буржуазно-реформистская ориентация и курс на капиталистическую модернизацию страны в целом являются определяющими факторами в практической деятельности сенегальского руководства. В Сенегале, который в свое время был одной из самых «офранцуженных» колоний, до сих пор широко открыты

двери неоколониализму. Так, например, в 1973 г. иностранные (в основном французские) монополии контролировали в стране 80% современного сектора хозяйства, а национальные планы на три четверти финансировались за счет иностранных вложений [370].

Популистские тенденции своей программы правительство пытается проводить в основном в кооперативном движении, которое рассматривается как «опора африканского социализма». Эти и некоторые другие мероприятия советский африканист Н. С. Илларионов не без основания расценивает как стремление хоть в какой-то степени реализовать свои идеологические постулаты, как «попытки, хотя и неудачные, выйти за пределы буржуазного реформизма» [371]. Действительно, успехи кооперативной системы в Сенегале весьма незначительны. В ней, с одной стороны, подспудно идет процесс капиталистического накопления и выделения зажиточной крестьянской верхушки; с другой — по-прежнему велико влияние традиционной аристократии.

В целом имеется достаточно оснований отнести идеологию и политику «сенегальского социализма» к правопопулистским течениям. Несоответствие между идеологией и политикой здесь относительно, оно не объясняется прямым идеологическим камуфляжем. Внутренняя логика идеологии побуждала сенегальских лидеров (особенно на раннем этапе деятельности) к развертыванию основных линий популистского мышления (крестьянофильство, опора на традиции, критика капитализма, стремление к «кооперативному социализму» и пр.). Вместе с тем в силу ряда обстоятельств в воззрениях сенегальских идеологов с самого начала были весьма сильны буржуазные тенденции (которые так или иначе неизбежно свойственны любому популистскому течению). Со временем эти тенденции, причем в реформистском обрамлении, все более брали верх над популистским эгалитаризмом и «крестьянским социализмом».

Танзания. Эта небольшая африканская страна за последнее время привлекает к себе усиленное внимание исследователей развивающегося мира. Известный африканский политолог А. Мазруи констатировал даже своего рода «танзафилию», наметившуюся в научной и политической литературе [372]. Причинами тому, очевидно, является своеобразный эксперимент некапиталистического развития («уджамаа») в Танзании, а также весьма стройное социальное учение Джулиуса Ньерере — бессменного президента страны и ее главного идеолога. К этому можно добавить, что в многочисленных книгах и выступлениях Ньерере развернута одна из самых последовательных концепций популистского типа. В этом плане его труды могут быть поставлены рядом с сочинениями Герцена, Михайловского и Ганди. В структурном плане его взгляды представляют собой ярко выраженный P_n (хотя в отдельных отношениях они наделены элементами как P_l, так и P_r).

Ньерере признается в литературе бесспорным лидером «африканского социализма» — как с точки зрения систематизированности идеологической концепции, так и определенной последовательности проводимого им социально-политического курса, его соответствия декларированным идейным принципам. Основные идейные истоки учения Ньерере общи с другими представителями «африканского социализма», о которых шла речь выше. Это, прежде всего, высокая оценка африканских общинных традиций и противопоставление их колониализму и капитализму, вторжение которых в Африку привело к эрозии ценностей и институтов африканской цивилизации. Но для Ньерере особенно характерна критическая заостренность против капиталистической системы эксплуатации в целом. «Должно быть что-то глубоко неверное в самом типе общества,— пишет он,— когда один человек, как бы много он ни работал и сколь бы умен ни был, может получать такое „вознаграждение", как тысяча его собратьев» [373]. Это можно объяснить лишь уродливой односторонностью буржуазного общества, в котором определяющим критерием деятельности является то, «насколько эта деятельность обеспечивает получение денежной прибыли, или власти, или престижа для собственников земли и капитала. Нужды и интересы людей — вторичны, если они вообще принимаются во внимание» [374].

При этом Ньерере критикует именно современный государственно-монополистический капитализм, где власть и богатство «сконцентрированы в руках немногих». В этом гигантски разросшемся механизме усиливаются внутренне присущие капитализму пороки, что обусловливает бесперспективность современного империализма. Ньерере сравнивает империализм и колониалистский расизм с доисторическими исполинскими хищниками: «Их зубы были слишком большими, а тела столь тяжелыми, что они не смогли приспособиться к изменившимся условиям существования и потому вымерли. Я убежден, что и в истории человечества империалисты и расисты также отомрут» [375].

В противовес капитализму Ньерере подчеркивает принципиально иные основы традиционного африканского общества: общинное владение землей и другими средствами производства, эгалитаризм, взаимопомощь и сотрудничество, благодаря которым обеспечивалось социальное равновесие внутри общества. Разделение труда в доколониальной Африке «всегда исходило из понимания того, что каждый член большой семьи должен иметь достаточно еды, кров над головой и постель, прежде чем кто-либо, даже глава семейства, позволит себе иметь что-либо сверх необходимого» [376]. В таком общественном устройстве заключалась большая мудрость, и надо по достоинству оценить ее, несмотря на кажущуюся простоту.

Ньерере, однако, не традиционалист-ретроград. Он не закрывает глаза на отрицательные стороны традиционного об-

щества: низкий уровень производства, ограниченный кругозор общинного земледельца, его предрассудки, зависимое положение африканской женщины и пр. Необходима ускоренная модернизация страны не только для поднятия жизненного уровня населения, но и для того, чтобы выдержать конкуренцию с другими странами в условиях XX в. Поэтому нельзя прожить одними патриархальными добродетелями: уважение к прошлому «не означает, что нас хоть в какой-то степени устраивает бедность. Напротив, Арушская декларация призывает народ сосредоточить колоссальные усилия для ускорения процесса изменений»[377]. Задача заключается в том, чтобы умело синтезировать все наиболее ценное из традиционного наследия с достижениями современной цивилизации, которые обеспечат «знания и средства, необходимые для ликвидации нищеты»[378].

Нищета в традиционном обществе, «проистекала, во-первых, от невежества, а во-вторых, от малого масштаба производительных операций. И то и другое в условиях современности можно исправить, не затрагивая трех основных традиционных принципов: взаимного уважения, справедливого распределения общей продукции и совместной работы. Эти принципы были и остаются основой человеческой безопасности, реального равенства и согласия между членами общества. Они могут также быть базисом экономического развития, если использовать современное знание и современную технику»[379].

Однако модернизация предполагает выбор форм ее осуществления. И здесь, не ограничиваясь общей критикой капитализма как социальной системы, танзанийский лидер стремится дать конкретное обоснование непригодности капиталистического пути для развивающихся стран. Сегодня, указывает он, для экономического развития требуется значительно больший стартовый инвестиционный и технический потенциал, чем во времена промышленной революции XVIII в. в Европе. Но, «во-первых, где в наших странах обладатели таких капиталов, которые были бы достаточны для организации современной индустрии? Во-вторых, каким образом наши слабые фабрики смогут бороться против крупных капиталистических предприятий (развитых стран.— *В. Х.*)?»[380]. Поэтому самое большее, на что могут рассчитывать начинающие буржуа в слаборазвитых странах, это «стать агентами международных капиталистических концернов».

Но если капиталистический путь для молодых африканских государств бесперспективен, то из этого вовсе не следует, что он невозможен. И Ньерере всячески предостерегает от опасности «обуржуазивания» Африки. Он напоминает, что еще при колониализме начался рост «индивидуальной земельной собственности». Тот факт, что в Африке еще сохраняется некоторый избыток земли, отнюдь не является гарантией от последующего обезземеливания сельских масс. «Напротив, как только свободная земля кончится, мы окажемся разделенными на классы фермеров и батраков». Последние «превратятся в сельский пролетариат, существование которого будет зависеть от воли других людей»[381]. «Если такое капиталистическое развитие получит распространение в стране,— заключает Ньерере,— мы, возможно, будем иметь немалое статистическое увеличение национального дохода в Танзании, но народным массам от этого вовсе не станет лучше»[382].

Точно так же он обращает внимание на хаотичную миграцию сельских бедняков в города, где наряду с некоторыми благами и возможностями существует постоянная «угроза безработицы и голода на фоне видимого благополучия» — «зло, которое может быть исключено в сельской жизни, если она будет основываться на традиционных принципах африканского общества». Поэтому Ньерере считает, что урбанизация должна быть «контролируемым процессом», с тем чтобы не столько безудержно росли города, сколько постепенно выгоды городской жизни доставались и деревне[383].

Таким образом, задача состоит в том, чтобы миновать капиталистическую стадию и перейти к социалистической стратегии развития. Необходимость этого для молодых государств определяется их жизненными интересами и нуждами: «наша нищета и слабое национальное единство делают социализм единственным рациональным выбором для нас». С другой стороны, социализм как социальная система имеет неоспоримые экономико-организационные и политические преимущества перед капитализмом: социально-хозяйственная организация исходит из реальных нужд людей; управление осуществляется народом через его собственные выборные органы; отсутствует частная собственность и резкая социальная дифференциация[384]. Наконец, именно социализм поможет использовать в процессе модернизации традиционные коллективистские ценности и институты, родственные ему по духу.

Танзанийский лидер возражает буржуазным идеологам, подчеркивающим недостатки социализма, его «неэффективность» и т. п. «Я не считаю,— пишет он,— что так называемая неэффективность социализма могла бы быть доказана. Капитализм развивался в течение двух веков. Впервые строительство социализма в национальных масштабах началось в 1917 г. в отсталой... стране, опустошенной войной, жестоко пострадавшей во внутригражданских и международных конфликтах. Однако немногие осмелятся отрицать грандиозные изменения, осуществленные в СССР»[385].

Ньерере выступает за научный подход к социализму, подчеркивая тот факт, что «социализм не утопия. Он отдает себе отчет в том, что люди не равны по своим способностям. Социализм базируется на знании природы человека. Это доктрина, которая принимает человечество таким, каким оно есть, и стре-

мится к достижению такой общественной организации, где неравенство людей было бы обращено на достижение равенства»[386]. Помимо трезвости во взглядах от социалиста требуется творческий поиск, что предполагает учет тех конкретных обстоятельств, при которых осуществляется строительство социализма или создаются предпосылки для него, умение «самостоятельно находить наилучший путь достижения желаемых целей в тех условиях, которые существуют сейчас»[387]. В развивающихся странах эти условия, во-первых, состоят в наследстве, оставленном колониализмом,— занесенных элементах капитализма и его «анклавах», а также привязанности освободившихся государств к международному капиталистическому рынку. Сразу все это нельзя ликвидировать. «Мы не создадим социалистическое общество за один день, ибо начинаем от того уровня, который ныне имеем; мы должны идти на компромиссы с капитализмом, имеющим средства и специалистов, и мы должны идти ощупью по пути нашего развития. Но я убежден, что страны третьего мира смогут через определенное время трансформироваться в социалистические общества, в которых люди будут жить в согласии, трудиться сообща для собственной пользы»[388].

Во-вторых, специфика развивающихся, особенно африканских, стран, согласно Ньерере, состоит в том, что там сохранились общинные традиции и коллективистские ценности и для жителей Танзании важно «не потерять этот социалистический образ мышления в искушениях, связанных с достижением личных выгод»[389]. Ранее уже говорилось об амбивалентном отношении Ньерере к традициям, о критике их ограниченности, технической отсталости и пр., которые должны быть преодолены в ходе некапиталистического развития. Но с этими традициями танзанийский лидер связывает и определенные «преимущества отсталости». Прежде всего — то счастливое обстоятельство, что Африка еще не дошла до стадии классовой борьбы. Европейский социализм, пишет Ньерере, явился порождением аграрной и индустриальной революций. Результатом первой было создание «земельного» и «безземельного» классов, а второй — появление капиталистов и индустриального пролетариата. Что же касается «африканского социализма», то он «не имел „выгод“ аграрной и индустриальной революций. Он не начинал с существования конфликтующих „классов“ в обществе»[390]. Следовательно, африканские социалисты могут и должны стремиться к тому, чтобы избежать феномена классовой борьбы.

В этом заключается, по мысли Ньерере, существенная особенность «африканского социализма», противостоящего «капитализму, который предполагает построить благоденствующее общество на эксплуатации человека человеком»; точно так же «африканский социализм» чужд «доктринерскому социализму, который стремится основать общество благоденствия на неизбежном конфликте между людьми»[391].

А вот другой аргумент в пользу «преимущества отсталости». Строительство социализма в молодых независимых государствах, отмечает Ньерере, сопряжено с огромными трудностями: всеобщей бедностью, скудностью средств, нехваткой квалифицированных кадров, неграмотностью населения и т. п. «Но эти трудности также означают для нас и особые (unique) возможности». Ибо они повелительно требуют признания главенствующей роли «человеческого фактора», «уважения к человеку». Именно «отсутствие крупных финансовых ресурсов — как только это будет понято и осознано — заставляет сконцентрировать внимание на... важности людей, а не денег, ориентирует общество на всестороннее развитие, а не просто на достижение материального благосостояния»[392].

Так постепенно вырисовывается одна из определяющих черт популистского социализма Ньерере — его «человеческое», этическое ядро. Не случайно уже на раннем этапе своей деятельности, сразу же после завоевания независимости, танзанийский лидер говорил о необходимости выработки «национальной этики», без которой, по его мнению, теряют ценность все конституции, формы правления и политические институты. «Если люди не имеют такого рода этики... они всегда могут стать жертвами тирании». Нужно создать такой климат в сфере общественного мнения, считал он, чтобы люди могли говорить: «Мы не можем сделать так, это не по-танганьикски»[393]. Порукой тому, что нравственные принципы утвердятся в обществе, согласно Ньерере, должны явиться национальные духовные традиции. Отсюда и его приводившееся ранее определение социализма как «умонастроения».

В своей «этической» трактовке социализма Ньерере в известной мере опирается также на религию. Его отношение к ней, как и к традициям вообще, амбивалентно. Он, например, признает, что религия может нередко становиться «разновидностью опиума народа»[394]. В то же время он выделяет в религии те черты, которые позволяют ей заключить союз с революционными силами. «Именно институт церкви,— пишет он,— через свою паству должен повести борьбу с любой организацией, экономической, социальной или политической структурами, которые угнетают людей и отрицают их право... жить подобно сынам любящего Бога»[395]. Он разграничивает религию и социализм. «Но из того факта, что социализм и религия суть две различные вещи, вовсе не следует, что социализм антирелигиозен»[396].

Акцент на роль этики и «человеческого фактора», тезис о том, что «цель развития — человек»[397], красной нитью проходят через всю схему некапиталистического развития Ньерере. Социалистический коллективизм, по его словам, тесно связан с

полноценной жизнедеятельностью каждого индивида, ибо «назначением общества, смыслом его существования является и должна являться личность, сам человек, его процветание, здоровье, безопасность, достоинство и, следовательно, его счастье»[398]. Отсюда необходимость все лозунги и планы развития измерять критерием их соответствия реальным нуждам и проблемам людей. Рассматривая социализм как наиболее подходящую для развивающихся стран систему с экономической точки зрения, Ньерере вместе с тем предостерегает от того, чтобы считать центральным принципом социализма критерий экономической эффективности. «Отыскивая наиболее эффективную систему... технологии, очень легко забыть, что цель этих поисков — благо народа»[399]. Поэтому, считает он, «социальное и политическое развитие должны идти в ногу с экономическим развитием и даже предшествовать ему»[400]. Забвением «человеческого фактора» Ньерере объясняет и некоторые ошибки, имевшие место в политической и хозяйственной деятельности танзанийского руководства: «Мы исходили из понимания развития в терминах вещей, но не людей... Люди рассматривались как вторичный фактор, первичным считался выпуск продукции. Результатом во многих случаях оказывалось то, что крупные капиталовложения не приводили к ее увеличению»[401]. Иначе говоря, односторонне экономический подход без учета интересов людей и внимания к их потребностям не давал удовлетворительных хозяйственных результатов.

В целом для Ньерере чрезвычайно важны помимо институциональных идейные и социально-психологические аспекты политических и социально-экономических процессов в общественной жизни, создание в ходе развития такого общественного мнения и идейного климата, которые были бы основаны на гуманистических и нравственных принципах. «Это не значит, что институты и организации не нужны. Это значит, что без правильных взаимоотношений институты могут отклониться (can be subverted) от верной цели»[402].

В связи с этим симптоматичны взгляды Ньерере на роль насилия в национально-освободительной революции и в процессе перехода к социалистическому пути развития. «Насильственная революция,— пишет он,— возможно, облегчает введение социалистических *институтов*; но она значительно затрудняет выработку социалистических *отношений*, которые дают жизнь этим институтам». Ньерере далек от мысли, «что насильственные революции всегда несправедливы и не соответствуют (irrelevant to) социализму. Иногда они становятся вынужденной необходимостью, поскольку являются единственным путем уничтожения власти тех, кто стоит на пути социалистического прогресса». Но радикалистское разрешение социальных конфликтов приносит с собой трудности иного рода. Ибо «насилие есть скорейшее средство лишь разрушения институтов и структур власти

старого общества, оно не является таким средством для созидания нового общества... Необходимость насильственной революции приносит с собой другие проблемы; последние могут быть отличными от тех, с которыми имели дело государства, оказавшиеся достаточно счастливыми, чтобы мирным путем перейти от одной системы к другой»[403].

Ньерере особенно настаивает на том, что послереволюционное развитие к социализму «не может быть результатом насилия... Приказами, порабощением людей вы можете построить пирамиды и великолепные шоссе, можете расширить посевные площади и добиться увеличения выпуска промышленной продукции. Все эти вещи и многие другие могут быть достигнуты путем насилия; но никакая из них не будет способствовать развитию народа. Силой и демагогическими обещаниями можно на деле достигнуть только кратковременных материальных успехов»[404].

Соответственно Ньерере резко возражает представителям левого радикализма и революционного экстремизма в национально-освободительном движении. «На деле те, кто говорят о том, что насилие должно всегда и везде предшествовать социализму,— пишет он,— и которые судят о стране, развивающейся в направлении к социализму в зависимости от того, в какой мере она практикует насилие, как правило, не социалисты вовсе»[405]. Данные мысли Ньерере перекликаются с идеями М. К. Ганди, К. Каунды и других популистских деятелей. В его воззрениях можно констатировать наряду с вполне реальными положениями известный налет популистского утопизма (вера в возможность «стерильной» революции), а также определенную специфику танзанийской ситуации: мирное завоевание независимости, отсутствие ярко выраженных социальных и этнических конфликтов и пр.

Важным составным разделом социального учения Ньерере является проблема взаимоотношений элиты (руководителей, специалистов, интеллигенции) и трудящихся масс. Дж. Ньерере развивает идею «долга перед народом», который должен быть присущ образованным слоям. В предыдущей главе уже приводились слова танзанийского мыслителя об обязанности развитого меньшинства «разбудить» массы, «помочь им». На стадии политической независимости, когда образованные слои возглавляют процесс национального строительства, они обязаны помнить, что для трудящихся масс они всегда «должны быть слугами. А слуги не имеют никаких прав, которые возносили бы их над хозяевами; они имеют много обязанностей, но никаких особых привилегий... Хозяевами для нас, образованных людей, являются и должны являться массы народа»[406].

В работах Ньерере тезис о примате народа не выглядит простым «народопоклонством», встречающимся у некоторых популистских деятелей; он тесно связан с его пониманием сущ-

ности и институтов социализма. «Народ должен быть — и обязан осознавать себя — сувереном...— утверждал он.— Если массы не участвуют в управлении общественной собственностью и не контролируют проводимую политику, то общественная собственность может повести к фашизму, а не к социализму. Если народ не является сувереном, тогда он будет страдать от ужасной тирании, учреждаемой его же именем» [407].

Одновременно танзанийский мыслитель фиксирует сложности и диалектические грани данной проблемы. «Сейчас, в технологический век,— пишет он,— многие решения не могут быть приняты непосредственно массами. Поэтому огромная ответственность ложится на тех из нас, кто получил привилегию высшего образования». А эта колоссальная ответственность в том и состоит, чтобы понять, что «наше образование не дает нам права вставать над людьми» [408].

Трудности и проблемы в налаживании эффективного взаимодействия между элитой и массами особенно значительны в развивающихся странах, в частности в Танзании, что обусловлено как низким уровнем развития самих масс, так и малочисленностью образованного слоя и присущими ему элитарно-корпоративистскими настроениями. «С немногими специалистами,— признается Ньерере,— мы стремимся построить социализм; с небольшим числом людей, понимающих суть демократии, мы стремимся осуществлять процесс развития демократическими средствами; с горсткой технических специалистов мы намереваемся осуществить фундаментальную трансформацию нашей экономики. А с образованной *элитой*, которая в целом воспитана на индивидуалистических мотивах, мы хотим создать эгалитарное общество!» [409].

Однако отсюда не следует, что Ньерере отрицает лидерские права образованного меньшинства или сомневается в них — в том случае, если оно верно понимает свои задачи и обязанности перед народом. Более того, он подчеркивает важнейшую роль интеллигенции в развивающемся обществе. «Образованные люди в развитых странах не имеют таких возможностей, как у нас в Африке, равно как и такого социального удовлетворения» [410].

Для правильных взаимоотношений между руководителями и массами, по мысли Ньерере, должны быть созданы необходимые условия как субъективного, так и объективного порядка. Прежде всего, руководители должны понять, что им нельзя ни в политическом, ни в материальном, ни в моральном плане ставить себя над массами и гипертрофировать свои руководящие функции. Несомненно, «образованные люди могут и должны находиться во главе... Они должны показать, что́ может быть сделано и как. Но они добьются эффективных изменений в обществе только тогда, когда будут находиться внутри, в самой гуще жизни страны... Для этого образованные африканцы должны

идентифицировать себя с необразованными и делать это искренне, без оговорок» [411].

Помимо моральных соображений односторонний дирижизм неприемлем главным образом потому, что он неспособен обеспечить основную цель национального строительства — развитие самих масс. Человек «не может быть развит, если он просто выполняет указания более образованного без понимания цели, которой они служат». «Подлинное развитие означает развитие... народа. Любая африканская страна может дать примеры того, как современные блага, технические средства предоставляются людям — и остаются неиспользованными» [412].

Поэтому строительство социалистического общества требует организации «обратной связи» между руководителями и массами, что означает внедрение и неукоснительное соблюдение демократических норм, осуществление полнокровного политического участия масс в общественной жизни. В этом процессе, разъясняет Ньерере, люди должны выступать как «наделенные достоинством и доверием окружающих личности, что не может быть достигнуто, если они просто будут выполнять чьи-то приказы. Тот факт, что указания „эксперта“ могут повести к росту продукции... не решает проблемы. Только обсуждая свои дела и реализуя их, люди будут действительно расти и развиваться» [413].

Здесь Ньерере в определенной мере перекликается с идеями Фанона о важности народоправства и о том, что не следует опасаться его отдельных, временных издержек. Так, пишет он, в кооперативах крестьяне должны иметь право выбирать и сменять своих руководителей. Они могут иной раз не оценить по достоинству какого-либо специалиста. Допустим, рассуждает Дж. Ньерере, «крестьяне не будут считаться с предложением экономиста, которое обещает принести большую выгоду в отдаленном будущем. Крестьяне могут поэтому сменить своих руководителей, полагая, что те не способствовали быстрому хозяйственному развитию данной деревни. Крестьяне в этом случае допустят ошибку. Это не беда. Главное в том, что и впредь они будут пользоваться правом выбора других руководителей» [414]. Возможные ошибки управления «снизу» окупятся с лихвой в результате растущей активности крестьянских масс, все более деятельного участия их в социалистической кооперации.

Данные принципы социального и политического строительства, разработанные Ньерере, легли в основу массовой организации кооперативных деревень «уджамаа», которые составляют главное направление стратегии развития в Танзании. «Уджамаа» — это понятие, обозначающее на суахили отношения в традиционной большесемейной африканской общине, базирующиеся на равенстве, взаимном уважении, всеобщем участии в труде и коллективном контроле за основными продуктами труда и зем-

леи. Ньерере так описывает поселения, созданные на принципах «уджамаа»: «Группа семей будет жить вместе в деревне и совместно трудиться на коллективной ферме в целях общей выгоды... Вся деятельность в деревне, производство, так же как распределение продуктов и других благ, будет осуществляться самими ее жителями. Иными словами, мы имеем... расширенный вариант традиционной африканской семьи»[415].

Характерно, что переход к политике «уджаманзации» (который произошел не сразу после завоевания независимости)[416] был продиктован ясно выраженными популистскими мотивами — беспокойством Ньерере и его сподвижников усилившимися процессами «обуржуазивания» в стране, ростом классовой дифференциации, обострением социальных противоречий, заметно обозначившимися в первой половине 60-х годов. «То, что происходит в последние годы,— говорил Ньерере в 1967 г.,— полностью противоречит нашим целям. Мы не столько расширяем и модернизируем нашу традиционную семейную систему, сколько разрушаем ее в интересах мелкого капиталистического фермерского хозяйства. Многие из наших наиболее динамичных и энергичных фермеров... расширяют свое хозяйство не путем объединения с соседями на основе равенства, а путем использования наемного труда. Таким образом, происходит развитие сельскохозяйственного пролетариата, с одной стороны, и богатого эксплуатирующего класса — с другой»[417].

«Уджамаа» была задумана как гибкая форма кооперирования крестьянства (допускающая различные сочетания личных и коллективных интересов) и преследовала несколько целей. Переселение крестьян на более плодородные участки, укрупнение деревень и расширение сферы совместного труда, отказ от устаревших методов хозяйствования — все это должно было со временем принести повышение производительности труда в сельском хозяйстве, рост жизненного уровня основной массы трудящегося населения (прежде всего сельского) и обеспечение экономических нужд государства в целом. С другой стороны, принципы демократизма, самодеятельности и самоуправления в «уджамаа» должны были превратить эти деревни в школу политического, организационного и культурного воспитания масс, сделать их прочной базой социалистического режима. Наконец, сохранение и приумножение традиционных навыков коллективизма, взаимопомощи и уважения призвано было способствовать выработке социалистических отношений и норм морали. Кроме того, танзанийские лидеры, как и замбийские, считали, что «уджамаа» поможет позитивной трансформации традиционных институтов, поскольку переселение крестьян на новые места и переход к жизни в расширенном коллективе не могли не нарушить прежние традиционные отношения, узкоклановую замкнутость старой деревни.

Если оценивать практическую деятельность танзанийского

руководства в последнее десятилетие, то нельзя не отметить в целом активное стремление режима к реализации намеченной идейно-политической и социально-экономической программы, особенно после принятия Арушской декларации. Политика танзанийских лидеров направлена на блокирование буржуазных элементов (национализация промышленных предприятий, ограничение доходов чиновничества, вовлечение широких слоев населения в политическую жизнь). Был проведен ряд демократических преобразований, в частности децентрализация управления и укрепление связей правящей партии[418] с массами. Значительного размаха достигло кооперативное движение «уджамаа» — на 1977 г. в стране насчитывалось 7684 деревни, с населением свыше 13 млн. человек, т. е. подавляющая часть населения страны[419]. Серьезные прогрессивные сдвиги в стране признают и многие буржуазные авторы. Например, американский исследователь Дж. Самов считает, что Танзания «приступила к институционализации фундаментальных изменений в обществе. Решающим аспектом в осуществлении этой стратегии... является ее связь с широкими массами населения, с пробуждением инициативы на местах»[420].

Курс на некапиталистическое развитие в Танзании основывается на дуалистической стратегии: помимо государственного и кооперативного секторов продолжает функционировать частный, в первую очередь мелкие производители фермерского типа, занимающиеся разведением экспортных культур (кофе, табак, сизаль и др.). Исследователи отмечают существование и даже определенный рост в стране буржуазной прослойки, которая, прежде всего в деревне, оказывает противодействие политике «уджамаа»[421].

С немалыми проблемами столкнулось и само движение «уджамаа», не свободное от негативных сторон, и порой серьезных — низкая производительность труда, малый выход товарной продукции, нередко формальный характер создаваемых деревень и пр.[422]. В этом плане танзанийский пример показывает неизбежные трудности, возникающие при осуществлении столь широкомасштабных социальных преобразований. Проблемы эти связаны отчасти с уровнем развития и особенностями социальной психологии крестьянства (отсталость производства, нежелание земледельца лишиться индивидуальной собственности, боязнь расстаться с привычным укладом жизни) и, кроме того, с деятельностью руководящих кадров (стремление к неоправданному форсированию темпов кооперации, недостаток организационного и технического опыта).

По-видимому, сами по себе недостатки танзанийской практики кооперирования не являются свидетельством нежизненности программы «уджамаа» — крупные перестройки социальных структур всегда связаны с временным снижением хозяйственных показателей, с теми или иными издержками в экономи-

ческой, политической и культурной сферах. Эти недостатки и негативные стороны в принципе вполне могут вовремя осознаваться и устраняться «на ходу». Насколько это удастся в Танзании, покажет будущее. Но в любом случае танзанийский эксперимент остается весьма крупным явлением в истории популистской мысли и социальной политики.

ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА

В Латинской Америке к тому типу «идейного» популизма, о котором идет речь в настоящей работе, принадлежат концепции «индеанизма», получившие распространение в ряде стран, где весьма значительна доля индейского населения (Гватемала, Мексика, Эквадор, Перу, Боливия). Что же касается таких течений, как перонизм в Аргентине, идеология правления Ж. Варгаса в Бразилии и др., то, как уже об этом говорилось, они относятся в основном к определенной разновидности политической культуры.

Главное содержание «индеанизма» представляет собой «идеологическую дихотомию: идеалы модернизации — автохтонные ценности, которая имеется во многих развивающихся странах Азии и Африки»[423]. Соответственно идеология «индеанизма» существует в двух основных вариантах — более традиционалистском, связанном с идеализацией общинных отношений индейской деревни, и более «современном», националистическом, связанном с мировоззрением широких кругов мелкой буржуазии. Но, как это свойственно популистским течениям вообще, ни та ни другая разновидность не является ни чистым традиционализмом, ни сплошным модернизаторством: обе эти тенденции, только в различной пропорции, присутствуют в указанных идейных разновидностях «индеанизма». Кроме того, «индеанизм», как правило, выходит за рамки собственно индейских проблем и приобретает острую социальную направленность: демократические антилатифундистские лозунги сочетаются в нем с антикапиталистическими устремлениями.

Мексика. Показательны в этом плане популистские идеологические тенденции в Мексике, которые с самого начала приобрели ярко выраженный аграрный характер. История популизма здесь начинается с буржуазно-демократической революции 1910—1917 гг., в ходе которой развернулась вооруженная борьба крестьянства под руководством Э. Сапаты и П. Вильи, выступавших с требованиями возвращения общинных земель. Характерно, что выступления крестьянства отличались активностью особенно в тех районах, где были сильны общинные индейские традиции. Да и все революционное движение в Мексике в этот период было порождением типичной для возникновения популистских идейных тенденций социальной ситуации

«неофеодализма», соединявшего в себе, по характеристике А. Ф. Шульговского, «жестокость и варварство „традиционного" феодализма с хищничеством капитализма»[424].

Требования крестьянства в известной мере нашли отражение в конституции страны, принятой в 1917 г. на конгрессе в Керетаро. Уже в тот период антилатифундистские лозунги «нередко выступали в весьма своеобразной идеологической форме защиты „автохтонных" индейских форм земельной собственности в противовес импортированным „европейским" принципам абсолютной частной собственности. А под этой... „народнической" оболочкой скрывались прогрессивные требования покончить с латифундизмом, решить аграрный вопрос в интересах крестьянских масс»[425]. Видным пропагандистом этих идей в тот период явился А. Молина Энрикес, настаивавший на проведении национализации земли и передачи ее общинам.

Кроме того, популистские идеи развивались в работах публицистов А. Рейеса, А. Касо, М. Гамио и особенно философа Х. Васконселоса, идеология которых получила название «мексиканизма» — «мехиканидад». В своих трудах Х. Васконселос поднимал на щит «космическую расу» метисов в Мексике, сохранивших традиционные индейские коллективистские ценности. Представители «мексиканизма» развернули широкую культурническую деятельность в индейской среде (сам Васконселос в 20-е годы был министром просвещения)[426].

В этот период сформировалась в своем окончательном виде и сама проблема института «эхидо», который, с одной стороны, объявлялся наследником доколумбовой индейской общины («кальпули»), а с другой стороны, отличался от нее тем, что внутренние отношения и структуру «эхидо» во многом определяло и регулировало государство. Последнее распределяло для групп крестьян на правах ограниченного владения участки земли, которые нельзя было продавать или оставлять в запустении,— если надел не обрабатывался два года, то земля отбиралась. Во главе «эхидо» стояли три комиссара и наблюдательный совет, избираемые общим собранием. Эта структура «эхидо» сохранилась и в дальнейшем.

Однако в 20-е годы эхидальная форма не получила значительного распространения. В стране по-прежнему господствовал латифундизм. К концу десятилетия крупные владения (каждое свыше 1 тыс. га) занимали 83% всех обрабатываемых земель. В то же время подавляющее большинство семей крестьян-эхидаториев имели небольшие участки — от 2 до 4 га[427]. Находившийся тогда у власти режим «революционного каудилизма» во главе с буржуазным деятелем Кальесом в своей аграрной политике делал ставку на укрепление индивидуальных частнособственнических хозяйств и создание зажиточной деревенской верхушки. Этому способствовал закон о парцелляции и передаче земли в личную собственность крестьянам, разработанный в

период президентства Кальеса [428]. Но эта пробуржуазная линия встретила сопротивление широких крестьянских масс. Со второй половины 20-х годов в стране снова нарастает крестьянское движение. Создается национальная крестьянская лига, возродившая лозунг революции 10-х годов «земля и свобода». Другая крестьянская организация, Лига аграрных общин штата Веракрус, выпустила в 1924 г. программную брошюру по аграрному вопросу.

Постепенно складывалась идеология «аграризма», ставшая знаменем левого крыла в правящей Национально-революционной партии. Выступая против латифундизма, аграристы отстаивали одновременно принцип общинного землевладения. Видный демократический деятель этого направления Н. Бассольс в брошюре «Вся земля крестьянам и немедленно» (1928) доказывал, что крестьянство является главной силой мексиканского общества. Требование уничтожения латифундий сочеталось у него с планами уравнительного распределения земли в рамках общинных организаций. Другой идеолог аграризма, Х. Фабила, считал необходимым «принять раз и навсегда принципы социализации земли», т. е. ликвидацию крупной земельной собственности; распределение земли по «трудовой норме», дающей, по его мнению, возможность уничтожения эксплуатации в деревне; предпочтение эхидальной, общинной форме землевладения [429].

В целом эти воззрения, сложившиеся в кругах прогрессивно настроенной мелкой буржуазии и интеллигенции, были весьма близки аграрным программам российского народничества. Им, как и их российским предшественникам, были свойственны различные внутренние идеологические тенденции, смешение элементов P_l (радикальный антилатифундизм, элементы этатизма) и P_r (ориентация на некапиталистические преобразования в рамках буржуазного строя).

В то же время идеология аграристов испытала на себе сильное воздействие Великой Октябрьской социалистической революции и опыта кооперации в СССР. «Мексика, как никакая другая страна в мире,— писал мексиканский революционный демократ А. Бремаунтс,— не могла избежать влияния, которое оказывали на народные массы триумф и созидательная деятельность русской революции. Социалистические идеи благодаря этому приобрели еще больший престиж и влияние, увеличивая число своих приверженцев среди интеллигенции и трудящихся» [430].

С начала 30-х годов демократические силы в стране группируются вокруг выдающегося демократического деятеля Лазаро Карденаса, ставшего затем президентом (1934—1940). В период своей предвыборной кампании Карденас объехал всю страну, выступая на массовых митингах. В своих выступлениях он подчеркивал, что трудящиеся не получили того, за что боролись в революции, по-прежнему трагично положение индейского

населения. «Я вручу крестьянам маузер, с помощью которого они совершили революцию,— говорил он.— С его помощью они защитят революцию, эхидо, школу» [431].

В годы правления Карденаса в стране был проведен ряд глубоких социальных преобразований демократического и антиимпериалистического характера. В их числе — организация кооперативного сектора в промышленности и введение «рабочего самоуправления», национализация железных дорог, контроль за частнокапиталистическим сектором в рамках политики регулирования цен на продукты питания и массового потребления, демократизация системы народного образования. Сильнейшим ударом по позициям американских и англо-голландских монополий явилось историческое завоевание мексиканского народа — национализация нефтяной промышленности.

Деятельность Карденаса и его сторонников отличалась весьма сильной антикапиталистической направленностью. Под его руководством демократические круги в стране выступали против идеологов и представителей буржуазии, отстаивавших курс на «капиталистический прогресс». Критикуя мексиканскую крупную буржуазию как порождение зависимого капитализма развивающейся страны, Карденас подчеркивал, что «создание собственной экономики освободит нас от этой разновидности капитализма, который не приносит стране никаких благ и становится угрозой для нации в тяжелые времена. В конечном счете он оставляет нам только бесплодные земли, истощенные недра земли, нищенскую заработную плату и трудности, которые вызывают общественные волнения» [432]. Сразу же после вступления на пост президента Карденас заявил, что основная цель мексиканской революции заключается в создании социальной системы, где «принципы индивидуализма уступают место экономике с явно выраженными социалистическими тенденциями» [433].

Для взглядов группы Карденаса была характерна тема классовой борьбы. «В соответствии со своей доктриной,— говорилось в официальной газете „Эль насиональ“,— правительство признает существование постоянной классовой борьбы. Перед лицом этой борьбы оно выступает как направляющая сила наименее привилегированной части общества, т. е. трудящихся, и гарантирует их права» [434]. Этот боевой демократизм режим Карденаса неоднократно доказывал на деле. Вместе с тем, в соответствии с популистскими идейными тенденциями правительственные публицисты выражали надежду на смягчение классовой борьбы при помощи государства, которое наделялось «надклассовыми» функциями [435].

Центральное место в деятельности мексиканских революционных демократов в период правления Карденаса занимали аграрные преобразования. Они имели двоякую направленность: ликвидация латифундизма и создание крупного эхидального сектора в сельском хозяйстве. Крестьянин-общинник, живущий

и работающий в «эхидо», объявлялся центральной фигурой мексиканской деревни.

Карденас и его сторонники не хотели мелкой парцелляции земель даже в рамках «эхидо» и выступали за упрочение коллективных, «социальных» начал. «Эхидо» мыслилось ими как фундамент последующего развертывания кооперативного движения. И здесь одним из ведущих аргументов служила ссылка на коллективистские общинные традиции в Мексике, ценности «национального духа». Аграристы, сторонники Карденаса, проводили мысль о том, что страна возвращается к прежним формам «индейского аграрного коллективизма», которые обогащаются достижениями современной науки и техники [436]. Особенно активно пропагандистом такой точки зрения выступал М. Энрикес. Эта типично популистская идейная конструкция получила широкое распространение в Мексике 30-х годов. В правительственных изданиях неоднократно указывалось, что «эхидо как организация характерно для одной только Мексики и не основывается ни на какой иностранной теории» [437], что благодаря коллективистским началам «эхидо» Мексика получит возможность развиваться по особому пути развития.

А. Ф. Шульговский отмечает в связи с этим, что в целом «аграризм как идеологическое и политическое течение в Мексике приобрел достаточно явственно выраженные черты „крестьянского социализма", которые причудливо и своеобразно переплетались с идеями аграрного демократизма» [438]. Причем демократическое ядро мексиканского популизма было преобладающим, что выразилось в той решительности и последовательности, с которой Карденас и его сторонники проводили свои идеи в практической деятельности. Результаты аграрных преобразований поистине поразительны. За считанные годы режиму Карденаса удалось нанести смертельный удар латифундизму и феодальным пережиткам в мексиканской деревне, перераспределить значительные земельные площади в пользу крестьянских масс на началах «эхидо». Если в 1930 г. число общинников-эхидатариев в Мексике по отношению к самодеятельному населению составляло лишь 15%, то в 1940 г., после реформ Карденаса, оно выросло до 41,8% [439]. В ходе проведения этих преобразований режиму пришлось преодолевать ожесточенное сопротивление крупных землевладельцев и буржуазных кругов; и успех во многом объяснялся тем, что правительству удалось пробудить к активной политической жизни крестьянские массы, мобилизовать их (вплоть до создания вооруженных крестьянских отрядов) на осуществление аграрных реформ.

В создании эхидального сектора проявилось также влияние опыта колхозного строительства в СССР. Некоторые теоретики и экономисты в Мексике (например, Т. Мартинес, Г. Апарисио) выступали за превращение «эхидо» в производственные кооперативы, которые должны были образовать «интегральную

коллективистскую систему» [440]. Однако в целом попытки создания мексиканских производственных кооперативов не дали позитивных результатов. «Эхидо» в основном оставались коллективами, объединявшими индивидуально хозяйствовавших землевладельцев, хотя и выполнявших те или иные социальные и хозяйственные мероприятия на кооперативных началах. Кроме того, в стране прогрессировал сосуществовавший с эхидальным частнокапиталистический сектор. После ухода Карденаса с поста президента ориентация на этот сектор резко усилилась, тогда как внимание к «эхидо» заметно ослабело.

Тем не менее социальные завоевания в период правления Карденаса были огромны и до сих пор сохраняют значение в Мексике. Правительство продолжает оказывать содействие эхидальному сектору (постоянное выделение земель, финансовая помощь и различные кредитные льготы, проведение ирригационных работ и пр.). И поныне «эхидо» в определенной мере остается знаменем прогрессивных кругов в стране. Это видно из работ ряда современных мексиканских экономистов, в которых дается высокая оценка реформ Карденаса и выдвигаются предложения об укреплении кооперативных начал «эхидо» [441]. О том, что идеи революционной эпохи 10—30-х годов продолжают оказывать влияние на левые круги интеллигенции и студенчества, свидетельствует также создание в 70-х годы таких организаций, как «Движение революционного действия», «Городской фронт имени Сапаты» и др. [442].

Оценивая деятельность мексиканских аграристов, необходимо подчеркнуть, что она явилась несомненным подтверждением ленинского тезиса о том, что реализация революционных устремлений народничества может объективно вылиться в процесс демократической «расчистки» земель для капитализма, в «американский» путь аграрной эволюции. Конечно, вариант демократических преобразований в Мексике обладал известным своеобразием. Национализация земли и раздача ее кооперативным товариществам коснулась лишь части (хотя и весьма значительной) сельского населения. Но именно этот процесс явился мощным стимулирующим фактором развития национального капитализма. Разрушив латифундистское землевладение и одновременно частично ослабив (посредством создания эхидального сектора) противоречия и диспропорции «позднего» капитализма, социальные преобразования в период Карденаса облегчили рост частнокапиталистического сектора в сельском хозяйстве, а также мексиканского капитализма в целом. Таков был объективный результат политики «аграризма».

Перу. Популистские тенденции латиноамериканского «индеанизма» особенно хорошо видны на примере его идеологов и деятелей в Перу. Основателем перуанского популистского «индеанизма» явился известный мыслитель М. Гонсалес Прада (1848—1918), впервые в стране обратившийся к индейской про-

блеме и выдвинувший требование радикального решения аграрного вопроса в пользу крестьян-общинников. Он подчеркивал «социальную ценность» хозяйственных и культурных традиций индейских народов кечуа и аймара [443], а также доказывал, что именно индейцы составляют истинную основу нации.

Последователи Гонсалеса Прады М. В. Вильеран, С. Хиральдо, Педро С. Сулен, Д. Майер и другие активно пропагандировали его идеи в литературе и прессе и создали в 1909 г. Ассоциацию защиты индейцев. Некоторые из них (Х. Кастро Посо, Вальдес де ла Торре и др.), подобно русским народникам, предприняли подробное изучение жизни и быта индейских общин.

В 20-е годы это направление уже четко обозначалось как разновидность «индеанизма». Перуанские мыслители Л. Валькарсель, Х. М. Аргедас и другие, проклиная «кошмар капиталистического накопительства», процессы дегуманизации, отчуждения и «овеществления» человеческого бытия, инспирируемые буржуазной цивилизацией, противопоставляли ей мир индейского земледельца, мифотворческое сознание «естественного человека» — крестьянина-кечуа [444]. В центре перуанского «индеанизма» стояла аграрная проблема — ликвидация «обезземеливания» индейских крестьянских масс,— вызванная как гнетом феодальных латифундий, так и наступлением буржуазных элементов.

Идеи Гонсалеса Прады и других основателей перуанского «индеанизма» оказали немалое влияние на мелкобуржуазного политического деятеля В. Р. Айя де ла Торре, основавшего в 20-х годах одну из наиболее крупных политических партий в Перу — Американский народно-революционный альянс (АПРА). Исследователь апризма В. Вилльянуэва определяет его идеологию как «популизм» [445]. Основными принципами апризма объявлялись антиимпериализм, «латиноамериканизм» (т. е. политическое единство Латинской Америки), национализация земли и крупных предприятий индустрии, солидарность со всеми угнетенными народами и классами.

Специфика Латинской Америки, в частности Перу, утверждал Айя де ла Торре, ссылаясь на идеи М. Гонсалеса Прады, Х. Васконселоса и других, заключается в индейском элементе с его традициями, восходящими к «инкскому социализму». Поэтому революция в Латинской Америке «будет по своей основе и по своей сущности революцией индейской» [446]. В работах Айя де ла Торре и его сторонников в определенной мере присутствовали ориентация на крестьянство, рассуждения о «коммунистическом инстинкте» общинников, антикапиталистические декларации.

Но демократизм и антикапитализм апристов, по сути, были весьма умеренными. Как отмечают советские исследователи, «почти с самого начала зарождения апризма в нем причудливым парадоксальным образом сочетались „сверхреволюционные“ призывы к борьбе с империализмом... с самым заурядным

буржуазным национализмом, робкими и бескрылыми буржуазно-реформистскими рецептами переустройства латиноамериканского общества» [447]. Это хорошо видно в предлагавшейся апристами схеме «некапиталистического» развития. Их «некапитализм» состоял лишь в том, что отрицался — применительно к латиноамериканскому континенту — опыт исторической эволюции Европы (от капитализма эпохи свободного предпринимательства к империализму) и предлагалось использовать иностранный капитал и империализм (который, по мнению апристов, представлял «первую стадию капитализма» в Перу) «под эгидой антиимпериалистического государства» [448]. С этим была связана и теория «конструктивного империализма» апристов, которую они отстаивали в полемике с перуанскими марксистами.

Надо отметить, что апризм испытал на себе определенное влияние марксизма. Айя де ла Торре имел некоторое время контакты с основателем коммунистической партии Перу Х. С. Мариатеги. Но очень скоро апристы перешли к открытой полемике с перуанскими марксистами, выдвинув против них обвинение в том, что они «догматизируют марксизм» и не учитывают специфики латиноамериканских стран. Соответственно апризм все более приобретал антикоммунистическую направленность. Она весьма четко была выражена в апристской теории «третьего пути» развития Перу: «тезис — капитализм, антитезис — коммунизм, синтез — апризм» [449].

В истории политической деятельности АПРА и самого Айя де ла Торре исследователи отмечают два этапа. До 1931 г. это был период мелкобуржуазного революционаризма, когда партия выдвигала достаточно радикальные антиимпериалистические и демократические лозунги (в частности, в аграрной сфере). Затем, особенно начиная с 40-х годов,— откровенный мелкобуржуазный реформизм вплоть до союза с силами реакции и империализма, хотя эти тенденции иногда сопровождались «революционной» демагогией [450]. Данные характеристики соответствуют действительности и на сегодняшний день. В целом апризм в Перу стал типичным правопопулистским течением, с политической точки зрения достаточно влиятельным.

Помимо апризма в перуанском «индеанизме» 20—30-х годов имели место и левые тенденции. Они были связаны с крестьянским демократизмом перуанских популистов и их основным лозунгом — возвращение крестьянству общинных земель, отчужденных латифундистами и крупными частнокапиталистическими земельными собственниками. Многих из них вдохновляла Великая Октябрьская социалистическая революция. Известный писатель и публицист Л. Валькарсель призывал индейские массы к самостоятельной освободительной борьбе и указывал на пример «русского мужика». «Индейские массы ждут своего Ленина»,— писал он в начале 20-х годов [451]. Помимо автора по-

пулярной книги «Буря в Андах» подобные «индеанистские» тенденции поддерживались Э. Лопесом Альбухаром, С. Алегрией и другими деятелями.

С середины 50-х годов обозначилось новое оживление «индеанизма» в Перу, вызванное прежде всего подъемом крестьянского движения и протестом индейских масс против эксплуатации и безземелья [452]. «Индеанисты» 50—60-х годов делали акцент на достижение политической и экономической независимости страны, а также на необходимость сохранения «всего перуанского», включая общинные коллективистские ценности [453].

Идеологические тенденции «индеанизма» и популизма получили определенное развитие в 60-х годах, при правительстве Ф. Белуанде Терри. Последний и сам в немалой мере был идеологом «индеанизма», изложившим свои взгляды в книгах «Завоевание Перу перуанцами» и «Народ ради народа». Другим видным идеологом правительственной партии Народное действие был Ф. Миро Кесада. Лидеры партии Народное действие сочетали в своей программе идеи социального развития в духе модернизации с принципом сохранения «традиционных ценностей» (в первую очередь общинных) перуанского народа.

Анализируя сложившееся положение в стране, Миро Кесада писал, что преобразования, намечавшиеся партией, прежде всего аграрная реформа, должны ликвидировать опасный социальный кризис, или, как он выражался, «структурную напряженность», нараставшую в геометрической прогрессии. Здесь налицо типично популистское решение социальных проблем в ситуации «позднего», отсталого капитализма в развивающемся обществе, основывавшееся на дуалистической стратегии: буржуазно-демократических преобразованиях, направленных на модернизацию, с одной стороны, и одновременно амортизации ее последствий в традиционных крестьянских массах, смягчения социальных конфликтов — с другой. Выдвигалась перспектива регулируемого, планового развития капитализма, в том числе капиталистического сектора в сельском хозяйстве при условии перераспределения земельной собственности в пользу мелкого крестьянства, уничтожения латифундизма и других феодальных пережитков. При этом общинные традиции рассматривались как стимулирующий фактор. Системой, в которой предполагалось реализовать общинные традиции, должна была стать Народная кооперация [454].

Посредством народной кооперации, говорил Белаунде Терри, необходимо «возродить древний коммунальный дух перуанского народа и воплотить его в жизнь на базе современной техники» [455]. В целом эта программа правопопулистского типа (с чертами P_n) была в своей аграрной части достаточно радикальной. Она предусматривала ликвидацию феодальных форм эксплуатации крестьянства, сохранение и поощрение мелкого и среднего крестьянского землевладения, а также общинных ин-

ститутов, организацию кредитной и технической помощи деревне.

Однако постепенно руководство во главе с Белаунде Терри отступило перед реакцией и остановилось на гораздо более реформистском, компромиссном аграрном законе, по которому по-прежнему сохранялся высокий «потолок» землевладения. Реакцией на это стало выступление «левых индеанистов», представителей молодежи и студенчества, которые в 1965 г., после объявления сельскохозяйственной реформы правительства, образовали партию Революционное движение левых (МИР). Идеологи МИР особенно активно настаивали на «индеанистских» принципах «аграрного коммунизма» перуанского крестьянства. Они выдвигали тезис «крестьянство — движущая сила революции» и резко критиковали аграрную реформу режима, которая грозила, по их словам, разрушением общины и коллективной собственности. К МИР примкнули некоторые другие течения, например группа К. Оке, выступавшая за «синтез коммунизма и национализма» [456].

Во второй половине 60-х годов вокруг аграрной реформы развернулась ожесточенная борьба, в которой помимо правительства и левых принимали участие реакционные силы и апристы. В ходе возникшего социального и политического кризиса представители армии во главе с Х. Веласко Альварадо в 1968 г. свергли правительство Белаунде Терри.

Одним из первых мероприятий нового правительства явился закон об аграрной реформе 1969 г., который исходил из требований крестьянства и имел весьма радикальный — не только антифеодальный, но и антикапиталистический характер. Согласно новому закону предусматривалось значительное перераспределение земли в пользу безземельных и малоземельных крестьян, а также сельскохозяйственных рабочих. Помимо прямых антилатифундистских положений вводились существенные ограничения капиталистической собственности и эксплуатации. Был значительно снижен «потолок» частного землевладения, а экономически рентабельным хозяйствам, для которых устанавливались определенные льготы, вменялось в обязанность распределять не менее 10% валового дохода среди рабочих.

В ходе проведения аграрной реформы правительство взяло курс на организацию «крестьянских ассоциаций», кооперативов, которым в первую очередь предоставлялись земля, кредиты и техническая помощь. Правительство объявило о создании сектора «общественной собственности», считая возможным использовать и одновременно преобразовать общинные традиции. Кооперативный сектор мыслился как противовес капиталистическому. «Главные проблемы, стоящие перед нашей страной,— говорил Веласко Альварадо,— порождены капитализмом, и было бы чрезвычайно нелогично пытаться разрешить их, сохраняя систему, которая их породила. Поэтому мы трактуем нашу

революцию как некапиталистическую в том смысле, что социально-экономический строй, к которому мы стремимся, не будет капиталистическим»[457].

В зарубежной литературе режим в Перу после 1968 г. и его программа определяется как «контролируемый популизм»[458]. Для него характерны ориентация на крестьянство, апелляция к трудящимся массам, стремление установить с ними контакт и пробудить их социальную и политическую активность. «Создание нового крестьянского общества в Перу,— заявлял в 1971 г. Веласко Альварадо,— должно быть делом рук и ответственности самих крестьян. Пора покончить с убеждением, что люди села „не подготовлены" сами решать свои проблемы»[459]. В целом популистские идейно-политические тенденции в Перу остаются весьма стойкими. Показателем этого является тот факт, что на недавних президентских выборах победу одержал лидер партии Народное действие Ф. Белаунде Терри.

ОСОБЕННОСТИ ПОПУЛИСТСКИХ ТЕЧЕНИЙ В РАЗВИВАЮЩИХСЯ СТРАНАХ

Специфика современной эпохи. Ознакомившись с основными популистскими течениями в развивающихся странах, нетрудно убедиться в том, что они имеют немало отличий (и весьма существенных) от популистских течений прошлого, прежде всего от российского народничества. Эти отличия обусловлены, в первую очередь, иной исторической эпохой, в которой развертывалось современное национально-освободительное движение. Могучим стимулом последнего явилась победа Великой Октябрьской социалистической революции, а затем образование мировой социалистической системы и международного коммунистического движения.

Далее, важным отличием по сравнению с Россией XIX — начала XX в. являются антиколониальная и антиимпериалистическая направленность борьбы развивающихся стран и значительно бóльшая острота конфликта между международным капитализмом и мировой «периферией». Популистские идеологи молодых государств формировались в эпоху всеобщего кризиса капитализма, крушения мировой колониальной системы империализма и с самого начала были нацелены против колониализма и неоколониализма. Они развивались в условиях, когда резко возросли «ножницы» между развитыми капиталистическими центрами и мировыми окраинами. Поэтому драматизм исторической проблемы «Запад — Восток», столкновения традиционного и современного в развивающихся странах неизбежно усилился. Особенности современного развития заключались также в том, что процесс освобождения от колониальной зависимости во многих странах совпадал с процессом национально-

го самоопределения и образованием наций. Все это не может не накладывать отпечаток на содержание современных популистских идеологий освободившихся государств.

Рассмотрим подробнее специфические аспекты популистских течений современности. Прежде всего бросается в глаза тот факт, что этим течениям в значительно большей степени, чем российскому народничеству, присущи националистические черты. Нация, считает Л. С. Сенгор, это «первая реальность XX в.»[460]. Различие очевидно даже в терминологии: вместо «социалистов-революционеров» Сукарно называл себя и своих сторонников «националистами-революционерами»[461]. И это естественно, ибо на первый план в популистских идеологиях развивающегося мира выдвигаются лозунги национального сплочения против империализма и колониализма. Вместе с тем они являются и лозунгами национального строительства, преодоления застарелых этнических или племенных противоречий. Чрезвычайно характерен в этом отношении призыв того же Сукарно и его коллег по Национальной партии «скорее образовать нацию»[462].

Национализм придал своеобразие и современным популистским теориям некапиталистического развития — их настойчивому отрицанию или затушевыванию классовых противоречий; концепциям «особого», «среднего», «третьего» пути; поискам национальных культурных «истоков». Но и популизм, в свою очередь, оказал большое влияние на современный национализм развивающихся стран, образовав одну из основных его разновидностей. Отсюда факт, на который в свое время обратил внимание известный индийский историк К. М. Панникар,— «принятие принципа народа как источника власти составляет природу национализма (в Азии.— *В. Х.*)»[463]. Отсюда и «соединение национализма с социализмом», которое, по мнению американского исследователя Л. Снайдера, составляет «одну из наиболее важных тенденций развития XX в.»[464].

Националистический элемент не отдаляет популизм от социализма; наоборот, социалистическая направленность в популизме стала более сильной, чем раньше. И это понятно, ибо неизмеримо выросло социалистическое влияние извне на популистские идейные течения. При этом антикапиталистическая тенденция гораздо сильнее, чем в прошлом, питается критикой «внешнего» капитализма,— так как этот капитализм идентифицируется с колониализмом, и отрицание «внешнего» капитализма естественно переносится на капитализм «внутренний» и на капитализм вообще. Социализм для национальных лидеров становится формой концептуальной оппозиции Западу, что в нынешних исторических условиях усиливается также общей международной ситуацией, противостоянием двух мировых социальных систем.

Националистический характер современного популизма тес-

но связан с его традиционалистскими элементами, которые выражены несомненно сильнее, чем в популистских концепциях прошлого. На это имеется несколько причин. Как уже отмечалось, апелляция к традиционным ценностям и реанимация традиционных институтов являются своего рода защитной реакцией отсталых обществ, для которых процесс модернизации в колониальной или постколониальной ситуации в силу разрушительного воздействия «переразвитого» капитализма приводит к огромному социальному напряжению. Понятен и акцент на роль моральных факторов, духовных ценностей, отвержение «материализма» Запада и т. д.— весь этот идейный комплекс направлен на ободрение, утешение и идейную компенсацию «массового человека» в бедной стране. В свете этого можно оценить и роль религии как важного составляющего компонента в большинстве современных популистских концепций. Если в свое время российское народничество было в основном светским течением, то ныне популистские теории в развивающихся странах выступают, как правило, в облачении (или с примесью) «буддийского социализма», «исламского социализма» и т. д. При этом религиозность является своеобразным выражением характерной вообще для популизма темы «самобытности» и «особого пути».

Важно отметить, что возрастание значения традиционалистских мотивов в современном популизме вызвано не только социальной и культурной конфронтацией с империалистическим Западом и необходимостью поисков национальной «аутентичности»; оно во многом стимулировано и самим Западом, «самокритикой» западной цивилизации, которая все более усиливается в нынешней буржуазной мысли. «Антизападничество» было достаточно показательно и для русских народников. Но современному азиатскому или африканскому популисту гораздо естественнее возмущаться тем, что в Европе царят «давящая анонимность жизни в индустриальной городской среде; одиночество среди толпы... моральная деградация рабочего»[465], ибо то же самое он может прочитать у Ж.-П. Сартра, Э. Фромма или Г. Маркузе. При этом он может почерпнуть у левых кругов буржуазной интеллигенции не только отрицание «европоцентризма», но и своего рода «востокоцентризм». Когда известный английский африканист Б. Дэвидсон с нескрываемым восхищением пишет о традиционных отношениях в Африке, которые «могут быть просты, но зиждутся... на фундаменте прочной морали», и подчеркивает, что «это была та контролируемая свобода, которую мы, отказавшись от общинной морали, сейчас даже неспособны себе представить»[466],— африканский популист может чувствовать себя вдвойне правым. В этой связи вполне справедливо соображение Б. С. Ерасова о том, что работы европейских этнографов и антропологов (Л. Фробениуса, Э. Герье и др.) с их тезисом об особой культурной самобытности и «эмоциональности» африканских народов немало способствовали идейно-теоретическому оформлению концепций негритюда и «африканского социализма»[467].

Возьмем также экологическую проблему, которая является несомненно новым элементом в системе аргументации современных популистских мыслителей развивающихся стран,— здесь опять-таки налицо «подсказки» со стороны западных социологов и экономистов. Достаточно указать, например, на весьма представительную научную конференцию по проблемам экологии развивающегося мира, проходившую в 1968 г. в Вашингтонском университете, где выражалось сомнение в том, что «развитие стоит продолжать». «Какое значение имеют ценности нашей цивилизации, по преимуществу капиталистической, христианской и связанной с умеренным климатом, для других стран?» (П. Хаскелл)[468]. А вот как рассуждает канадский социолог Т. Парсонс: «Уникальность слаборазвитых стран — в их близости к природе, в преимуществе, которое дает независимость от высокомеханизированного сельского хозяйства, транспорта или других форм индустриализма, делающих развитые страны так болезненно зависимыми от внешних источников энергии». Парсонс советует присмотреться к традиционным методам сельского хозяйства, где добиваются успеха «благодаря общинному духу, а не массированному воздействию техники»[469]. Еще более глобальна постановка вопроса А. Чантом и Х. Рижьером: «Мир поставил под сомнение долговременные следствия экспорта нашей западной культуры, основанной на производстве, продаже и потреблении, с ее грубо материалистической системой ценностей... Нужно ли слаборазвитым странам усваивать культуру, которая уже наглядно доказала свое разрушительное воздействие на природную среду?»[470].

Поэтому в том случае, когда популистский деятель подчеркивает необходимость придерживаться такой стратегии развития, которая обеспечивала бы сохранение окружающей среды[471], этот тезис для него является не просто технико-экономической, но и мировоззренческой проблемой, доводом в пользу «крестьянского социализма», сельской ориентации, отрицания урбанизма. Точно так же опасения экологических последствий «зеленой революции» могут сопровождать в рассуждениях популиста критику ее социальных результатов и т. д.

Таким образом, по сравнению с критикой европейских позитивистских концепций прогресса российскими народниками негативное отношение к западной схеме развития у ряда современных популистских мыслителей еще более очевидно. По словам Ж. Берка, националистические теоретики независимых государств стремятся «к самому радикальному пересмотру примата индустриального начала, которое связывалось и связывается ими с временем империй (т. е. колониальных империй.— *В. Х.*)»[472].

С другой стороны, может показаться парадоксальным, что одновременно в современном популизме более сильно и четко, чем ранее, выражена тяга к модернизации, овладению техническими достижениями развитых стран. И. Марковиц, например, выделяет в идейной эволюции «сенегальского социализма» процесс «деромантизации», т. е. превращения его в «практический негритюд», синтез его с технократизмом [473]. Сочетание социологического романтизма с технократизмом свойственно и многим другим популистским деятелям. Но эта парадоксальность объясняется антиномическим характером популистского мышления вообще, причем в XX в. рамки данной антиномичности — в условиях современной эпохи с ее «ножницами» развития — неизбежно расширились. Ныне популизм существует в эпоху научно-технической революции, и этот аспект не может не накладывать свой отпечаток на его идейные построения. Последние в значительно большей мере, чем прежде, стремятся ассимилировать достижения современной науки, а также заимствуют (как на уровне теоретического обоснования идеологии, так и особенно в ходе ее практической реализации) элементы сциентизма и технократизма.

Отметим и некоторые другие особенности популизма развивающихся стран. Отличительная черта современных популистских идеологий состоит в том, что они в ряде случаев являются идейным выражением правящих партий и группировок.

Отсюда, во-первых, большая конкретность, «будничность» их программных установок [474], а во-вторых,— явный перевес этатистских тенденций над анархическими. Это не означает, что последние сведены к нулю. Анархизм в освободившихся государствах, несомненно, имеет свои социальные корни, он питается из различных источников: центробежных тенденций разобщенных крестьянских общин, сепаратистских проявлений трибализма, апологии партизанских действий крестьянства и т. п. Однако преобладание этатистских устремлений в большинстве популистских концепций XX в. очевидно. Анархизм подвергается критике как «политическое выражение субъективного идеализма», как «крайнее выражение индивидуализма в политике» [475].

Существуют немало объяснений того, почему современные популистские деятели, как правило, становятся «государственниками». В известной мере это веяние эпохи государственно-монополистического капитализма. С другой стороны, несомненно влияние опыта плановой экономики СССР и других социалистических стран. Далее, в развивающихся странах роль государства объективно возрастает в процессе экономического и социального строительства, в ходе ликвидации отсталости. Наконец — и это весьма существенное обстоятельство,— этатизм современных популистских идеологий связан с тем, что

многие из них были или еще и ныне являются официально признанными идеологиями.

Обратим внимание и на тот факт, что свойственный популизму «аграрный демократизм», лозунг национализации земли выражен сравнительно слабее в идеологиях современной мелкобуржуазной демократии. Это объясняется иным характером поземельных отношений. Например, во многих странах Азии нет такого количества помещичьих земель, которые можно было бы, как в России, «одним ударом» перераспределить в пользу крестьянства. Более или менее близок российскому образцу аграрный вопрос в странах Латинской Америки, но и там он имеет свою специфику (особый характер латифундизма, индейская проблема). Что же касается африканских государств, то здесь проблема национализации и перераспределения земли не стоит остро ввиду наличия достаточного количества свободной земельной площади.

И, наконец, последняя особенность. Если ранее популистские идейные течения возникали самопроизвольно, более или менее изолированно друг от друга, то сейчас стала заметней взаимосвязь популистских идеологий, их влияние друг на друга. Современные популисты все более активно обращаются и к наследию своих предшественников. Например, преподаватель университета в Алжире М. Бениссад подчеркивает актуальность идей «экономического романтизма» Сисмонди, доказавшего в свое время, что «следствием промышленной революции явится дезорганизация традиционного общества и возникновение нового и более меркантильного», которое «разорит трудящегося человека» и в котором «уровень потребления будет опережать рост производства» [476].

Отношение к научному социализму. В главе I уже шла речь о влиянии марксизма на народничество в России, «отражении» его в мелкобуржуазной литературе и об имевшем место переходе части революционно-народнических деятелей (начиная с Г. В. Плеханова) на марксистские позиции. Подобные процессы, но в еще большей степени характерны для популистских течений XX в. Так, на теоретиков популизма первой половины века (Сунь Ятсен, Сукарно, мексиканские аграристы) огромное воздействие оказала Великая Октябрьская социалистическая революция.

Взгляды популистских деятелей второго эшелона национально-освободительного движения формировались в эпоху образования и упрочения мировой социалистической системы. Значительное влияние на них оказало международное коммунистическое движение. Например, А. Мазруи отмечает, что во французских колониях Африки распространение социалистических идей протекало сильнее благодаря большому авторитету ФКП [477]. О воздействии марксизма на идейные конструкции алжирских популистов, а также о том, что подобный идеологиче-

ский симбиоз для популизма «совершенно нормальное» явление пишут также Ж. Лека и Ж.-К. Ватэн [478].

В целом заметен гораздо более высокий, чем ранее, уровень инфильтрации элементов марксизма в современные популистские теории. Это обстоятельство особо отмечает Р. А. Ульяновский. «Рассматривая вопрос о народничестве в современных условиях,— пишет он,— отметим, что если бы (чего не могло быть) народническая идеология оставалась на прежнем — не включающем некоторые принципы научного социализма — уровне, она зашла бы в тупик, соединилась бы с буржуазной идеологией, растворилась бы в ней» [479]. Р. А. Ульяновский не отвергает того факта, что «целые пласты народнической идеологии совершают такую отрицательную эволюцию и поныне». Но вместе с тем он указывает на воздействие идеологии марксизма-ленинизма, мировой социалистической системы и международного коммунистического движения на современных деятелей народнического типа в молодых государствах (порой не осознаваемое в полной мере ими самими), которое имело своим естественным последствием усиление их антикапиталистических устремлений и тяги к социалистической ориентации.

Помимо марксистско-ленинской теории популистские деятели развивающегося мира чрезвычайно интересуются опытом социалистического строительства в СССР и других странах социализма, добившихся убедительных результатов в социальном развитии. «Стремясь к достижению таких результатов,— признает американский исследователь Г. Моргентау,— слаборазвитые страны не могут не испытывать тяги к методам, которые уже принесли эти результаты... По контрасту медленный процесс, растянувшийся на столетия, благодаря которому западные нации достигли высокого жизненного уровня... должен притягивать их значительно меньше» [480].

Симпатии к научному социализму, естественно, проявляются сильнее у левопопулистских идеологов и политических деятелей. Так, в свое время К. Нкрума стремился обосновать свой «коншиенсизм» на принципах материализма и диалектики. Аналогичным образом в работах А. Секу Туре систематически излагаются многие принципы диалектического и исторического материализма и выражается согласие с ними [481]. К марксизму обращаются не только революционные деятели. Например, премьер-министр Сенегала А. Диуф заявлял о намерении «строить специфический социализм, отправляясь от Маркса и Энгельса [482]», а Л. С. Сенгор посвящает основоположникам марксизма многие страницы своих работ. Даже последователи М. К. Ганди готовы сблизить его с Марксом на том основании, что оба они стремились к достижению бесклассового общества [483].

Но при этом отношение к марксизму-ленинизму весьма и весьма избирательно. «Мы подходим к научному социализму критически,— писал М. Кейта.— Мы анализируем и расчленяем

его. Мы стремимся извлечь из него ценности, плодотворные с точки зрения применения их к реальностям Мали, учитывая наш темперамент, нашу культуру, наше наследие мистицизма. Мы никогда не принимали слепо какую-либо идею в готовом виде, откуда бы она ни приходила» [484]. Как и в прошлом, для популистских мыслителей и деятелей характерно «отражение», преломление марксизма через призму собственных взглядов и концепций. Поэтому, к примеру, Л. С. Сенгор считает в марксизме наиболее ценными проблему отчуждения, гуманизм, принципы диалектики и призывает «ассимилировать их» [485], игнорируя революционное содержание марксистско-ленинского учения, в том числе и названных принципов и идей. М. Кейта солидаризируется с политическими взглядами ленинизма, но оставляет без внимания ленинский подход к экономическим проблемам. К. Нкрума берет те или иные положения марксистско-ленинской теории революции (о борьбе классов, гегемонии пролетариата и др.), но, вырывая из контекста, гиперболизирует их. В итоге получается, по замечанию О. В. Мартышина, стремление «использовать отдельные марксистские тезисы для обоснования платформы, которую в целом марксистской не назовешь» [486].

Разумеется, марксисты-ленинцы никогда не настаивали на необходимости слепо и механически копировать все выдвинутые ранее положения марксистской теории, равно как и любую научную концепцию, без учета времени, места и конкретных условий. Но внедрение в практику научной общественной теории — коль с ней выражается солидарность и она признается научной и истинной — предполагает и принятие ее общих принципов и методологических основ, следование им при выработке конкретных решений. Между тем, как отмечал М. Нгуаби, в концепциях африканских «национальных социализмов» имеют место «тенденции к преувеличению специфики африканских условий и созданию различного рода политических теорий, претендующих на нечто оригинальное и несколько отличающееся от капитализма и социализма» [487].

Популистские теоретики нередко говорят о необходимости научного подхода к социализму, о комплексе единых признаков и принципов социализма как общественной системы. Признавая, что «социализм интернационален», Дж. Ньерере выделяет такие общие черты его, как общественная собственность на средства производства, равенство, демократия, дух кооперации в обществе и др.[488]. Но акцент при этом делается на национальной или региональной специфике, на «особых путях» социалистического переустройства общества. «Поскольку люди различны,— рассуждает Ньерере,— поскольку различные общества имеют различное историческое прошлое, живут в различных географических условиях, имеют различные системы обычаев и верований, постольку путь к социализму и созданию социалистических институтов будет различным» [489]. В результате мо-

жет происходить подмена общего особенным, нарушение принципа единства мирового исторического процесса.

Интересно, что в своем отношении к научному социализму и марксистско-ленинской общественной теории многие современные популистские деятели повторяют (естественно, не зная того) логику российских народников: быть солидарным с марксизмом — значит отказаться от его применения в особых условиях отсталой страны. В. И. Ленин отмечал в свое время своеобразное преломление марксизма народническими мыслителями. Нечто подобное наблюдается и в наши дни. «Двойным предательством по отношению к Марксу,— считает Л. С. Сенгор,— было бы механически применять (plaquer) метод Маркса к негро-африканской и западноафриканской действительности»[490]. Точно так же М. Диа доказывал, что именно отправляясь от духа учения Маркса, африканские социалисты избирают свой особый путь к социализму[491].

Популистским мыслителям представляется порой, что на их месте сам Маркс не мог бы и думать иначе. «Если бы Маркс,— пишет Дж. Ньерере,— жил в Сукумаленде, Масаиленде или Рувуме, он написал бы совсем иную книгу, чем „Капитал", хотя он мог бы остаться и научным, и социалистом»[492].

Доказывается также, что к конкретной действительности той или иной развивающейся страны не имеют отношения марксистские тезисы о классовой борьбе, о роли рабочего класса и необходимости его союза с крестьянством, о принципах перехода к социализму и т. д. По замечанию В. В. Лукина, происходит процесс как бы «вторичной утопизации научной идеологии»[493].

Здесь наблюдается еще одно показательное сходство популистских концепций прошлого и настоящего — их близость к ревизионистским взглядам. В свое время народники в России к своей критике русских «учеников» Маркса в ряде позиций смыкались с бернштейнианством и пополняли свой теоретический багаж заимствованиями из «аграрного ревизионизма» австромарксистов. Точно так же некоторые популистские деятели обнаруживают идейную близость к европейской социал-демократии[494]. Например, Л. С. Сенгор практически повторяет все основные аргументы социал-демократических теоретиков об «устарении классического марксизма»[495], хотя они убедительно опровергнуты марксистско-ленинским учением и самой действительностью.

Особенно часто популистские теоретики используют давнее утверждение ревизионистов и буржуазных исследователей о том, что марксизм якобы недооценивает роль крестьянства в социальной жизни и политической борьбе[496]. Этот тезис в последнее время снова подхвачен на Западе. Один из западных авторов, Э. Фостер-Картер, даже выделяет целое направление «неомарксистов», к которому он причисляет Мао Цзэдуна, Ф. Фанона, А. Кабрала и других, и которое в противовес «традиционному марксизму» исходит из понимания революционной сущности крестьянства[497]. Подобные представления основаны на совершенно неверном понимании либо заведомом искажении марксизма-ленинизма. Ни К. Маркс, который первым в свое время среди идеологов рабочего класса пришел к пониманию необходимости его союза с крестьянством, ни тем более В. И. Ленин не могут быть обвиняемы в «крестьянофобстве».

В известной мере идейное смыкание «национальных социалистов» освободившихся стран с ревизионизмом является косвенным показателем их «неравнодушия» к марксизму, своеобразной «данью» марксистскому влиянию вообще. Вместе с тем это означает и искажение действительного марксизма, утерю того ценного, что могло бы стать достоянием демократической и социалистической мысли молодых государств. И с этим обстоятельством неизбежно связаны теоретические или политико-стратегические слабости популистских концепций, которые отмечают даже буржуазные авторы. Любопытно в этом плане замечание американской исследовательницы Ф. Хилл. Оценивая танзанийскую концепцию «уджамаа», она пишет: «Этой идеологии социализма, гуманизма или коммунитаризма не хватает ощущения тех исторических сил, которые сделали бы социализм неизбежным... В этом плане теория „уджамаа" ближе к ревизионизму Эдуарда Бернштейна, чем к диалектическому материализму Маркса и Энгельса. Социализм желателен, но не неизбежен»[498].

Наряду с избирательным подходом к марксизму-ленинизму и преломлением его в «национальном» духе популистским теориям в той или иной степени свойствен критицизм по отношению к марксизму-ленинизму и практике мирового социализма. Это вызывается разными причинами (помимо различия общетеоретических принципов популизма и марксизма-ленинизма) — сектантскими тенденциями в тактике коммунистических партий некоторых развивающихся стран, как это отмечалось, например, в известном письме Э. Сезэра М. Торезу[499]; воздействием западной пропаганды. Кроме того, корни этого отношения порой лежат в непонимании марксизма-ленинизма или восприятии его через вульгаризаторские интерпретации.

Например, Дж. Ньерере в своих работах выступает против «теологии социализма». «Я думаю,— пишет он,— что идея о „чистом социализме", для которого все рецепты уже известны, оскорбительна для человеческого ума». Поэтому «необходимо, чтобы социалисты продолжали думать. И это размышление должно быть чем-то бóльшим, чем простой попыткой комментирования того, что социалистическая Библия или социалистический Коран действительно говорили или подразумевали... Я не хочу этим сказать, что социализм, по моему мнению, является неопределенной произвольной концепцией, которая может иметь сколько угодно значений и истолкований... Продуктивное опре-

деление оснований и целей социализма не только возможно, оно необходимо. И из этого должны вытекать определенные практические принципы. Но принципы становятся эффективными только тогда, когда они применимы к тем или иным ситуациям»[500].

Думается, что в той мере, в какой эта полемика обращена против марксизма-ленинизма (а он, несомненно, в том числе имеется здесь в виду), она бьет мимо цели. Ибо и классики марксизма-ленинизма, и современная марксистско-ленинская мысль всегда выступали и выступают за творческое применение марксистско-ленинского учения, за его постоянное развитие и обогащение. Но эта тенденция оппозиции марксизму сочетается, как уже говорилось выше, с противоположной тенденцией, характерной прежде всего для революционных элементов популистского типа,— процессом сближения с марксистско-ленинской теорией, использованием (иногда неосознанным) тех или иных элементов научного социализма.

Региональные и социально-классовые характеристики. Рассмотренные популистские концепции обладают определенными особенностями в рамках отдельных регионов и континентов. Кратко отметим некоторые из них.

Наиболее заметны проявления популистских идейных тенденций в Африке. Колониализм на этом континенте закрепился позже, чем в Азии и Америке; здесь в наибольшей степени сохранились крестьянские общинные структуры. Вместе с тем в процессе антиколониальной борьбы довольно высокую активность обнаружило крестьянство. Не случайно Африка породила столько разновидностей «национального социализма», в которых популистские идейные тенденции выражены весьма ярко. Объяснимо и обилие различного рода кооперативных экспериментов и попыток модернизации деревни при опоре на существующие общинно-коллективистские институты.

Канадский исследователь Дж. Неллис отмечает, что в связи с отсутствием на Африканском континенте как местного коммерческого, так и помещичьего класса, «на пути националистической интеллигенции было немного структурных барьеров для провозглашения радикальных популистских целей после достижения независимости»[501]. Отсюда некоторая затушеванность общедемократических элементов в африканских популистских концепциях, выдвижение на первый план антикапиталистических или социалистических «прибавок», утверждение, что классовая борьба в Африке отсутствует.

Отметим также достаточно прочное внутреннее идейно-структурное единство многих популистских учений на континенте (особенно на территории Тропической Африки). Данное обстоятельство связано прежде всего с единством африканской культуры; поэтому при развертывании популистских идейных конструкций их теоретики опираются не на национальные культурные или племенные традиции, а на общеафриканскую культурную почву (панафриканизм)[502].

В современной Азии среди идеологов популистского толка сейчас нет таких крупных фигур, как Сунь Ятсен, Ганди, Сукарно. Деятельность мелкобуржуазной демократии сдерживается здесь рядом причин, в том числе сложностью земельной проблемы, запутанностью аграрных отношений. Кроме того, в некоторых азиатских странах (например, в Индии) развитие капитализма поднялось на весьма высокую ступень. Но и в настоящее время популистские течения достаточно сильны в ряде стран. В них сохраняются все характерные черты ситуации «позднего» буржуазного развития и социально-экономической отсталости, необходимые для возникновения или рецидивов популистских идейных тенденций.

Как отмечается в зарубежной литературе, для азиатских социально-культурных традиций понимание основных ценностей «имеет ярко выраженную сельскую направленность (strongly rural focus)»[503]. И поскольку на континенте, несомненно, еще живы традиции древних восточных цивилизаций, они неизбежно питают и долго будут питать идейные тенденции популистского толка.

В Латинской Америке, как уже говорилось, «сельский» популизм во многом связан с «индеанизмом», проблемой индейского меньшинства и судеб индейской культуры, хотя они идентифицируются с народами тех или иных стран в целом и приобретают явное социальное звучание. Вместе с тем особенности латиноамериканского популизма определяются такими социальными обстоятельствами, как латифундистское землевладение, с одной стороны, и достаточно далеко зашедшее развитие капитализма во многих странах континента — с другой. Первый аспект обусловливает весьма четкие контуры «аграрного демократизма», преобладание в популистских концепциях общедемократических элементов (например, по сравнению с африканскими течениями) над социалистическими. Второй аспект объясняет наличие на континенте популистского феномена иного рода — «городского» популизма как явления политической культуры (перонизм, варгасизм и др.). Латиноамериканские популистские концепции, так же как в Африке, отличаются единством на континентальной основе. В этих рамках могут существовать различные националистически-страновые концепции («мексиканизм» и др.).

С точки зрения темы данного исследования можно выделить отдельно арабский регион. На его почве зародилось такое ясно выраженное популистское течение, как в Алжире. Вместе с тем можно констатировать, что в арабском мире идейная традиция привилась сравнительно слабо. Причины этого явления различны. Не претендуя на исчерпывающее объяснение, укажем лишь на особенности идейно-культурных традиций мусульман-

ских стран. Ислам в этих странах, как правило, является доминирующим компонентом националистических течений, он во многих случаях вытесняет иные, в том числе популистские формы национализма. Ибо мусульманин ориентирован прежде всего на конфессиональную межнациональную и межгосударственную общность («умма»), а потом уже на те или иные локальные национальные, политические, культурные, кровнородственные и другие социальные общности (что находит выражение в тенденциях панисламизма и панарабизма). Тот факт, что популистская идейная традиция более успешно развивалась в странах «периферийного» ислама (Алжир, Индонезия), не опровергает, а скорее косвенно подтверждает эту закономерность. Кроме того, исторически ислам всегда был тесно связан с городской культурой, и это обстоятельство в определенной степени является сдерживающим фактором для утверждения в арабском регионе такой «сельски» ориентированной идеологии, как популизм.

Наконец, важно выявить основные социальные «выходы» рассматриваемых концепций, типы социально-политических режимов, в идеологиях которых представлены тенденции популистского толка. Тот факт, что современные популистские течения в развивающихся странах рассматриваются «все вместе» в плане их общих теоретико-идеологических принципов, отнюдь не означает их идентичности с социально-политической точки зрения. Напротив, как уже говорилось, популистские идейные построения могут означать весьма неодинаковую политическую ориентацию, проистекающую из различий в социально-классовой базе, идейных влияний извне, отношения к двум мировым системам и т. д.

Изучая специфику современных национально-освободительных революций — специфику, выражающуюся в углублении их социального содержания, Н. А. Симония приходит к выводу, что это углубление находит свое выражение в двух основных вариантах: «либо в более зрелом и глубоком характере буржуазно-демократических преобразований, содействующих ускоренному становлению капитализма», «либо в такой модификации буржуазно-демократического характера процессов революционных общественных преобразований (т. е. хода социальной революции), при которой реализация общедемократического содержания этих преобразований сопровождается сознательным ограничением — но еще не полной ликвидацией — их неизбежных пока буржуазно-эксплуататорских аспектов» [504], т. е. в своеобразном «забегании вперед». Думается, что первый вариант в определенной степени имеет отношение к социальным «выходам» правопопулистских идейных течений, второй — революционного крыла внутри популизма.

Возьмем, к примеру, деятельность мексиканских демократов популистского типа. Здесь четко выражено характерное для по-

пулизма в целом разрешение аграрной проблемы — ликвидация феодальной структуры землевладения, сочетавшаяся с созданием кооперативных общин-хозяйств (эхидо). Заметим, что главным образом по объективным причинам мексиканские аграристы в 30-х годах немного не «дотянули» до революционно-популистского варианта, т. е. существенного ограничения капиталистического сектора. Национальное развитие шло по дуалистическому пути: наряду со стимулированием частного сектора в сельском хозяйстве, дававшего основную долю товарной продукции, государство оказывало активную поддержку эхидо, в которых сосредоточивалась избыточная рабочая сила и значительная масса мелкого крестьянства. Организация таких кооперативов наиболее интенсивно шла в 30-х годах, но продолжается и сегодня. В целом этот опыт оказался достаточно эффективным (в буржуазно-демократических рамках). «Сколь несовершенны бы ни были эхидо,— приходит к выводу американский историк А. Хенеси,— они создали определенную защиту крестьянину в течение сельскохозяйственной и индустриальной революции в Мексике» [505]. Именно эхидо (а также ряд других радикально-демократических мероприятий, проведенных режимом Л. Карденаса) свидетельствовали о наличии в стране, во-первых, демократических сдвигов, а во-вторых, явились своего рода «амортизацией» последствий первоначального накопления для основной массы населения и тем самым облегчили и ускорили буржуазное развитие и модернизацию страны.

Другая разновидность буржуазно-демократической эволюции — пример Кении или Сенегала. Лозунги и программные установки их лидеров во многом напоминают концепции российских либеральных народников. Аграрные реформы, кооперативная политика, демократизация и «африканизация» землевладения были сориентированы здесь на собственнические инстинкты крестьянина. Вместе с тем мы помним, что еще В. И. Ленин, оценивая аграрные программы энесов, отдавал им предпочтение с точки зрения демократической последовательности перед либерально-буржуазными проектами. Точно так же кенийская и сенегальская модели развития способствуют весьма быстрому росту буржуазных отношений, которые одновременно охраняются и регулируются государством.

Опять-таки, возвращаясь к причинам резкого, казалось бы, несоответствия в данном случае между идеологическими декларациями и реальной практикой, можно еще раз подчеркнуть, что это несоответствие относительно. Это вовсе не сознательный умысел, не «чисто тактическая позиция, целью которой является мистификация молодежи и сознательных активистов» [506], как в свое время гневно обличал африканских реформистов С. Б. Куйяте. К. Н. Брутенц справедливо писал о реальной буржуазно-реформистской стратегии, осуществляемой под флагом подобного рода «национальных социализмов». «Такая „проек-

ция“ этих теорий на практику является для многих их небуржуазных сторонников, в том числе иных руководящих деятелей, скорее не делом сознательного выбора, а стихийным результатом политики, подлинный смысл которой нередко укрыт от них плотной пеленой „надклассовых“ иллюзий»[507]. Любому популистскому течению имманентны буржуазно-демократические тенденции, а если они тем более становятся в нем доминирующими (к тому же на почве «ежечасно» самовоспроизводящейся мелкобуржуазной стихии), то никакие «социалистические» заклинания не смогут изменить того факта, что реальное течение социальных процессов все более направляется в сторону капиталистического развития.

Нельзя не согласиться еще с одним суждением К. Н. Брутенца о реформистских течениях «национального социализма», а именно о том, что «в принципе нельзя исключать всякую возможность эволюции некоторых из этих концепций в более или менее прогрессивном направлении на основе главным образом радикализации ныне поддерживающих их мелкобуржуазных сил»[508]. Такая эволюция вполне осуществима в рамках популизма — от его правого фланга к левому,— поскольку сохраняются (а в процессе реализации реформистско-популистского курса и усиливаются) породившие соответствующие идейные концепции социальные противоречия отсталого, «переходного» общества. Разумеется, возможны и другие исходы — окончательная трансформация правопопулистского режима в обыкновенный буржуазный реформизм[509] или замена его военно-буржуазной диктатурой.

В целом с точки зрения социальной практики популистские течения правого толка можно оценить как социальные преобразования буржуазно-демократического порядка, но с уклоном в сторону «аграрного демократизма» и различных кооперативных экспериментов.

Левый, революционный популизм означает уже не просто ускоренное или «сбалансированное» буржуазно-демократическое развитие, а определенного рода «забегание вперед», попытку существенного сокращения буржуазной стадии, развитие, связанное как с ограничением капиталистических элементов, так и с организацией некапиталистических, общинно-кооперативных институтов. В этом плане популизм представляет собой часть революционно-демократических сил, проводящих курс на создание социально-экономических, институциональных и идейных предпосылок социализма (наряду с другими революционными демократами непопулистского типа и авангардными партиями).

Данное «забегание вперед» может осуществляться в разной мере — с большей или меньшей степенью ограничения частного сектора, с неодинаковым размахом кооперации крестьянства, с различными масштабами национализации и т. д. Вообще говоря, революционный популизм может привести к очень высокому

уровню «социализации» общественного производства и политической мобилизации масс, хотя, как показывает практика, такое форсирование событий зачастую приводит к отрицательным последствиям, вплоть до падения популистского режима.

Революционно-демократический популизм может также сочетать ряд глубоких социальных преобразований с сохранением анклавов частнокапиталистического сектора, а также мелкого крестьянского хозяйства и фермерства (Алжир, Танзания). При этом революционный популизм в принципе в состоянии управлять подобным дуалистическим развитием. Но в рамках данного дуализма возможны определенные — и порой значительные — колебания правящего руководства как вправо, так и влево.

Не исключены и промежуточные разновидности популистского социального курса (например, замбийского) с неопределившейся окончательно ориентацией. Для этого варианта характерно сочетание достаточно радикальных программных установок и отдельных важных прогрессивных мероприятий с широким допущением буржуазных отношений, которые одновременно «амортизируются», относительно сдерживаются государством.

* * *

Мы рассмотрели основные популистские течения в развивающихся странах XX в. Этот обзор, безусловно, неполон: помимо крупных популистских течений во многих освободившихся государствах существовали и действовали или функционируют и поныне такие социальные учения и группы, для которых в той или иной степени характерны популистские идейные тенденции. Последние, например, довольно распространены в Нигерии. Помимо уже упоминавшегося Б. Онуохи[510] можно назвать таких политических и общественных деятелей этой страны, как О. Аволово и С. Биабаки, а также влиятельную в 50-х годах политическую организацию Прогрессивный союз северных представителей, выступавшую с популистскими лозунгами[511]. Популистские идеологические тенденции характерны для ряда политических деятелей в Кении (Т. Мбойя, Огинга Одинга и др.), особенно в 60-е годы. Бесспорным представляется существование популистских элементов в воззрениях и деятельности М. Каддафи. В Ираке в 30-х годах функционировала политическая группа «Аль-Ахали», которая называла систему своих взглядов «народничеством» («шаабийя») и проповедовала необходимость сближения демократизма с социализмом[512]. Если говорить об Азиатском континенте, то популистские идейные тенденции можно отметить у З. А. Бхутто, М. Рахмана, И. Ганди, С. Бандаранаике[513]. Что же касается Латинской Америки, то здесь в первую очередь надо сказать о Боливии, где в трудах различных мыслителей (Ф. Тамайо, М. Анайя де Уркиди, Ф. Рейнаги и др.) развивались идеи «индеанизма», заключав-

шие в себе, несомненно, популистскую направленность. По-видимому, можно говорить об элементах популизма во взглядах видного политического деятеля Доминиканской республики Х. Боша[514], писателя М. Асуриаса (Колумбия) и др.

С другой стороны, предшествующее изложение может показаться читателю и так чересчур подробным из-за пересказа сходных идейных положений, повторяющихся у различных популистских мыслителей. Однако автор пошел на это сознательно. Необходимо было документировать наличие популистской идейной традиции в современных развивающихся странах, а также подчеркнуть закономерность и устойчивость определенных идейных структур и стереотипов мышления, пробивающих себе дорогу в различных национальных, региональных, социально-культурных и социально-политических контекстах. Разумеется, что в небольших очерках о соответствующих идейных течениях в тех или иных странах автор не мог рассматривать их всесторонне, а лишь с точки зрения принадлежности к популистскому феномену.

В данной главе фиксируются различия, и нередко весьма существенные, между популизмом XIX и XX вв. Однако, как нам представляется, эти отличия не только не исключают целесообразности сопоставления соответствующих идейных явлений, прослеживания популистской идейной традиции в целом, но и дают возможность выделить исторические этапы ее эволюции («предпопулизм», идеологии народнического типа XIX — начала XX в., популизм первой половины XX в. в национально-освободительном движении, наконец, современные течения). В итоге, думается, что по ряду признаков современная ситуация даже более благоприятна для существования популистского феномена, чем 50—100 лет назад.

В самом деле, именно наличие мировой социалистической системы создает реальную перспективу для некапиталистического развития отставших стран, ибо молодым государствам обеспечена поддержка сил социализма; они учатся на опыте социалистического строительства СССР и других государств. Нынешняя эпоха как бы реализует перспективу, намеченную еще К. Марксом, Ф. Энгельсом, а позднее В. И. Лениным: поддержка, оказываемая победившим рабочим классом развитых стран революционному движению на Востоке.

Тот факт, что народы освободившихся государств познакомились с капитализмом в его колониальном варианте, усиливает «обратную реакцию» отрицания буржуазной цивилизации. Точно так же наличие во многих развивающихся странах более отсталого (чем, скажем, в России) патриархального и полупатриархального крестьянства укрепляет почву для популистских настроений, поскольку эффект разрушения докапиталистических форм, остроконфликтный характер переходной ситуации проявляется здесь еще нагляднее. Неразвитость национальной бур-

жуазии в освободившихся государствах (не везде, конечно, одинаковая) является фактором, ослабляющим оппозицию течениям мелкобуржуазной демократии, которые на первоначальных стадиях национально-освободительного движения в ряде случаев становятся ведущей идейной и политической силой.

Таким образом, речь идет о новом этапе мелкобуржуазной демократии, которая ныне действует в условиях качественно иной эпохи, отличается рядом важных особенностей от своих предшественников и вместе с тем воспроизводит, порой даже в более впечатляющих вариантах, сущностные черты популистского феномена.

Читатель имеет возможность сопоставить материал по странам и регионам, приведенный в данной главе, с теоретической моделью популизма (гл. II). При этом, естественно, надо учитывать, что модель не совпадает полностью и не может совпадать с отдельными конкретными проявлениями популистской идейной традиции. Ее элементы «рассыпаны» по отдельным течениям, у которых почти всегда «не хватает» ряда (иногда многих) элементов. С этой точки зрения следует различать конкретные популистские течения современности по степени систематизированности идеологии, ее характеру и направленности. В плане идеологической структуры рассмотренные популистские течения представляют собой симбиоз элементов P_n, P_l, P_r в самых различных сочетаниях, хотя, как правило, элементы какого-либо одного вида все-таки преобладают. Точно так же у одних течений или мыслителей доминируют философские или социологические аспекты (Л. С. Сенгор, Ф. Фанон), у других — экономические воззрения (М. Диа), у большинства же наблюдается крен в сторону политического учения. Наконец, те или иные популистские течения характеризуются различной степенью теоретической развитости: в одном случае можно уверенно говорить о концепции популистского типа, в другом случае — лишь о наличии популистских тенденций. Наиболее развитыми и характерными популистскими идейными схемами представляются теоретические концепции М. К. Ганди, Ф. Фанона, Дж. Ньерере.

Наконец, важно различать социально-классовое содержание популистских учений, их социальные «выходы». Здесь амплитуда весьма широка — от реформистских течений и режимов, близких к либерально-буржуазным политическим силам, до революционной демократии. Примером первых могут служить концепции сенегальских деятелей, некоторых представителей гандизма или неогандизма, примером вторых — идейные течения в Бирме, Индонезии, Алжире, Гане, Гвинее, Мали, на Мадагаскаре, Танзании и др. Между ними находятся различные промежуточные течения — в Замбии, Перу и других странах.

Таким образом, основными идейно-политическими разновидностями популизма являются его реформистские и революцион-

но-демократические течения. Первые в ряде существенных аспектов (прежде всего на практически-политическом уровне) родственны буржуазно-либеральным течениям и выступают по сути дела за капиталистический путь развития. От обычных буржуазных течений они отличаются некоторыми идейными «довесками» — апелляцией к традициям, поисками «третьего пути», элементами мелкобуржуазного социализма, что может находить частичное выражение и в сфере политической практики и хозяйственного строительства. Вторые входят составной частью в лагерь революционной демократии и не на словах, а на деле отстаивают некапиталистический путь развития. По сравнению с «чистым» революционным демократизмом, антикапиталистическим и антитрадиционалистским одновременно, специфика революционного крыла популизма заключается в акценте на использование коллективистских традиций в процессе социалистического переустройства общества. Что же касается промежуточных, переходных течений, то они могут нести в себе — в различных пропорциях — элементы названных выше основных разновидностей популизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что же такое популизм вообще и современный популизм в особенности — с его поисками «народа», который расслаивается, с тягой к традициям, которые модернизируются, с идейной и политической амбивалентностью, которая превращает его адептов то в диктаторов, то в мудрецов, то в энтузиастов-кооператоров, то в поклонников свободной торговли? Есть ли это прощание с прошлым или попытка опередить настоящее? Является ли популизм несбыточной аграрной утопией или, напротив, он активно участвует в формировании исторической реальности?

Для того чтобы дать обоснованные ответы на эти вопросы, требуется обстоятельный анализ популизма «в деле», изучение его социально-политической практики, ибо в последние десятилетия популизм не просто бунтует и сочиняет теории и программы, но и пытается провести их в жизнь. Необходимо серьезное рассмотрение всех сторон популистской политики и стратегии развития в освободившихся государствах — «экономического эгалитаризма», взаимоотношений лидеров и масс, политических партий и институтов, кооперативного строительства. В данной работе автор не мог взять на себя такую задачу — это специальная и обширная тема — и ограничился методологическими, идеологическими и историко-фактическими аспектами.

Впрочем, и анализ современной политической практики вряд ли даст окончательный ответ на вопрос о том, что такое популизм. Ибо 20—30 лет, в течение которых соответствующие течения и политические силы реально действуют в практической сфере, являются, конечно же, весьма малым историческим сроком для однозначной оценки столь крупного идейно-политического явления и столь давней мировоззренческой традиции.

Сами популисты порой определяют свои планы и практические мероприятия как весьма нелегкий и проблематичный исторический эксперимент. Например, замбийский политический деятель Дж. Зулу оценивает программу «гуманизма», принятую руководством страны, как «стартовую позицию нового и еще не изведанного эволюционного процесса» [1].

Теории и идеологии популистского толка нередко квалифицируются как утопии. Утопические элементы в мечтаниях русских народников в свое время были убедительно вскрыты

В. И. Лениным. Но слово «утопия» в данном случае было бы неосторожно и упрощенно понимать буквально, в смысле чистой фантазии или химеры. Именно В. И. Ленин показал действительное содержание народнической утопии (в одном из возможных вариантов ее реализации): «американский», демократический, относительно прогрессивный путь развития капитализма. И потому применительно ко всяким крупным и общественно значимым идейным явлениям вернее рассматривать утопию как одну из форм социального действия. Она может привести (как это вообще нередко бывает в истории) совсем не к тому, на что рассчитывали ее создатели. Но вовсе не обязательно она будет означать исторический регресс.

Грань между научным и ненаучным знанием, как это неоднократно обнаруживалось в истории общественной мысли, относительна. «Ложное в формально-экономическом смысле может быть истиной во всемирно-историческом смысле» — данный принцип, сформулированный Ф. Энгельсом, В. И. Ленин неоднократно применял для характеристики воззрений русских народников[2]. Каковы методологические и гносеологические аспекты приведенного марксистско-ленинского положения? Неверное — с точки зрения отправных принципов, общей интерпретации социальной действительности и даже предлагаемых «рецептов» — общественное учение (в данном случае — народничество) может заключать в себе и верные моменты, фиксацию реальных, объективных и серьезных социальных проблем. Уже сама постановка таких проблем является немаловажным обстоятельством, необходимой предпосылкой научного познания. Не случайно В. И. Ленин считал, что постановка вопроса о капитализме в России (об особенностях его развития, а также о возможности продолжения социалистической традиции в условиях пореформенного буржуазного развития русского общества) «есть крупная *историческая* заслуга народничества»[3].

Мы уже отмечали в связи с оценкой популистской идейной традиции в целом те реальные — в том числе и интернациональные, характерные для различных регионов «позднего» развития капитализма — проблемы, которые в той или иной мере нашли отражение в идеологиях популистского типа. Это, во-первых, необходимость смягчения тех социальных коллизий, которые сопровождают форсированное вовлечение огромных масс традиционного населения в процесс первоначального накопления и модернизации; во-вторых, важность «подключения» к процессу развития сохранившихся традиционных институтов и общинно-коллективистских форм; в-третьих, акцент на роли государства в осуществлении индустриализации, с тем чтобы обеспечить более «сбалансированный» социальный прогресс. Говоря обобщенно, популизм фокусирует внимание на судьбах, а также на задачах экономического, социального и культурного

строительства молодых наций, приобщения к этому процессу широких народных масс.

Популизм является закономерным порождением многоукладных обществ, перед которыми остро встают задачи национальной консолидации и национального прогресса. В этих обществах неизбежно возникновение и длительное существование широких классовых и социально-политических коалиций[4], важную составную часть которых (а в ряде случаев — и ядро) образуют течения и движения популистского типа. В такой ситуации именно идейная и политическая амплитудность популизма является своего рода сопутствующим обстоятельством, фактором известной идейно-политической гибкости, необходимой — на определенном историческом этапе — для создания социально-классовых коалиций, объединения всех жизнеспособных сил нации.

По мере того как исторический процесс все более обретает всемирный характер, происходит возрастающая «интернационализация» тех социальных проблем, которые ранее локализовались в отдельных регионах мира. И это обстоятельство не может не накладывать отпечаток на содержание и общественный «резонанс» современных популистских теорий. Так, проблемы дальнейшего существования и развития «крестьянских» стран тесно связаны с перспективами мирового хозяйства в целом и международной системой разделения труда; популистские опасения по поводу гипертрофированной и хаотической индустриализации иначе воспринимаются теперь, на фоне глубоких социально-структурных и экономических противоречий нынешней буржуазной цивилизации Запада. Наконец, общий кризис международного капитализма, образование мировой системы социализма, антиимпериалистическая борьба молодых государств, борющихся за свое экономическое освобождение от неоколониализма,— все это по-новому ставит вопрос о возможности некапиталистического развития отставших стран и их перехода на социалистический путь.

Кроме того, необходимо еще раз подчеркнуть, что дело не только в самих идейных построениях популистских идеологов, но и в том «теле народа», настроениях трудящихся масс молодых государств Азии и Африки, с которыми так или иначе связаны «умы» популистски ориентированных интеллигентов. В свое время В. И. Ленин отмечал, что народническая теория явилась «спутником, симптомом, отчасти даже выразителем» демократического подъема масс в дореволюционной России[5]. Если говорить о равнодействующей социально-психологических устремлений широких масс мелких производителей в нынешних развивающихся странах, то она — опять-таки в контексте общемировой ситуации, конфронтации освободившихся государств с бывшими метрополиями, влияния социалистических стран — в большей мере, нежели в условиях России конца XIX — начала XX в., оказывается антиимпериалистической, а потому и антика-

питалистической. Это обстоятельство тоже имеет немалое значение для характеристики современных популистских концепций.

Разумеется, идея некапиталистического развития через использование общинно-коллективистских институтов — это главным образом субъективно-идеологическое облачение популистских идейных течений, которые на деле могут приобретать и приобретают различную социально-политическую направленность. В целом вырисовываются два основных варианта практической реализации популистских идеологических теорий.

Во-первых, популизм как идейная программа и социальная стратегия может объективно (а порой и субъективно) способствовать ускорению и облегчению буржуазно-демократических преобразований. Во-вторых, популизм может означать курс на некапиталистическое развитие — существенное ограничение буржуазных элементов и переход к социалистической ориентации. Допускаются и другие варианты, более «правые» и более «левые» (с точки зрения социально-политической направленности, темпов проводимых преобразований, методов мобилизации масс, характера аграрно-общинных экспериментов и пр.). Но выделенные два типа развития образуют с исторической точки зрения, по-видимому, «оптимум» возможной реализации современных популистских идеологий в рамках тех объективных проблем и задач, которые возникают перед популистскими деятелями и которые они сами так или иначе выдвигают в качестве императивов собственной деятельности.

Вместе с тем проверка популистских теорий «движением масс» (используя ленинское выражение), испытание их концепций общественной практикой обнаруживает, что популистские деятели нередко оказываются не «на высоте» объективных социальных проблем (в том числе ими же поставленных). Вне всякого сомнения, проблемы развития нынешних освободившихся стран чрезвычайно сложны и «трудноподъемны». Дело не только в трудности их практических решений, но и в основательности теоретических подходов к ним. Именно на уровне практической реализации отчетливо выявляются негативные аспекты и слабости популистски идейных течений: ненаучность теоретической базы, элементы эклектицизма, мелкобуржуазная непоследовательность. При этом верное и неверное в популистских учениях тесно переплетается: рациональные соображения соседствуют с произвольными утверждениями, глубокие интуиции — с проявлениями примитивизма и упрощенчества, правомерные постановки проблем — с несостоятельными их решениями.

Возьмем, к примеру, проблему взаимоотношений руководства и масс. В работах популистских теоретиков можно встретить немало суждений о необходимости народоправства, принципиальных пороках буржуазной демократии, необходимости опираться на массы и пр. Однако на деле популистские лидеры весьма часто склонны к элитарным методам руководства и мобилизации масс. Популистские призывы к «демократической диктатуре», «диктатуре народа» остаются в значительной мере нереализованными. Неэффективными оказываются и так называемые «массовые» партии, включающие в некоторых странах на формальных основаниях чуть ли не все взрослое население. Причины этих явлений многообразны, но одна из них бесспорно связана с отсутствием научного, классового анализа социальной структуры, а также четких, обоснованных социологических и политологических принципов.

К ключевым проблемам относится вопрос о перспективах синтеза традиционного и современного, об использовании сохранившихся в ряде афро-азиатских и латиноамериканских стран общинно-коллективистских институтов для целей социального прогресса. На его решении настаивают многие популистские теоретики, и от практических результатов на данном поприще во многом зависят и судьбы идеологий популистского типа в целом.

Эта проблема родилась не сегодня и имеет весьма давнюю историю. Ей уделял и уделяет большое внимание марксизм-ленинизм, который, прежде всего в работах его классиков, дал ряд ценных научных идей и подходов к ее решению.

На вопрос, могут ли элементы архаического общинного коллективизма стать своеобразным строительным материалом в процессе некапиталистического развития отсталой деревни, преобразования ее в социалистическом направлении, основоположники марксизма давали в принципе положительный ответ. Даже применительно к Германии середины XIX в. Ф. Энгельс считал возможным возрождение марки, «но не в ее старой, пережившей себя, а омоложенной форме; путем такого обновления общинного землевладения, при котором последнее не только обеспечит мелкокрестьянским общинникам все преимущества крупного хозяйства и применения сельскохозяйственных машин, но и предоставит им средства организовать наряду с земледелием также и крупную промышленность с использованием силы пара и воды, и притом организовать ее без капиталистов, а силами самого товарищества»[6]. «Остатки общинного владения и соответствующие им народные обычаи», считал Ф. Энгельс, революционеры вполне могут использовать «как могучее средство для того, чтобы значительно сократить процесс своего развития к социалистическому обществу»[7].

Проблему прогрессивной трансформации общинных институтов основоположники марксизма в целом положительно рассматривали и применительно к России. «Привычка крестьянина (в России.— *В. Х.*) к *артельным* отношениям,— писал К. Маркс,— облегчает ему переход от парцеллярного хозяйства к хозяйству кооперативному»[8]. Критикуя «аграрный мисти-

цизм» русских народников, К. Маркс и Ф. Энгельс вместе с тем считали в принципе возможным некапиталистический путь развития в России. Но условием осуществления такой перспективы они выдвигали помощь революционному движению в России со стороны победоносной пролетарской революции в развитых европейских странах.

В. И. Ленин, выявляя слабости народнического «крестьянского социализма», подчеркивал, что марксисты никогда не были сторонниками «тех глупеньких проектов насильственного уничтожения общины и насильственного введения такой же другой системы владения землей,— проектов, которые сочиняют обыкновенно современные противники общины, стоящие за грубое вмешательство в крестьянскую жизнь и высказывающиеся против общины вовсе не с точки зрения интересов крестьян»[9]. Община является одной из форм кооперации, а последняя, как подчеркивает В. И. Ленин, позволяет провести социалистические преобразования в деревне «путем возможно более *простым, легким и доступным*»[10].

Как известно, Советская власть не относилась негативно к институту общины, учитывая «стремление абсолютного большинства крестьянства, особенно его середняцкой части, к уравнительно-общинному землепользованию, за которое оно боролось с такой же страстью и решительностью, с какой боролось за землю и уничтожение крупного частного землевладения»[11]. Многие общины, ликвидированные в ходе столыпинской реформы, были восстановлены. В середине 20-х годов в большинстве районов страны в общинном секторе находилось преобладающее число крестьянских хозяйств[12]. В условиях осуществления ленинского кооперативного плана крестьянские общины («земельные общества») явились одной из предпосылок перехода к машинным и кредитным товариществам, товариществам по совместной обработке земли и другим первичным формам кооперации. Еще большее значение имели общинные формы в процессе социальных преобразований в окраинных районах и республиках СССР с точки зрения использования этих форм в политическом и аграрном строительстве[13].

Что же касается современных развивающихся стран, то марксистские исследователи расходятся во мнениях относительно позитивных потенций общинных структур и возможности использования их коллективистских традиций для социалистической трансформации деревни. Одни считают такую перспективу вполне реальной, другие смотрят на это более пессимистически[14]. Судя по тому, что практические результаты кооперативных экспериментов в странах, где взят курс на некапиталистическое развитие, пока не очень впечатляющи, можно полагать, что более справедлива последняя точка зрения. Все же думается, что окончательное суждение выносить еще рано. Необходимо учитывать, что нынешним прогрессивным режимам в раз-

вивающихся странах приходится действовать в весьма сложных условиях. Помимо существенных различий с точки зрения политических и экономических возможностей сказывается и иной, более архаический тип самой общинной формы. Не случайно К. Маркс в письме к В. Засулич подчеркивал то достоинство русской поземельной общины, что она была свободна от семейно-родовых пережитков[15]. В Африке же, например, преобладают общинные отношения на большесемейной и родо-племенной основе. В этих коллективах до сих пор сильна власть традиционных вождей, имеют место неравенство, иерархия полов, возрастов, каст; чрезвычайно сильны различного рода предрассудки и религиозные запреты.

Вместе с тем налицо и позитивные стороны общинного коллективизма. Исследователи отмечают, в частности, что действенным стимулом к труду для члена общины является не материальное вознаграждение, а общественное признание его со стороны односельчан[16]. Существуют обычаи соседской взаимопомощи, различных коллективных форм труда и т. д. Но эти перспективные элементы в процессе некапиталистического кооперирования крестьянства важно решительно и умело отделить от тины застойности и архаики. По свидетельству Ж. Сюре-Каналя, «деревенская африканская община сможет адаптироваться к социализму только путем глубокой демократизации, состоящей в ликвидации семейного партикуляризма и всех традиционных форм неравенства»[17].

Возможно, что этот аспект — консервативные стороны архаических отношений, сопротивление традиционной верхушки, примитивизм общинных институтов, как таковых,— не всегда в должной мере принимается во внимание революционными демократами популистского типа, несмотря на их критику пороков традиционных форм. Африканский автор Т. Нзенга-Канза, ныне работающий в США, считает, например, что теоретики «общинного социализма» «недооценивают социальные, племенные и клановые различия, которые развились в африканском обществе под влиянием колониализма»[18].

Помимо этого, недостаточная эффективность кооперативных экспериментов в молодых государствах (прежде всего низкая рентабельность создаваемых хозяйств и малый выход товарной продукции) вызваны причинами объективного и субъективного порядка — нехваткой средств, малочисленностью специалистов и недостатком опыта. Большой ущерб кооперации наносит и административная торопливость, которая, с одной стороны, влечет за собой неоправданное форсирование темпов кооперирования и формальное насаждение кооперативных организаций, а с другой — способствует росту бесхозяйственности и забвению принципов рентабельности в ведении дел.

Последнее обстоятельство важно не только с точки зрения экономической целесообразности, но и по принципиальным со-

ображениям. Современным революционным идеологам и деятелям популистского типа важно понимание того, что некапиталистическое развитие — это не простое и быстрое «перепрыгивание» от архаики к высшим формам производства и социальной жизни. «Минуя» капиталистическую стадию, нельзя обойти те прогрессивные социально-производственные достижения, которые приобретаются в результате капиталистической «выучки»,— дисциплину труда, производственную и социальную культуру, воспитание самостоятельной инициативной личности. Без этих факторов социализм немыслим, иначе, как показали еще К. Маркс и Ф. Энгельс, он может обернуться примитивно-уравнительным «казарменным коммунизмом», который «не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее» [19]. Это предостережение основоположников марксизма звучит актуально и применительно к реальностям современных развивающихся государств. Достаточно сослаться на печальный пример маоистской модели «развития».

Будущее покажет, насколько современному революционному популизму удастся найти адекватные политико-организационные, социальные и экономические формы, реализующие программу некапиталистического развития на основе использования традиционных коллективистских отношений и обычаев. Не собираясь предсказывать конечный результат, заметим лишь, что в принципе традиционные институты обнаруживают высокую степень адаптации к современным структурам, как, скажем, в Японии. Но если традиционные ценности и институты смогли «вмонтироваться» в капитализм, то почему бы им — разумеется, при соответствующей прогрессивной трансформации — не послужить делу социализма?

* * *

Оценивая современный популизм в развивающихся странах с позиций марксизма-ленинизма необходимо руководствоваться общими методологическими принципами, выработанными классиками марксизма-ленинизма в отношении демократических течений вообще и течений популистского типа в частности. Марксизму-ленинизму никогда не был свойствен подход «свысока» к демократическим теориям и учениям. Напротив, ему присущи внимательное изучение и четкое определение социально-классового содержания, выделение в этих учениях и движениях прогрессивных элементов и реальных социальных проблем, вызвавших их к жизни, творческое, на основе научной теории решение этих проблем.

Такова и ленинская концепция народничества. В. И. Ленин подходил к его оценке дифференцированно, вычленяя в его теориях демократизм и утопизм, отделяя революционных народников от либеральных, а в последних различал демократически-

прогрессивные и мещанско-буржуазные тенденции. Эти принципы целиком применимы и к современному популизму в развивающихся странах.

Вместе с тем социальные потенции современной революционной демократии по сравнению со сходными течениями в прошлом — теперь, в эпоху, когда на авансцену истории выдвинулись мировая социалистическая система и международное коммунистическое движение, когда ширится антиимпериалистическое движение освободившихся государств,— более значительны.

Опираясь на тезис В. И. Ленина о том, что «марксисты должны заботливо выделять из шелухи народнических утопий здоровое и ценное ядро искреннего, решительного, боевого демократизма крестьянских масс» [20], марксизм-ленинизм сегодня поддерживает «некапиталистическое ядро» национально-освободительного движения, в том числе революционных течений популистского типа. Приветствуя социалистическую ориентацию ряда стран в Азии и Африке, Генеральный секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев подчеркивал, что «тем самым на практике вновь подтверждается ленинский вывод о том, что в нашу эпоху освобождающиеся от колониального гнета народы могут идти по пути социального прогресса, минуя капитализм» [21].

Отсюда, естественно, не следует, что марксизм-ленинизм может во всем соглашаться с представителями немарксистского социализма. Марксизм-ленинизм как творческое учение (а не его вульгаризаторские варианты, из которых нередко исходят национальные деятели в развивающихся странах) никогда не отрицал и не отрицает проблемы народа, необходимость защиты интересов всех трудящихся в целом. Но он решает эту проблему с научных позиций, с точки зрения социально-классового подхода (зачастую отрицаемого популистскими теоретиками).

Классики марксизма-ленинизма неоднократно разъясняли, что, поскольку именно пролетариат исторически сложился как передовой класс, он может выражать чаяния всех трудящихся и эксплуатируемых. Марксистско-ленинский подход является не только более глубоким теоретически, но и более реалистичным на практике, ибо он учитывает растущее социальное размежевание и процессы классообразования в развивающихся странах, в том числе и в тех, где осуществляется курс на некапиталистическое развитие. Представители немарксистского социализма порой недооценивают данное обстоятельство и платятся за это.

Наряду с этим марксизм-ленинизм не принимает и левацкие теории, проповедующие лишь насильственные формы классовой борьбы или распространяющие принцип классовой борьбы без разбора на все слои населения.

Точно так же с марксистско-ленинских позиций представ-

ляется неверной трактовка социализма главным образом как «справедливой» системы распределения, которая нередко встречается в трудах популистских мыслителей. Такое упрощенное понимание советский исследователь Ю. И. Федоров фиксирует, например, в концепциях «индийского социализма»[22].

Но, отмечая эти и другие изъяны идейных построений популистского типа, марксизм-ленинизм не может не учитывать того факта, что подобные течения возникают не на пустом месте, они порождены определенными социальными условиями и проблемами развивающихся стран. Эти течения тесно связаны с питающей их мелкобуржуазной средой, которая во многом определяет их действия независимо от субъективных взглядов и намерений того или иного идеолога. Г. Ф. Ким и А. С. Кауфман правомерно напоминают, что революционно-демократические режимы в развивающихся странах «являются в своей основе властью мелкобуржуазной демократии, опирающейся главным образом на крестьянство и городские мелкобуржуазные слои»[23].

И дело не столько в идеологиях и идеологах, сколько в тех широчайших слоях трудового населения, прежде всего крестьянства, освободившихся государств, которые стоят за этими идейными построениями. Подавляющая часть крестьянства развивающихся стран, как отмечал тов. Л. И. Брежнев, живет в условиях «непреодоленных феодальных, а подчас и дофеодальных отношений»[24]. Поэтому постановка проблемы прогрессивной реорганизации традиционных отношений и структур, характерная для национальных демократов, в принципе исторически обоснована. Другое дело, какие конкретные формы принимает эта реорганизация.

В буржуазной литературе порой встречается мнение о том, что в силу своей идеологической противоречивости и организационно-политической аморфности популизм составляет лишь «переходный этап» к непосредственному осуществлению модернизации, проводимой уже иными политическими силами, либо к «другого рода институционализованному революционаризму»[25]. Вряд ли с этим можно полностью согласиться. Разумеется, какие-то (и порой весьма серьезные) идейные и политические мутации не только возможны, но и неизбежны для популистских течений. Однако в целом социальная ситуация, порождающая популизм, сохранится в развивающемся мире на длительный период. Нельзя не согласиться с Р. А. Ульяновским, что здесь «мелкобуржуазная идеология, преимущественно националистическая с антиимпериалистической направленностью, проникнутая религиозными преставлениями... по-видимому, еще надолго останется господствующей формой массового сознания»[26].

Это не исключает возможности идейной эволюции тех или иных национальных демократов популистского типа в сторону

научного социализма. Но этот процесс сложен и не скор, и вряд ли целесообразно его «торопить». Безусловно, существует одна из закономерных тенденций идейной эволюции популистских идеологов, которую можно обозначить следующим образом: чем далее «развертывается» левое, революционно-демократическое крыло популизма, тем более оно оставляет собственно популистские идейные элементы и тем сильнее вбирает в себя принципы научного социализма. Однако имеют место и тенденция обратного порядка (взять хотя бы пример Дж. Нарайяна). В свое время В. И. Ленин высказал мысль о том, что русская революционная интеллигенция «выстрадала» марксизм. Это положение имеет, если можно так выразиться, и обратную силу: «невыстраданный» (используем выражение О. В. Мартышина), незрелый марксизм, лишенный своих социально-классовых, пролетарских корней, чаще всего способен лишь компрометировать идеи и практику научного социализма.

В связи с этим уместно напомнить, что в своей критике народнических воззрений В. И. Ленин отнюдь не рассчитывал «убедить» народников принять марксистские идеи. Если говорить здесь о влиянии, воздействии, то оно скорее преследовало другую цель: побудить народников быть последовательными в соответствии с ими же декларируемыми принципами, с их революционным демократизмом, который способствовал борьбе пролетариата. Эта ленинская тактика извлечения «максимума» из народнического движения, думается, полностью применима и сегодня по отношению к прогрессивным популистским течениям Азии, Африки и Латинской Америки, тем более что сам «максимум» значительно возрос.

Безусловно, процесс радикализации идейно-политической жизни в развивающихся странах налицо. В этой связи К. Н. Брутенц обращает внимание на «усиление в новой фазе борьбы у значительной части промежуточных слоев, в том числе интеллигенции (в развивающихся странах.— *В. Х.*), под влиянием внутренних условий и особенно международной обстановки, тенденции к полевению, к поддержке социалистических лозунгов и социалистической ориентации общественного развития»[27].

Одним из показателей этой тенденции в последние годы является, например, возникновение авангардных партий, заявляющих о принятии принципов марксизма-ленинизма. Африканский исследователь Ф. Авогу считает, что в будущем возможен поворот к научному социализму и других национально-демократических сил, если «традиционный африканский социализм не сможет обеспечить социальной справедливости»[28].

Думается, что эта перспектива станет реальной по мере воздействия ряда объективных и субъективных факторов. Этому будет способствовать прежде всего рост политической активности рабочего класса в развивающихся странах, образование

и укрепление там коммунистических партий, их умение наладить контакт с национально-патриотическими коалициями. Несомненно, огромное значение для молодых государств приобретает влияние мировой системы социализма, а также хозяйственная, политическая и идейная помощь СССР и других социалистических стран. В том числе — помощь теоретическая. Она означает творческое применение марксистско-ленинского учения к социальным условиям развивающихся стран, разработку проблем некапиталистического развития, кооперирования общинного крестьянства и т. д.— проблем, в решении которых марксизм-ленинизм имеет столь давнюю и богатую теоретическую традицию.

ПРИМЕЧАНИЯ*

Введение

[1] К. Н. Брутенц. О революционной демократии.— «Мировая экономика и международные отношения». 1968, № 3, с. 25.

[2] Т. Гончарова. Концепция «индейской самобытности» в Боливии и Перу.— Латинская Америка: проблемы истории и внешней политики. М., 1976, с. 93.

[3] S. P. Huntington. Political Order in Changing Societies. New Haven and London, 1969, с. 372.

[4] Ideology, Politics and Political Theory. Belmont, 1969, с. 304.

[5] См.: J. Vaillaint. Dilemmas for Anti-Western Patriotism: Slavophilism and Negritude.— «Journal of Modern African Studies». L., 1974, vol. 112, № 3.

[6] I. Berlin. Preface.— F. Venturi. The Roots of Revolution: a History of the Populist and Socialist Movements in the Nineteenth Century Russia. L., 1960, с. 29.

[7] В. И. Ленин. Две утопии.— Т. 22, с. 120.

[8] См., например: Б. Г. Гафуров. Актуальные проблемы современного национально-освободительного движения.— Развивающиеся страны Азии и Африки. М., 1976, с. 198—205; А. А. Губер. К вопросу об особенностях формирования классов и партий в колониальной Индонезии.— «Ученые записки АОН». Вып. 33. М., 1958, с. 328; В. Мирошевский. О народничестве в Перу.— «Историк-марксист». 1941, № 6; В. А. Цыганов. Национально-революционные партии Индонезии. М., 1969, с. 37, 44, 45, 48—49; А. Ф. Шульговский. Мексика на крутом повороте своей истории. М., 1967, с. 530; И. К. Самаркина. Община в Перу. М., 1974, с. 120.

[9] См. работы В. Г. Хороса: Проблема «народничества» как интернациональной модели идеологий развивающихся стран.— «Народы Азии и Африки». 1973, № 2; «Народничество» на современном этапе национально-освободительного движения.— Там же, № 3; Современное «народничество» и государство в развивающихся странах.— Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. Кн. 1. М., 1974; Интеллигенция и «народнические» тенденции в современном национально-освободительном движении.— Средние слои городского общества в странах Востока. М., 1975 и др.

[10] См.: Е. Б. Рашковский. Об одной из социально-психологических предпосылок институционализации в развивающихся странах (еще раз о проблеме «популизма» в странах третьего мира).— Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах. Кн. 1; В. Г. Хорос. О популистских течениях в развивающихся странах.— «Вопросы философии». 1978, № 1.

[11] Р. А. Ульяновский. Общие закономерности социально-экономического развития и проблема специфики стран Востока.— «Новая и новейшая история». 1978, № 3, с. 48—49. Он же. Современные проблемы Азии и Африки. Политика. Экономика. М., 1978, с. 133—136.

[12] F. Ajami. The Global Populists. Third-World Nations and World-Order Crises. [Princeton], 1974; J. Blondel. Comparing Political Systems. N. Y.—

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию Сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

Wash., 1972, с. 203—218; E. Hermassi. Leadership and National. Development in North Africa. Berkeley, 1972, с. 94—96; O. Ianni. La formación del Estado populista en América Latina. Mexico, 1973; A. Mazrui and G. F. Engholm. Rousseau and Intellectualized Populism in Africa.— «Review of Politics». Notre Dame, 1968, vol. 30, № 1; K. Post. «Peasantization» and Rural Political Movements in Western Africa.— «Archives européens de sociologie». P., 1972, № 2, с. 223—254; F. Mires. Breve histoire du populisme.— «Temps modernes». P., 1973, № 323; Socialism in the Third World. N. Y., 1975, с. 121—124; T. A. Vasconi et M. A. Almeida. Le développement des idéologies dominantes en Amérique Latine.— «Tiers Monde». P., 1974, t. 15, № 57; W. F. Wertheim. Dawning of an Asian Dream. Amsterdam, 1973, с. 62—74 и др.

[13] Материалы дискуссии опубликованы в кн. Populism. Its Meanings and National Characteristics. L., 1969, а также в журнале «Government and Opposition». L., 1968, vol. 3, № 2. Обзор данных материалов см.: В. Г. Хорос. Народничество вчера и сегодня.— «Вопросы философии». 1971, № 10.

[14] Populism..., с. 180.

[15] Там же, с. 166.

[16] Там же, с. 3.

[17] Там же, с. 180—181.

[18] «Government and opposition», с. 179.

[19] Populism..., с. 244.

[20] Socialism in the Third World. N. Y., 1975, с. 122, 124.

[21] E. Laclau. Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism—Fascism—Populism. L., 1977, с. 175.

[22] D. Apter. The Politics of Modernisation. L., 1969, с. 2.

[23] W. F. Wertheim. Dawning of an Asian Heam, с. 62—74.

[24] G. Germani. Politicay Sociedad en una epoca de transicion. Buenos Aires, 1965, с. 154—158.

[25] T. Di Tella. Populism and Reform in Latin America.— Obstacles to Change in Latin America. L., 1970, с. 49.

[26] Populism..., с. 155, 169, 176.

[27] P. Worsley. The Third World. L., 1964, с. 168.

[28] См.: M. Meisner. Leninism and Maoism: Some Populist Perspectives on Marxism-Leninism in China.— «China Quarterly». L., 1971, № 45.

[29] См.: S. Risto. A Model of the Rise of Populism and Support for the Finnish Rural Party.— Scandinavian Political Studies. A Yearbook. Vol. 6/71, Oslo, 1971; S. Lazarus. The Genteel populists. N. Y., 1974; F. Mires. Breve histoire du populisme; O. Ianni. La formacion del Estado populista en America Latina; J. Habermas. Die Bünne des Terrors. Ein Brief an Kurt Southeier.— «Mercur». München, 1977, Jg. 31, H. 10 и др.

[30] E. Laclau. Politics and Ideology..., с. 166—172, 173.

[31] Там же, с. 174.

[32] Там же, с. 196.

[33] Подробнее см. с. 123—128.

[34] К. Маркс. Письмо в редакцию «Отечественных записок».— Т. 19, с. 121.

[35] См.: Б. Ф. Поршнев. Феодализм и народные массы. М., 1964, с. 310—312.

[36] В. Е. Чиркин. Переходные государственные формы. Свердловск, 1963, с. 78—85.

[37] См.: Populism..., с. 98—117. Возможно, здесь в какой-то мере особняком стоит идейное течение А. Стамболийского в Болгарии (20-е годы), мало изученное в литературе (См.: К. Кожухаров. Александр Стамболийски. София, 1968). В последнее время вышло солидное исследование, посвященное популистским течениям 20—40-х годов XX в. в Венгрии (I. Borbandi. Der Ungarische Populismus. Munchen, 1976).

[38] См.: K. Post. Peasantization..., с. 247.

[39] См.: В. Г. Хорос. Популизм или народничество? К типологии мелкобуржуазных идеологических течений в развивающихся странах.— «Азия и Африка сегодня». 1977, № 8.

[40] Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы. М., 1974, с. 278.

[41] А. А. Искендеров. Национально-освободительное движение. Проблемы, закономерности, перспективы. М., 1970, с. 166.

[42] Там же, с. 167.

[43] В. И. Ленин. VIII съезд РКП(б). Доклад о партийной программе 19 марта.— Т. 38, с. 151—157.

[44] В. И. Ленин. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве.— Т. 1, с. 353.

[45] Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. М., 1969, с. 30.

[46] Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 32.

[47] Populism..., с. 66—67.

[48] Классы и классовая борьба в развивающихся странах. Т. 1. М., 1967, с. 22.

Глава I

[1] В. И. Ленин. Тетради по аграрному вопросу. 1900—1916. М., 1969, с. 21.

[2] В. И. Ленин. Демократия и народничество в Китае.— Т. 21, с. 403.

[3] В. И. Ленин. Памяти Герцена.— Т. 21, с. 256.

[4] А. И. Герцен. Русский народ и социализм.— Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 7. М., 1956, с. 317.

[5] А. И. Герцен. Repetitio et mater studiorum.— Там же. Т. 15. М., 1959, с. 147.

[6] А. И. Герцен. Русские немцы и немецкие русские.— Там же. Т. 14. М., 1958, с. 175.

[7] Там же, с. 171.

[8] Там же, с. 155.

[9] А. И. Герцен. Старый мир и Россия.— Собрание сочинений. Т. 12. М., 1957, с. 186.

[10] А. И. Герцен. Крещеная собственность.— Там же, с. 112.

[11] А. И. Герцен. Repetitio..., с. 146.

[12] А. И. Герцен. Крещеная собственность, с. 112.

[13] Там же.

[14] А. И. Герцен. Русские немцы..., с. 169.

[15] А. И. Герцен. О развитии революционных идей в России.— Собрание сочинений. Т. 7, с. 143.

[16] А. И. Герцен. Еще вариация на старую тему.— Там же. Т. 12, с. 431.

[17] А. И. Герцен. Repetitio..., с. 148.

[18] См.: А. И. Герцен. Концы и начала.— Собрание сочинений. Т. 16. М., 1959, с. 138.

[19] Там же.

[20] Там же, с. 141.

[21] Там же, с. 140—141.

[22] А. И. Герцен. Русские немцы..., с. 174.

[23] В. И. Ленин. Памяти Герцена, с. 257.

[24] А. И. Герцен. К концу года.— Собрание сочинений. Т. 18. М., 1959, с. 469.

[25] Н. Г. Чернышевский. Критика философских предубеждений против общинного владения.— Полное собрание сочинений. Т. 5, М., 1950, с. 383.

[26] Там же, с. 391.

[27] Н. Г. Чернышевский. Заметки о журналах (из № 6 «Современника»).— Там же. Т. 4. М., 1948, с. 743.

[28] Там же, с. 362.

[29] Там же, с. 363.
[30] Н. Г. Чернышевский. Критика философских предубеждений..., с. 389.
[31] Там же, с. 387.
[32] См.: Н. Г. Чернышевский. О причинах падения Рима.— Там же. Т. 7. М., 1950, с. 664—666.
[33] До середины XIX в. разночинцем в России считался тот, кто не был «приписан» к определенному сословию, не продолжал дело родителей (дворян, купцов, крестьян и др.). Затем к разночинцам стали относить тех, кто получал чин или звание по праву образования (см.: В. Р. Лейкина-Свирская. Интеллигенция в России во второй половине XIX в. Л., 1971, с. 24—25). Вызванный к жизни пореформенным буржуазным развитием и потребностью в образованных кадрах, слой разночинной интеллигенции рос весьма быстро: если к началу 60-х годов в стране насчитывалось примерно 20 тыс. специалистов с высшим образованием, то к концу века было заново подготовлено уже 85 тыс. (там же, с. 70). Разночинная интеллигенция рекрутировалась в основном из нетрудящихся классов, но по преимуществу из менее обеспеченных их слоев — обедневшего дворянства, мелкого чиновничества, низшего духовенства и др.
[34] Подробнее см.: И. К. Пантин. Социалистическая мысль в России: переход от утопии к науке. М., 1973, с. 121—126.
[35] В. И. Ленин. Народники об Н. К. Михайловском.— Т. 24, с. 335.
[36] Н. К. Михайловский. Сочинения. Т. 1. СПб., 1896, с. 14.
[37] Там же, с. 328.
[38] П. Л. Лавров. Философия и социология.— Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М., 1965, с. 240.
[39] Там же, с. 239—240.
[40] Там же, с. 118.
[41] По сравнению с 1861—1862 гг. число крестьянских выступлений в 1867—1869 гг. упало более чем в 10 раз (см.: Крестьянское движение в России в 1861—1869 гг. Сборник документов. М., 1964, с. 18).
[42] Подробнее см.: В. Г. Хорос. В. И. Ленин и проблема генезиса субъективной социологии в России.— «Вопросы философии». 1970, № 3.
[43] K. Vergopulos. Capitalisme difforme.— S. Amin et K. Vergopulos. La question (agraire) paysanne et le capitalisme. P., 1974, с. 67—68.
[44] J. F. Hecker. Russian Sociology. A Contribution to the History of Sociological Thought and Theory. N. Y., 1915, с. 100—102, 146, 183 и др.
[45] Г. В. Плеханов. Собрание сочинений. Т. 9. М., 1926, с. 99.
[46] К. Маркс. Письмо Н. Ф. Даниельсону. 19 февраля 1881 г.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 35, с. 127.
[47] В. И. Ленин. Победа кадетов и задачи рабочей партии.— Т. 12, с. 331.
[48] В. И. Ленин. Экономическое содержание народничества..., с. 517.
[49] В. И. Ленин. От какого наследства мы отказываемся?— Т. 2, с. 531.
[50] [В. П. Воронцов] В. В. Судьбы капитализма в России. СПб., 1882, с. 22.
[51] Там же, с. 18. Еще раньше этот же мотив отчетливо звучал в книге В. В. Берви (Флеровского) «Положение рабочего класса в России», которая произвела глубокое революционизирующее воздействие на передовое общественное мнение в стране. «Постоянное обеднение земледельческого населения,— отмечал автор еще в 60-х годах,— от тяжких оброков и податей, происходящий от этого недостаток скота и истощение почвы присовокупляются к неизмеримо тяжкой, убивающей работе на фабриках и заводах, к отсутствию всяких мер для ограждения рабочего от убийственных влияний на здоровье, к крайней малодоходности мелких промыслов и убийственному хождению на заработки; все это соединяется вместе и производит смертность, какую не в состоянии производить ни чума, ни холера» (Положение рабочего класса в России. Наблюдения и исследования Н. Флеровского. СПб., 1869, с. 447). Основная идея книги — высокая цена первоначального капиталистического накопления в России и его грубых, примитивных форм. Труд народника-экономиста был чрезвычайно высоко оценен К. Марксом (См.: К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу. 10 февраля 1870 г.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 32, с. 358).

[52] [Н. Ф. Даниельсон] Николай-он. Очерки нашего пореформенного общественного хозяйства.— «Слово». СПб., 1880, № 9, с. 118.
[53] В. В. Судьбы капитализма в России, с. 275.
[54] Там же, с. 15.
[55] Там же, с. 16. Здесь, как мы видим, термин «некапиталистический путь» употребляется буквально. В большинстве случаев народнические мыслители (начиная с Герцена) выражались иначе: «минование капитализма», «обход капитализма» и пр. Но, по сути, здесь выражалась единая проблема — некапиталистическое развитие в направлении социализма на базе коллективистских общинных традиций. Разумеется, в XIX и начале XX в. содержание проблемы некапиталистического развития (тем более в трудах теоретиков народничества) имело другие рамки, чем в современную эпоху. И все же, на наш взгляд, есть все основания говорить о преемственности данной основной темы в идеологиях популистского типа.
[56] Там же, с. 68.
[57] Там же, с. 202.
[58] Там же, с. 124.
[59] [П. П. Червинский]. П. 4. Общественно-критические очерки. Ч. II. Типы народного хозяйства.— «Неделя». СПб., 1875, № 11, стб. 358.
[60] A. Walicki. The Controversy Over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists. L., 1969, с. 129.
[61] См.: В. И. Ленин. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?— Т. 1; он же. К характеристике экономического романтизма. Сисмонди и наши отечественные сисмондисты.— Т. 2 и др.
[62] В. В. Судьбы капитализма в России, с. 222.
[63] Подробнее см.: Ф. М. Суслова. Ф. Энгельс и социально-экономическая мысль России.— Энгельс и проблемы истории. М., 1970.
[64] Но основные идеи народников-экономистов революционные деятели, несомненно, разделяли. Например, П. Н. Ткачев призывал к революции, которая должна была упредить развитие капитализма в России (см.: Народническая экономическая литература. Избранные произведения. М., 1958, с. 268).
[65] В. В. Судьбы капитализма в России, с. 222.
[66] Программа «Земли и воли».— Революционное народничество семидесятых годов XIX века. Сборник документов и материалов в двух томах. Т. 2. М., 1965, с. 31.
[67] Революционное народничество... Т. 1. М., 1964, с. 27.
[68] См.: там же. Т. 2, с. 172—173.
[69] Там же. Т. 1, с. 28, 29, 31.
[70] Там же, с. 52.
[71] М. А. Бакунин. Избранные сочинения. Т. 1. Пг.—М., 1919, с. 61.
[72] Цит. по: Ю. Стеклов. Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность. Т. 3. М., 1927, с. 303.
[73] П. Н. Ткачев. Избранные сочинений. Т. 3. М., 1932, с. 265.
[74] Там же, с. 219, 252, 265, 267—268.
[76] Подробнее см.: Э. С. Виленская. Революционное подполье в России (60-е годы XIX века). М., 1965.
[77] В. И. Ленин. О народничестве.— Т. 22, с. 304.
[78] Б. С. Итенберг. Движение революционного народничества. М., 1965, с. 355—357.
[79] Общее число подвергшихся полицейскому преследованию в 70-е годы составило более 5,5 тыс. человек (см.: В. С. Антонов. К вопросу о социальном составе и численности революционеров 70-х годов.— Общественное движение в пореформенной России. М., 1965, с. 338), считая всех сотрудничавших с революционерами, укрывавших их и т. д.
[80] Н. М. Пирумова. Земское либеральное движение. Социальные корни и эволюция до начала XX века. М., 1977, с. 112.

[81] Там же, с. 113.
[82] Там же, с. 116.
[83] Там же, с. 125.
[84] Г. И. Успенский. Избранное. М., 1953, с. 385.
[85] Там же, с. 465.
[86] В. И. Ленин. Лев Толстой как зеркало русской революции.— Т. 17, с. 210.
[87] Л. Н. Толстой. Собрание сочинений. Т. 20. М., 1965, с. 245.
[88] Л. Н. Толстой. Там же, с. 236.
[89] И. Каблиц (И. Юзов). Основы народничества. Ч. 1. СПб., 1888, с. 16.
[90] Там же. Ч. 2. СПб., 1893, с. 330.
[91] Там же, с. 203. «Объективистские» тенденции у Каблица выражались еще в стремлении обосновать народническую идею некапиталистического развития как интернациональную модель. Ссылаясь на примеры Индии, Мексики, Алжира и других стран, он доказывал, что «община у многих народов является живою, развивающеюся формою экономической жизни, т. е. имеет тот же характер, с каким она является и в жизни русского народа». (Основы народничества. Ч. 1, с. 426—427).
[92] Подробнее см.: В. Ф. Пустарнаков. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX — начало XX в.). М., 1974, с. 39—80; В. Г. Хорос. Народническая идеология и марксизм (конец XIX в.). М., 1972. Сам термин «отражение марксизма» был применен В. И. Лениным к буржуазным интерпретаторам марксизма П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановскому и др. Вместе с тем В. И. Ленин отмечал, что сходное явление было свойственно и народнической мысли (см.: В. И. Ленин. По поводу юбилея.— Т. 20, с. 163).
[93] Н. К. Михайловский. Сочинения. Т. 4. СПб., 1909, с. 186.
[94] В. И. Ленин. По поводу юбилея, с. 162—163.
[95] См.: В. Г. Хорос. Народническая идеология и марксизм, с. 133—135.
[96] «Русское богатство». СПб., 1898, № 9, отд. 1, с. 71.
[97] А. Левицкий (М. Р. Гоц). Беглые заметки.— «Вестник русской революции». 1903, № 3, с. 243.
[98] В. И. Ленин. Исторические судьбы учения Карла Маркса.— Т. 23, с. 3.
[99] В. И. Ленин. Анемичная дума или анемичная мелкая буржуазия.— Т. 15, с. 209.
[100] А. И. Спиридович. Партия социалистов-революционеров и ее предшественники. 1886—1916. Пг., 1918, с. 236.
[101] А. В. Пешехонов. Почему мы тогда ушли.— «Русское богатство». 1917, № 11—12, с. 349.
[102] В. И. Ленин. Эсеровские меньшевики.— Т. 13, с. 401.
[103] В. И. Ленин. Аграрная программа социал-демократии в первой русской революции 1905—1907 годов.— Т. 16, с. 245.
[104] В. И. Ленин. Эсеровские меньшевики, с. 402.
[105] В. И. Ленин. Резолюции летнего 1913 года совещания ЦК РСДРП с партийными работниками.— Т. 24, с. 60.
[106] В. И. Ленин. Из дневника публициста.— Т. 34, с. 114.
[107] Подробнее см.: В. Г. Гинев. Аграрный вопрос и мелкобуржуазные партии в России в 1917 г. К истории банкротства неонародничества. Л., 1977.
[108] К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу. 8 октября 1858 г.— Т. 29, с. 295.
[109] См.: В. А. Твардовская. Социалистическая мысль в России на рубеже 1870—1880-х годов. М., 1969, с. 95.
[110] См.: К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу. 25 марта 1868 г.— Т. 32, с. 43—44.
[111] К. Маркс. Письмо З. Мейеру. 21 января 1871 г.— Т. 33, с. 147.
[112] См.: К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу. Т. 30, с. 4.
[113] К. Маркс. Наброски ответа на письмо к В. И. Засулич.— Т. 19, с. 400.

[114] К. Маркс. Там же, с. 401, 420.
[115] Ф. Энгельс. Письмо Н. Ф. Даниельсону.— Т. 39, с. 34—35.
[116] См.: К. Маркс. Письмо в редакцию журнала «Отечественные записки», с. 119.
[117] К. Маркс. Письмо В. И. Засулич. 8 марта 1881 г.— Т. 19, с. 251.
[118] Там же.
[119] Ф. Энгельс. Письмо В. И. Засулич.— Т. 36, с. 263.
[120] К. Маркс. Наброски..., с. 410.
[121] Подробнее см.: Р. П. Конюшая. Маркс и революционная Россия. М., 1975.
[122] В. И. Ленин. О народничестве, с. 306.
[123] См.: В. И. Ленин. Собрание партийных работников Москвы. Доклад об отношении пролетариата к мелкобуржуазной демократии.— Т. 37, с. 207—208.
[124] В. И. Ленин. Маркс об американском «черном переделе».— Т. 10, с. 59.
[125] В. И. Ленин. Материалы к статье «Революционная демократическая диктатура пролетариата и крестьянства».— Т. 10, с. 369.
[126] В. И. Ленин. Две утопии, с. 120—121.
[127] В. И. Ленин. Пролетарская революция и ренегат Каутский.— Т. 37, с. 326.
[128] В. И. Ленин. Из дневника публициста, с. 114.
[129] В. И. Ленин. Третий Всероссийский съезд советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. Доклад о деятельности Совета Народных Комиссаров 11(24) января.— Т. 35, с. 263.
[130] В. И. Ленин. II Конгресс Коммунистического Интернационала. Доклад комиссии по национальному и колониальному вопросу 26 июля.— Т. 41, с. 246.
[131] В. И. Ленин. VIII съезд РКП(б). Отчет Центрального Комитета 18 марта.— Т. 38, с. 133.
[132] В. И. Ленин. Демократия и народничество в Китае, с. 400.
[133] A. Walicki. The Controversy Over Capitalism, с. 27.
[134] См.: В. И. Ленин. Из прошлого рабочей печати в России.— Т. 25, с. 94.
[135] R. Wortman. The Crisis of Russian Populism. Cambridge, 1967, с. 16—17.
[136] В. И. Ленин. О нашей революции.— Т. 45, с. 379.
[137] В. И. Ленин. Детская болезнь «левизны» в коммунизме.— Т. 41, с. 3.

Глава II

[1] A. Auma-Osolo and N. Osolo Nasuba. Democratic African Socialism: an Account of African Communal Philosophy.— «African Studies Review». East Lancing, September 1971, vol. 14, № 2, с. 268.
[2] J. Ki-Zerbo. L'Afrique violentée ou partenaire.— «Présence africaine». P., 1963, № 48, с. 41.
[3] F. Fanon. Les damnés de la terre. P., 1961, с. 261.
[4] М. К. Ганди. Моя жизнь. М., 1969, с. 449.
[5] T. Mboya. Freedom and After. L., 1963, с. 164.
[6] B. Onuoha. The Elements of African Socialism. L., 1965, с. 37.
[7] «El-Mudjahid». Alger, 28.X.1968.
[8] A. Секу Туре. Независимая Гвинея. М., 1960, с. 8.
[9] J. K. Nyerere. The Basis of African Socialism. Dar es Salaam, 1962, с. 12.
[10] K. Nkrumah. Consciencism. L., 1964, с. 96.
[11] Цит. по: L.-V. Thomas. Le socialisme et l'Afrique. T. 2. P., 1968, с. 64.
[12] B. Onuoha. The Elements of African Socialism, с. 122.
[13] См.: S. A. Hanna and G. H. Gardner. Arab Socialism. A Documentary Survey. Leiden, 1969, с. 172—179.
[14] «Hindustan Times». New Delhi, 24.VIII.1974.

[15] М. Кейта. Речи и выступления. М., 1964, с. 85.
[16] J. K. Nyerere. Man and Development. Dar es Salaam, 1974, с. 98.
[17] Цит. по: H. de Decker. Le développement communautaire. Une stratégie d'édification de la nation. Analyse des modèles de développement communautaire en Guinée et en Sénégal. P., 1967, с. 76.
[18] «Nationalist». Dar es Salaam, 25.VII.1968.
[19] Не Вин. Бирма на новом пути. М., 1965, с. 145—146.
[20] F. Fanon. Les damnés de la terre, с. 110.
[21] Н. С. Бабинцева. Экономические очерки современной Африки. М., 1970, с. 114.
[22] P. Worlsey. The Third World, с. 134.
[23] В. И. Ленин. Итоги дискуссии о самоопределении.— Т. 30, с. 35.
[24] Ю. М. Бородай, В. Ж. Келле, Е. Г. Плимак. Наследие К. Маркса и проблемы теории общественно-экономической формации. М., 1974, с. 100.
[25] В. Г. Растянников. Аграрная эволюция в развивающихся странах Востока (некоторые вопросы методологии исследования). — Деревня современного Востока: основные пути эволюции (материалы к конференции в Институте востоковедения АН СССР 3—4 мая 1973 г.). М., 1973, с. 8.
[26] Ж. Сюре-Каналь. Гвинейская республика. М., 1973, с. 98.
[27] Д. Уоддис. Африка. Причины взрыва. М., 1962, с. 24.
[28] Зарубежный Восток и современность. Т. 1. М., 1974, с. 138.
[29] Г. Мюрдаль. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972, с. 608.
[30] См.: Н. А. Симония. Торгово-ростовщический капитал в Азии. М., 1963, с. 45.
[31] Л. Дворжак. Экономические основы неоколониализма. М., 1969, с. 72.
[32] Подробнее см.: C. Geertz. Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia. Berkeley and Los Angeles, 1963.
[33] Подробнее см.: П. И. Лященко. История народного хозяйства СССР. Т. 2. М., 1956, с. 88—89.
[34] C. Lecaute. Révolution agraire en Algérie?— «Critique de l'économie politique». P., 1974, № 15, с. 70.
[35] См.: В. И. Павлов. Типологии генезиса капитализма в Азии и Африке.— Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования. М., 1975, с. 215.
[36] R. Stavenhagen. Social Classes in Agrarian Societies. N. Y., 1975, с. 224.
[37] Развивающиеся страны..., с. 162.
[38] Н. А. Симония. Торгово-ростовщический капитал в Азии, с. 58—60.
[39] См.: Зарубежный Восток и современность. Т. 1, с. 57.
[40] В. И. Ленин. Аграрный вопрос и современное положение России. (Заметки публициста).— Т. 24, с. 162.
[41] См.: Развивающиеся страны..., с. 115.
[42] В. Г. Хорос. Народническая идеология и марксизм, с. 113.
[43] См.: Г. Мюрдаль. Современные проблемы «третьего мира», с. 305—306.
[44] M. Dobb. Papers on Capitalism, Development and Planning. L., 1967, с. 78.
[45] В. И. Павлов. Об условиях становления капитализма в афро-азиатском обществе.— «Мировая экономика и международные отношения». 1973, № 10, с. 109. Мы оставляем в стороне особую и громадную проблему различной «предрасположенности» цивилизаций «Запада» и «Востока» к буржуазному развитию. Эта тема стала разрабатываться сравнительно недавно, во многом еще находится на дискуссионной стадии и потому не может быть рассматриваема здесь. Но уже сейчас представляется вполне допустимым предположение о том, что помимо комплекса причин, вызванных «встречей» отставших обществ с развитым капиталистическим Западом, становление капитализма в Азии и Африке затруднялось (и затрудняется до сих пор) по

причине некоторых особенностей исторического развития цивилизации Востока и факторов экологического, социально-структурного, политического и идейно-культурного порядка, обусловивших тенденции застойности восточных обществ. Из последних работ укажем, к примеру, на чрезвычайно интересные исследования А. П. Колонтаева (А. П. Колонтаев. Низшие формы производства в странах Южной и Юго-Восточной Азии. Особенности эволюции. М., 1975, с. 5—74; он же. Научно-техническая революция и машинная стадия производства в развивающихся странах.— Научно-технический прогресс и развивающиеся страны. М., 1976).

Точно так же мы опускаем рассмотрение факторов, особо благоприятствовавших развитию капитализма на Западе (и наоборот, неблагоприятных для развивающихся стран), связанных с колониальным грабежом, как таковым, поскольку роль этого фактора в развитии мирового капитализма достаточно хорошо известна. В данном случае ситуация «позднего» капитализма интересует нас в «чистом» виде — как включение в мировой процесс буржуазного развития молодых стран при наличии «старого», уже развитого и сложившегося капиталистического центра.

[46] Е. Клеер. Анализ общественно-экономических структур стран «третьего мира». М., 1968, с. 82.
[47] А. Кабрал. Революция в Гвинее. М., 1973, с. 138.
[48] В. М. Коллонтай. Пути преодоления экономической отсталости. Критика современных буржуазных экономических теорий. М., 1967, с. 259.
[49] Развивающиеся страны..., с. 246.
[50] P. Worsley. The Third World, с. 132—134.
[51] Пути и методы экономического развития стран Африки. Вып. 2. М., 1975, с. 95.
[52] Развивающиеся страны..., с. 174.
[53] См.: Л. Рейснер. Возможен ли переход от уклада к капиталистическому способу производства? (О пределах капиталистической трансформации освободившихся стран).— «Азия и Африка сегодня». 1978, № 11, с. 29.
[54] A. Walicki. The Controversy over Capitalism, с. 129.
[55] Зарубежный Восток и современность. Т. 1, с. 91.
[56] Типология несоциалистических стран. М., 1976, прил. 4.
[57] R. Stavenhagen. Social Classes in Agrarian Societies, с. 230.
[58] «Times of India». New Delhi, 11.II.1977.
[59] См.: L. Bondestam. People and Capitalism in the North-Eastern Lowlands of Ethiopia.— «Journal of Modern African Studies». L., 1974, vol. 12, № 3.
[60] M. Jackman. Recent Population Movements in Zambia. Some Aspects of the 1969 census. Lusaka, 1973, с. 47.
[61] K. T. De Graft-Johnson. Population Growth and Rural-Urban Migration with Special Reference to Ghana.— «International Labour Review». Geneva, 1974, vol. 109, № 5—6, с. 481.
[62] A. B. Mountjoy. Marsh of the Peasants into City.— «The Geographical Magazin». L., 1974, vol. 46, № 3—5, с. 210.
[63] Г. Мюрдаль. Современные проблемы «третьего мира», с. 439.
[64] М. Волков. Современные производительные силы и особенности развития капитализма в «третьем мире».— «Мировая экономика и международные отношения». 1974, № 10, с. 121.
[65] Structures traditionelles et développement. P., 1968, с. 58.
[66] См.: В. В. Крылов. Характерные черты социально-экономических процессов в обществах развивающихся стран.— «Вопросы философии». 1976, № 9, с. 105.
[67] В. И. Ленин. Замечания на книгу Н. И. Бухарина «Экономика переходного периода».— Ленинский сборник. Т. XI. М., 1929, с. 397.
[68] S. Amin. Le développement inégal. Essai sur les formations sociales des capitalismes périphériques. P., 1973, с. 329.
[69] Развивающиеся страны..., с. 30.
[70] S. Amin. L'accumulation à l'échelle mondiale (Critique de la théorie de sous-développment). P., 1971, с. 79.

[71] Overseas Business Report. Wash., 1975, № 32, с. 1.
[72] S. Amin. Le développement inégal..., с. 172.
[73] В. Г. Растянников. Аграрная эволюция в многоукладном обществе. Опыт независимой Индии. М., 1973, с. 9.
[74] S. Amin. Le développement inégal..., с. 173, 208.
[75] Там же, с. 209.
[76] Т. С. Покатаева. Развивающиеся страны: проблемы урбанизации. М., 1977, с. 230—231.
[77] S. Amin. Le développement inégal..., с. 214.
[78] Л. Рейснер. Возможен ли переход..., с. 32.
[79] В частности, концепция «периферийного капитализма» является по своей направленности в значительной степени близкой к линии «экономического романтизма», к которой в свое время примыкали и российские народники-экономисты. Но это обстоятельство вряд ли дает основание полностью игнорировать ее. С. Амин, А. Эммануэль, С. Фуртадо, Р. Пребиш и другие современные экономисты — как ранее их российские предшественники — в своих трудах так или иначе фиксируют некоторые существенные тенденции социально-экономических процессов в развивающихся странах, хотя не со всеми их суждениями, естественно, может согласиться марксистский исследователь.
[80] См.: А. И. Левковский. Третий мир в современном мире. М., 1970; Зарубежный Восток и современность. Т. 1, с. 19—34 и др.
[81] См.: I. Boeke. Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia. N. Y., 1953.
[82] В. В. Крылов. Производительные силы развивающихся стран и формирование их социально-экономической структуры. Автореф. канд. дис., М., 1974, с. 23.
[83] Там же, с. 24.
[84] G. Balandier. Les pays sous-développées. T. 2. P., 1959, с. 206.
[85] См.: Conflict Tension and Cultural Trend in India. Calcutta, 1969, с. 48.
[86] См.: F. Mount. The Sense of Dispossession.— «Encounter». L., 1972, vol. 39, № 6.
[87] Ж. Сюре-Каналь. Гвинейская республика, с. 132.
[88] Цит. по: Фольклор и литература народов Африки. М., 1970, с. 290.
[89] И. В. Подберезский. Сампагита, крест и доллар. М., 1974, с. 298.
[90] См.: Развивающиеся страны..., с. 159.
[91] См.: African Experience. Vol. 1. Evanston, 1970, с. 40.
[92] В. Г. Растянников. Аграрная эволюция в многоукладном обществе. Опыт независимой Индии. М., 1973, с. 352.
[93] См.: L. Plotnikov. Rural-Urban Communication in Contemporary Nigeria.— «Journal of Asian and African Studies». Leiden, 1970, vol. 5, № 1—2.
[94] К. Маркс. Письмо Л. Кугельману. 17 февраля 1870 г.— Т. 32, с. 541.
[95] Н. К. Михайловский. Сочинения. Т. 1, с. 440.
[96] F. Fanon. Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne). P., 1968, с. 29.
[97] См.: J.-V. Lapierre. Le développement et la mort des cultures. — «Esprit». P., № 392, с. 986—990.
[98] См.: R. Murphey. City and Countryside as Ideological Issues: India and China.— «Comparative Studies in Society and History». L., june 1972, vol. 14, № 3, с. 255—256.
[99] См.: A. Inkeles and D. H. Smith. Becoming Modern. Individual Change in Six Developing Countries. N. Y., 1975.
[100] Г. Мюрдаль. Современные проблемы «третьего мира», с. 307.
[101] См.: R. Buytenhuijs. Une révolte paysanne et anticoloniale en Afrique Noire. P., 1971, с. 109—111.
[102] Р. А. Ульяновский. Социализм и освободившиеся страны. М., 1972, с. 313.
[103] M. Baring-Gould. Agricultural and Community Development in Mexican Ejidos. Relatives in Conflict. Ithaca (N. Y.), 1974, с. 49.
[104] Подробнее см.: Ж. Шэно. Эгалитарные и утопические традиции на Востоке.— «Народы Азии и Африки». 1968, № 5.

[105] См.: Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973, с. 159—162.
[106] J. B. Barret. Schism and Renewal in Africa. Nairobi 1968, с. 3.
[107] M. I. Pereira de Queroz. Myths des paysans brésiliens.— «Tiers Monde». P., 1974, t. 15, № 57, с. 214.
[108] W. E. Mülmann. Messianismes révolutionnaires du tiers-monde. P., 1968, с. 15—16.
[109] S. Amin et K. Vergopulos. La question paysanne et le capitalisme, с. 69.
[110] В. И. Ленин. Экономическое содержание народничества, с. 412.
[111] А. И. Левковский. Мелкая буржуазия. Облик и судьбы класса. М., 1978, с. 116.
[112] В. В. Крылов. Традиционализм и модернизация деревни развивающихся стран в условиях НТР.— Аграрные структуры стран Востока. Генезис, эволюция, социальные преобразования. М., 1977, с. 277.
[113] В. Б. Иорданский. Тупики и перспективы тропической Африки. М., 1970, с. 251.
[114] См.: The Development of an African Working Class. Studies in Class Formation and Action. Ed. by K. Sandbrook and R. Cohen. L., 1975, с. 276, 298—299; R. Cohen. Michael Imodu and the Nigerian Labour Movement.— «Race and Class». L., 1977, vol. 18, № 4, с. 356.
[115] Populism..., с. 67.
[116] См.: P. Worsley. The Third World, с. 138.
[117] Г. Мюрдаль. Современные проблемы «третьего мира», с. 350.
[118] Conflict Tension..., с. 52—60.
[119] В. Б. Иорданский. Тупики и перспективы..., с. 261.
[120] См.: F. Fanon. Peau noire, masques blancs. P., 1965, с. 28, 33—52, 140, 175 и др.
[121] М. К. Ганди. Моя жизнь, с. 467.
[122] И. В. Подберезский. Сампагита, крест и доллар, с. 284—285.
[123] F. Fanon. Les damnés de la terre, с. 37.
[124] S. Ghose. Socialism, Democracy and Nationalism in India. Bombay, 1973, с. 331.
[125] R. Wortman. The Crisis of Russian Populism, с. 32.
[126] K. Nkrumah. Class Struggle in Africa. N. Y., 1970, с. 36.
[127] См.: E. Ologoudou. Le rôle des intellectuels dans la societé.— «L'aube nouvelle». Porto Novo, 1967, № 27.
[128] Цит. по: I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. L., 1969, с. 51—52.
[129] J. P. N'Diaye. Élites africaines et culture occidentale. Assimiliation ou résistance? P., 1969, с. 228, 243, 255.
[130] J. Le Coz. Les réformes agraires. P., 1974, с. 137.
[131] F. O. Awogu. Political Institutions and Thought in Africa: an Introduction. N. Y., 1975, с. 216.
[132] В. И. Ленин. Мелкобуржуазный и пролетарский социализм.— Т. 12, с. 40.
[133] L'agriculture africaine et le capitalisme. P., 1975, с. 109, 131.
[134] Х. К. Мариатеги. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 90.
[135] М. Кейта. Речи и выступления, с. 87.
[136] См.: S. H. Alatas. The Captive Mind and Creative Development.— «International Social Science Journal». P., 1974, vol. 26, № 4.
[137] Цит. по: E. Bartolucci. Africa: seconda independenza. Bologna, 1970, с. 99.
[138] Сравним, например, объективистский тезис известного буржуазного социолога С. Эйзенштадта о том, что неизбежными спутниками модернизации являются «процессы дезорганизации, сопровождаемые усилением социальных противоречий, конфликтами между различными группами, движениями протеста и сопротивлениями происходящим переменам» (S. H. Eisenstadt. Modernization: Protest and Change. Englewood Cliffs, 1966, с. 20.

[139] См.: J. Woronoff. West African Wager: Houphouet versus Nkrumah. Metuchen, 1972, с. 304—306.

[140] P. Worsley. The Third World, с. 137.

[141] См.: S. S. Adotevi. Negritude et negrologues. P., 1972.

[142] «За рубежом». 1979, № 6(971), с. 13.

[143] Ирандуст. Движущие силы кемалистской революции. М.—Л., 1928, с. 95.

[144] См. вступительную статью А. Ф. Миллера в кн.: К. Ататюрк. Избранные речи и выступления. М., 1966, с. 21. Правда, современный турецкий автор Н. Каймаз относит кемализм к разновидностям «народничества». Но его критерии этого понятия выглядят довольно расплывчато (национализм, антиимпериализм, опора на народные массы). Подобная характеристика кемализма интересна, пожалуй, с другой стороны — с точки зрения того, что тяготение к идеям популистского типа не утрачено и в современной Турции (см.: N. Kaymaz. Türk Kurtuluş Savaşinin tarihsel komunu ve niteliği.— «Belleten» (türk tarih kurumu). Ankara, 1976, с. 40, № 160).

[145] См.: В. И. Данилов. Средние слои в политической жизни современной Турции. М., 1968, с. 138. Здесь можно заметить, что победа либерально-реформистского или буржуазно-националистического направления и капиталистическая ориентация в той или иной стране не означают, что в ней исчерпаны возможности возникновения или реанимации популистских идейных тенденций. Например, на Филиппинах, которые не без основания называют «социальным вулканом», вполне вероятно появление идеологии популистского типа; точно так же возможно возобновление популистских течений в Индонезии и т. д.

[146] В. П. Лукин. Идеология развития в странах «третьего мира».— «Вопросы философии». 1969, № 6, с. 36.

[147] На антиномический характер популистского мышления также обращал внимание Е. Б. Рашковский. (См.: Е. Б. Рашковский. Об одной из социально-психологических предпосылок..., с. 72.)

[148] L. Sebag. Marxisme et structuralisme. P., 1964, с. 193.

[149] В. И. Ленин. Экономическое содержание народничества..., с. 529.

[150] Б. С. Ерасов. Социальное содержание социалистических теорий в афро-азиатских странах.— История социалистических учений. М., 1976, с. 346.

[151] J. Berque. Nouvelles logiques du progrés. — «Diogène». P., 1976, № 92, с. 66.

[152] J.-P. Biondi. Le tiers-socialisme. Essai sur le socialisme et le «Tiers-monde». P., 1976, с. 36.

[153] Développement et le socialisme. P., 1963, с. 20.

[154] J. Leca et J.-C. Vatin. L'Algérie politique. Institutions et régime. P., 1975, с. 325.

[155] См.: Б. С. Ерасов. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972, с. 217—218.

[156] A. D. Smith. 'Ideas' and 'Structure' in the Formation of Independence Ideals.— «Philosophy of the Social Sciences». Ontario, 1973, vol. 2, № 4, с. 29.

[157] Подробнее см.: D. G. Gordon. Self-determination and history in the third world. Princeton — New Jersey, 1971.

[158] Н. К. Михайловский. Сочинения. Т. 3, СПб., 1897, с. 404.

[159] См.: Ж. Сюре-Каналь. Гвинейская республика, с. 129.

[160] Н. А. Симония. Страны Востока: пути развития. М., 1975, с. 231.

[161] См.: В. И. Ленин. Две утопии, с. 120; он же. Демократия и народничество в Китае, с. 406.

[162] Т. Гончарова. Концепция «индейской» самобытности..., с. 92.

[163] «Социализм, как и демократия,— писал Д. Ньерере в ранний период своей деятельности,— это умонастроение (attitude of mind). Он не имеет ничего общего с владением или невладением имущества. Неимущий человек может быть потенциальным капиталистом — эксплуататором своих собратьев. Равным образом миллионер может быть социалистом». (J. K. Nyerere. Essays on socialism. Dar es Salaam, 1968, с. 1).

[164] См.: P. Worlsey. The Third World, с. 165.

[165] Цит. по: African Experience. Vol. 1, с. 41.

[166] Цит. по: О. В. Мартышин. Социализм и национализм в Африке. М., 1972, с. 362.

[167] Показательна, например, политическая линия народных социалистов в России, которые мыслили передачу земли крестьянам только в рамках буржуазно-демократической законности — через Учредительное собрание.

[168] Socialism in the Third World. N. Y., 1975, с. 5.

[169] F. Tönnies. Gemeinschaft und Gesellschaft. Lpz., 1935.

[170] П. Л. Лавров. Философия и социология, с. 109.

[171] J. K. Nyerere. Man and Development, с. 10—11.

[172] См.: И. Каблиц (И. Юзов). Основы народничества. Ч. 1, с. 100—113.

[173] См.: A. S. Touré. La révolution culturelle. T. 17. (Conakry), 1969, с. 42, 49.

[174] См.: Г. И. Успенский. Избранное, с. 474.

[175] См.: Е. Б. Рашковский. Об одной из социально-психологических предпосылок..., с. 69.

[176] A. Walicki. The Controversy over Capitalism, с. 27.

[177] К. Маркс. Капитал.— Т. 26. Ч. 1, с. 388.

[178] См.: В. И. Ленин. К характеристике экономического романтизма, с. 119—262.

[179] См.: П. Берлин. Германия накануне революции 1848 г. Очерки общественной жизни и мысли в Германии 30-х и 40-х годов XIX ст. СПб., 1906.

[180] См.: Е. Б. Рашковский. Польские революционные демократы и первые польские социалисты.— Связи революционеров России и Польши XIX — начала XX в. М., 1968.

[181] См.: Буржуазные и мелкобуржуазные экономические концепции социализма (критические очерки). М., 1974, с. 137—139, 145—146.

[182] Ф. Энгельс. Письмо К. Шмидту 12 апреля 1890 г.— Т. 37, с. 326.

[183] См.: Буржуазные и мелкобуржуазные экономические концепции социализма, с. 213—227.

[184] Там же, с. 141.

[185] См.: К. М. Герасимова. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964.

[186] Подробнее см. очерк Р. Гофштадтера в кн. Populism..., с. 1—26.

[187] См.: R. S. McElvaine. Jimmy Carter: Populist or Politician?— «Intellect». N. Y., 1978, vol. 106, № 2395.

[188] Ю. М. Каграманов. Новый популизм: цели и средства.— «США: экономика, политика, идеология». 1975, № 7, с. 85.

[189] Подробнее см.: S. Lazarus. The Genteel Populists. N. Y., 1974.

[190] Подробнее см.: Populism..., с. 99—117.

[191] Подробнее см.: S. M. Lipset. Agrarian Socialism: the Cooperative Commonwealth Federation in Saskatchevan. A Study in Political Sociology. Berkeley, 1950.

[192] См., например: О. Н. Яницкий. Идеология современного дезурбанизма.— Идеологические проблемы научно-технической революции. М., 1974; Communitarian Societies. N. Y., 1974; D. Weinberg. Peasant Wisdom. Cultural Adaptation in a Swiss Village. Berkeley, 1975 и др.

[193] См.: Н. П. Шмелев. Проблемы экономического роста развивающихся стран. М., 1970, с. 53.

[194] H. Hänsel. The Rural Development Strategy of Ujamaa Villages in Tanzania.— «Zeitschrift für ausländische Landwirtschaft». Frankfurt a/Main, 1976, Jg. 15, H. 2, с. 181.

Глава III

[1] В. И. Ленин. Две утопии, с. 120.

[2] М. Мацуда. Идеология японской интеллигенции. Токио, 1972, с. 212 (на яп. яз.). Об этой книге см.: К. Г. Преображенский [Рец. на:]

М. Мацуда. Идеология японской интеллигенции — «Народы Азии и Африки». 1977, № 3.

[3] Цит по: Г. Д. Иванова. Котоку — революционер и литератор. М., 1959, с. 14.

[4] И. Такубоку. Стихи. М., 1957, с. 201.

[5] Цит. по: Г. Д. Иванова. «Дело об оскорблении трона». Демократическое движение в Японии девятисотых годов, его герои и литература. М., 1972, с. 230.

[6] Там же, с. 198.

[7] См.: R. Bellah. Intellectual and Society in Japan.— «Daedalus». Cambridge (Mass.), 1972, vol. 101, № 2, с. 109.

[8] Сунь Ятсен состоял в переписке с крупным народническим революционером Ф. В. Волховским, встречался с другим известным деятелем народничества, Н. К. Русселем-Судзиловским (См.: Л. Н. Борох. Традиционные источники социально-экономической программы Сунь Ят-сена.— Китай: государство и общество. М., 1976, с. 158; М. И. Иосько. Николай Судзиловский-Руссель. Минск, 1976, с. 258].

[9] Подробнее см.: Л. Н. Борох. Союз возрождения Китая. М., 1971, с. 65—97.

[10] Сунь Ят-сен. Избранные произведения. М., 1964, с. 139.

[11] Там же, с. 127.

[12] Сунь Ят-сен. Капиталистическое развитие Китая. М.—Л., 1925, с. 228.

[13] См.: Сунь Ят-сен. Избранные произведения, с. 364—365.

[14] Там же, с. 545. Подробнее о теории прогресса Сунь Ятсена см.: Л. Н. Борох. Сунь Ят-сен о проблеме ускоренного развития Китая.— «Народы Азии и Африки». 1976, № 5.

[15] Цит. по: Л. Н. Борох. Сунь Ят-сен о проблеме ускоренного развития Китая, с. 62.

[16] Сунь Ят-сен. Избранные произведения, с. 118.

[17] Там же, с. 544.

[18] Там же, с. 363.

[19] См.: Л. Н. Борох. Традиционные источники социально-экономической программы Сунь Ят-сена, с. 159—162.

[20] Сунь Ят-сен. Избранные произведения, с. 324.

[21] Там же, с. 320.

[22] А. В. Меликсетов. К оценке взглядов Сунь Ят-сена — «Народы Азии и Африки». 1969, № 5, с. 88—89.

[23] Э. Н. Комаров, А. Д. Литман. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969, с. 47.

[24] Цит. по: Л. Б. Алаев. Модернизация традиционных институтов: Средняя Азия и Индия (советско-индийский симпозиум).— «Народы Азии и Африки». 1977, № 5, с. 178.

[25] См.: Э. Н. Комаров, А. Д. Литман. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди, с. 227—231; А. И. Регинин. Индийский национальный конгресс: очерки идеологии и политики (60-е и первая половина 70-х годов). М., 1977, с. 31—32.

[26] Р. А. Ульяновский. Предисловие.— М. К. Ганди. Моя жизнь, с. 5.

[27] Цит. по: О. В. Мартышин. Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969, с. 137.

[28] Цит. по: Э. Н. Комаров, А. Д. Литман. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди, с. 89.

[29] B. Ray. The National Bourgeoisie in India — in Perspective.— «Marxist Miscellany». New Delhi, 1976, № 3, с. 64.

[30] М. К. Ганди. Моя жизнь, с. 447.

[31] См.: S. Ghose. Socialism, Democracy and Nationalism in India, с. 313.

[32] Цит. по: там же, с. 316.

[33] Там же, с. 331.

[34] Правда, эта особенность относительна, поскольку в данном случае, как признавалось многими исследователями и самим Ганди, на него оказало сильное влияние учение Л. Н. Толстого.

[35] Цит. по: S. Ghose. Socialism, Democracy and Nationalism in India, с. 330.

[36] Цит. по: О. В. Мартышин. Политические вдгляды Мохандаса Карамчанда Ганди, с. 27.

[37] K. P. Karunakaran. New Perspectives on Gandhi. Simla, 1969, с. 55.

[38] Цит. по: О. В. Мартышин. Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди, с. 103.

[39] R. R. Diwakar. Is Not Gandhi the Answer? Bombay, 1966, с. 13.

[40] A. Datta. Socialism, Democracy and Industrialization. L., 1962, с. 45.

[41] См.: Э. Н. Комаров. Джавахарлал Неру: социально-политические воззрения и историческая роль.— Мировоззрение Джавахарлала Неру. М., 1973, с. 31—32; А. И. Регинин. Индийский национальный конгресс..., с. 35—36. Вместе с тем советские исследователи указывают на ряд существенных отличий «курса Неру» от гандизма.

[42] Sh. Narayan. Socialism in Indian Planning. Bombay, 1964.

[43] Savita. Gandhi and Social Policy in India. A Sociological Analysis. New Delhi, 1970, с. 143.

[44] S. Ghose. Socialism, Democracy and Nationalism in India, с. 317—318.

[45] См.: R. Koshal, M. Koshal. Gandhian Economic Philosophy.— «American Journal of Economics and Sociology». Lankaster, 1973, vol. 32, № 2.

[46] J. Amritanda. Beyond Growthmanship (an Interpretation of the Aims of the Planning).— «Quest». Bombay, 1972, № 45.

[47] Is Gandhi More Relevant Today? — «Yojana». New Delhi, 1974, vol. 18, № 4, с. 25—27.

[48] Цит. по: О. В. Мезенцева. К вопросу об идеологии движения бхудан.— Страны Южной Азии. История и современность. М., 1976, с. 182—183.

[49] Там же, с. 184.

[50] Там же, с. 186.

[51] Подробнее см.: T. Bergmann. The Bhoodan and Gramdan Movement in India: a Critical Assessment of Achievment and Failure.— «International Asien-forum». München, 1974, vol. 5, № 3.

[52] О. В. Мезенцева. К вопросу об идеологии движения бхудан, с. 188.

[53] Цит. по: S. Ghose. Socialism, Democracy and Nationalism in India, с. 454.

[54] Цит. по: R. A. Prasad. Socialist Thought in India. Delhi, 1974, с. 117.

[55] Там же, с. 114.

[56] Там же, с. 121.

[57] J. Narayan. Socialism, Sarvodaya and Democracy. Bombay, 1964, с. 120—121.

[58] Там же, с. 180.

[59] Там же, с. 181.

[60] Там же.

[61] Там же, с. 187.

[62] Там же, с. 187—188.

[63] Там же, с. 189.

[64] Цит. по: N. L. Lakshmi. Rebel Extraordinary Jayprakash. New Delhi, 1975, с. 149.

[65] J. Narayan. Socialism, Sarvodaya and Democracy, с. 190.

[66] Там же, с. 191.

[67] Цит. по: N. L. Lakshmi. Rebel Extraordinary Jayprakash, с. 163.

[68] Подробнее см.: J. R. Wood. Extra-Parliamentary Opposition in India: an Analysis of Populist Agitations in Gujarat and Bihar.— «Pacific Affairs». London — Vancouver, 1975, vol. 48, № 3.

[69] См.: N. L. Lakshmi. Rebel Extraordinary Jayprakash, с. 175.

[70] Janata Party Election Manifesto. — «Times of India». New Delhi, 11.II.1977, с. 9.

[71] Там же.
[72] А. И. Регинин. Индийский национальный конгресс, с. 232.
[73] M. Mohanty. Beyond the Congress System.— «Seminar». New Delhi, 1977, № 212, с. 30, 33.
[74] В. А. Цыганов. Национально-революционные партии Индонезии. М., 1969, с. 83.
[75] J. S. Mintz. Mohammed, Marx and Marhaen. The Roots of Indonesian Socialism. N. Y., 1965, с. 67.
[76] Цит. по: А. Б. Беленький. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. М., 1978, с. 224.
[77] А. Сукарно. Индонезия обвиняет. М., 1957, с. 122—123.
[78] А. Б. Беленький. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии, с. 225—226.
[79] Цит. по: там же, с. 225.
[80] W. F. Wertheim. Evolution and Revolution. The Rising Waves of Emancipation. L., 1974, с. 246.
[81] А. Сукарно. Индонезия обвиняет, с. 102.
[82] F. Cayrac-Blanchard et J. Leclerc. Quelques rémarques sur la signification des «Pantia sila» concernant la définition d'un populisme indonésien.— Indonesie. Vol. I (Actes du XXIX Congrès internationale des orientalistes). P., 1976, с. 45.
[83] А. Сукарно. Индонезия обвиняет, с. 185.
[84] Там же, с. 41.
[85] Там же, с. 103.
[86] Там же, с. 238—239.
[87] Цит. по: А. И. Ионова. Индонезийская буржуазия и рабочий класс (1945—1960 гг.). М., 1966, с. 23.
[88] См.: B. Dahm. Sucarno and the Struggle for Indonesian Independence. Ithaca — London, 1966, с. 145—146.
[89] Цит. по: J. S. Mintz. Mohammed, Marx and Marhaen..., с. 190—191.
[90] А. Б. Беленький. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии, с. 238—239.
[91] Там же, с. 112—125, 289.
[92] Там же, с. 299.
[93] Там же, с. 207.
[94] Цит. по: B. Dahm. Sucarno and the Struggle for Indonesian Independence, с. 149.
[95] Подробнее см.: А. Б. Беленький. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии, с. 269—284.
[96] Цит. по: там же, с. 337—338.
[97] Там же, с. 338.
[98] Там же, с. 339.
[99] Там же.
[100] Там же, с. 340.
[101] Там же, с. 340—341.
[102] Там же, с. 342—343.
[103] Там же, с. 350—351.
[104] Цит. по: P. Worsley. The Third World, с. 128.
[105] А. Б. Беленький. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии, с. 355.
[106] Национально-освободительное движение в Индонезии (1942—1965). М., 1970, с. 196—197.
[107] А. Ю. Другов, А. Б. Резников. Индонезия в период «направляемой демократии», М., 1969, с. 20.
[108] Там же, с. 17—20.
[109] Там же, с. 175.
[110] The Transfert of Values in the Indonesian Armed Forces. International Association of Historians of Asia. Sixth congress. Yogyakarta, 1974.
[111] А. С. Кауфман. Бирма: идеология и политика. М., 1973, с. 78.
[112] Аун Сан. Бирма бросает вызов. М., 1965, с. 61, 275 и др.

[113] А. С. Кауфман. Бирма: идеология и политика, с. 89.
[114] Аун Сан. Бирма бросает вызов, с. 86.
[115] Там же, с. 87.
[116] Там же, с. 87—88.
[117] Там же, с. 88.
[118] Там же, с. 117.
[119] Там же, с. 232.
[120] Там же, с. 211.
[121] Там же, с. 233.
[122] Там же, с. 234.
[123] Цит. по: А. С. Кауфман. Бирма: идеология и политика, с. 131.
[124] U Nu. Buddist Socialism.— Continuities and Discontinuities in Political Thought. A Transitional Study. N. Y., 1975, с. 173—176.
[125] Цит. по: А. С. Кауфман. Бирма: идеология и политика, с. 132.
[126] Там же, с. 132.
[127] Цит. по: Moung Moung. Burma and General Ne Win. L., 1969, с. 297.
[128] Там же, с. 300.
[129] Там же, с. 303.
[130] Там же, с. 301.
[131] Там же, с. 302.
[132] Не Вин. Бирма на новом пути, с. 205.
[133] См.: Moung Moung. Burma and General Ne Win, с. 308.
[134] См.: Не Вин. Бирма на новом пути, с. 206—212, 217.
[135] Там же, с. 222.
[136] Там же, с. 204.
[137] В. П. Кудинов. Бирма: курсом социалистической ориентации.— «Проблемы Дальнего Востока». 1974, № 3, с. 115.
[138] Socialism in the Third World, с. 128.
[139] См.: А. В. Гордон. Проблемы национально-освободительной борьбы в творчестве Франца Фанона. М., 1977.
[140] В. И. Ленин. Из прошлого рабочей печати в России, с. 94.
[141] F. Fanon. Peau noire, masques blancs, с. 28.
[142] F. Fanon. Les damnés de la terre, с. 241—242.
[143] Там же, с. 72.
[144] Там же, с. 99, 110.
[145] Там же, с. 97.
[146] Там же, с. 149.
[147] Там же, с. 109—110.
[148] F. Fanon. Pour la révolution africaine. P., 1967, с. 143, 146.
[149] См.: А. В. Гордон. Проблемы национально-освободительной борьбы..., с. 43, 58, 155—156 и др.
[150] Там же, с. 145.
[151] F. Fanon. Les damnés de la terre, с. 135.
[152] См.: А. В. Гордон. Проблемы национально-освободительной борьбы..., с. 161—162.
[153] F. Fanon. Les damnés de la terre, с. 116.
[154] Там же, с. 116, 133—134, 148.
[155] Там же, с. 241.
[156] Там же, с. 240.
[157] См.: А. В. Гордон. Проблемы национально-освободительной борьбы..., с. 183.
[158] Там же, с. 184.
[159] F. Fanon. Les damnés de la terre, с. 148.
[160] См.: А. В. Гордон. Проблемы национально-освободительной борьбы..., с. 137.
[161] Там же, с. 141.
[162] А. Бен Белла. Речи и выступления. М., 1964, с. 107.
[163] «El-Mudjahid». Alger, 17.IV.1972.

[164] См.: Projet de Charte nationale.— «Révolution africaine». Alger, 1976, № 644, с. 7—8.
[165] H. Sharabi. Nationalism and Revolution in the Arab World. Princeton, 1966, с. 126—127.
[166] Цит. по: Современные идеологические проблемы стран Азии и Африки. М., 1970, с. 187.
[167] H. Boumediene. La révolution algérienne plus forte que jamais.— «Révolution africaine». 1976, № 644, с. 12.
[168] Цит. по: H. Sharabi. Nationalism and Revolution in the Arab World, с. 125—126.
[169] J. Leca et J.-C. Vatin. L'Algerie politique, с. 252. Интересно отметить, что в фундаментальном исследовании об идейно-политической жизни Алжира Ж. Лека и Ж.-К. Ватэн сравнивают алжирские концепции с русским народничеством и другими течениями «идейного» популизма. Но при этом они, как это имеет место и в других работах западных исследователей, смешивают два уже известных нам аспекта популизма и, по существу, ограничивают свой анализ рассмотрением алжирского популизма как политической культуры (там же, с. 323—328).
[170] Projet de Charte nationale, с. 9.
[171] Там же, с. 8.
[172] Цит. по: H. Sharabi. Nationalism and Revolution in the Arab World, с. 123.
[173] Projet de Charte nationale, с. 5.
[174] Цит. по: L'Annuaire de l'Afrique du Nord. P., 1973, с. 55.
[175] Citations du président Boumediene. Selectionnées par Khalfa Mameri. Alger. 1975, с. 312—313.
[176] Citations du président Boumediene..., с. 313—314.
[177] Projet de Charte nationale, с. 12.
[178] Citations du president Boumediene..., с. 93.
[179] См.: H. Sharabi. Nationalism and Revolution in the Arab World, с. 85.
[180] «Révolution africaine». 1972, № 457, с. 12.
[181] Projet de Charte nationale, с. 9, 11.
[182] Там же, с. 13.
[183] H. Boumediene. La révolution algérienne plus forte que jamais, с. 13.
[184] Citations du président Boumediene..., с. 311.
[185] A. Mahsas. L'autogèstion en Algériè. Données politiques de ses premières étapes et de son application. P., 1975, с. 93.
[186] Projet de Charte nationale, с. 11.
[187] «Правда», 27.III.1978.
[188] Х. Нимшовски. Партия Фронт национального освобождения, ее развитие и роль в процессе некапиталистического развития Алжира.— Арабский Восток и Магриб. М., 1977, с. 172—173.
[189] Socialism in the Third World, с. 208.
[190] K. Nkrumah. Consciencism, с. 79.
[191] Там же, с. 78.
[192] Цит. по: L.-V. Thomas. Le socialisme et l'Afrique. T. 2, с. 147.
[193] K. Nkrumah. Consciencism, с. 68.
[194] Там же, с. 76.
[195] Там же, с. 73.
[196] Там же, с. 74.
[197] Там же, с. 91.
[198] Там же, с. 96.
[199] Там же, с. 106.
[200] См.: Socialism in the Third World, с. 181.
[201] «Проблемы мира и социализма». 1967, № 1, с. 17.
[202] А. Секу Туре. Независимая Гвинея, с. 165.
[203] A. Sékou Touré. La révolution guinéene et le progrés social. Conakry, 1963, с. 507.

[204] А. Секу Туре. Независимая Гвинея, с. 103.
[205] A. Sécou Touré. Expérience guinéene et Unité Africaine. P., 1961, p. 393.
[206] См.: Ж. Сюре-Каналь. Гвинейская республика, с. 168.
[207] A. Sékou Touré. Afrique en marche. [Б. м.], 1967, с. 97.
[208] A. Touré. Défendre la révolution. Conakry, 1969, с. 221.
[209] A. Sékou Toure. La révolution culturelle. T. 17, с. 73.
[210] См.: А. Секу Туре. Гвинейская революция и антиимпериалистическая борьба.— «Проблемы мира и социализма». 1967, № 4, с. 57.
[211] African Political Thought: Lumumba, Nkrumah and Touré. Denver, 1968, с. 113.
[212] A. Sékou Touré. L'Afrique et la révolution. P., [1966], с. 102, 109.
[213] Там же, с. 110.
[214] Там же, с. 110—111.
[215] P. Bassamba Camarra. Le socialisme dans le monde contemporain.— «Horoya». Conakry, 1977, № 2225, с. 35.
[216] A. Sécou Touré. L'Afrique et la revolution, с. 111.
[217] A. Sécou Touré. La révolution culturelle, с. 50.
[218] Там же, с. 68.
[219] Там же, с. 113.
[220] Там же, с. 161.
[221] Там же, с. 78.
[222] Цит. по: I. Benot. Les indépendances africaines. P., 1975, с. 61.
[223] A. Sécou Touré. La révolution culturelle, с. 42.
[224] Там же, с. 49.
[225] Там же, с. 70.
[226] A. Sécou Touré. De la Morale de la Révolution et de l'exécution des tâches.— «Horoya». 1976, № 2240, с. 16.
[227] Там же.
[228] A. Sékou Touré. L'Afrique et la révolution, с. 122.
[229] Там же, с. 121.
[230] A. Sécou Touré. Defendre la révolution, с. 7.
[231] A. Sécou Touré. L'Afrique et la révolution, с. 123.
[232] Там же, с. 132.
[233] Там же
[234] Там же, с. 133.
[235] P. Bassamba Camarra. Le socialisme dans le monde contemporain, с. 37.
[236] K. Hutschenreuter, U. Schmidt. Volk, Partei und Staat in der politischen Ideologie Ahmed Sécou Tourés.— «Asien, Afrika, Lateinamerika». B., 1976, Bd 4, H. 5, с. 740.
[237] A. Sécou Touré. De la Morale de la Révolution et de l'exécution des tâches.— «Horoya». 1976, № 2239, с. 9.
[238] Там же, с. 11.
[239] Там же, с. 12.
[240] Там же, № 2240, с. 17.
[241] Там же, с. 6—7.
[242] Там же, с. 8.
[243] Там же, № 2241, с. 5—6.
[244] Там же, № 2240, с. 18.
[245] Там же, с. 9.
[246] Л. Калиннна. Гвинейская республика: 20 лет независимости.— «Азия и Африка сегодня». 1978, № 10, с. 3.
[247] Ж. Сюре-Каналь. Гвинейская республика, с. 175—176.
[248] См.: F. Soremekun. Kenneth Kaunda's Cosmic Neo-Humanism.— «Africa Quarterly». New Delhi, 1973, vol. 12, № 4.
[249] K. Kaunda. Humanism in Zambia and a Guide to Its Implementation. P. II. Lusaka, 1974, с. 9.
[250] A Humanist in Zambia. Letters to Colin M. Morris from Kenneth D. Kaunda, President of Zambia. L., 1966, с. 15—16.

[251] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. II, с. XIV.
[252] Zambia. Independence and Beyond. The Speeches of Kenneth Kaunda. L., 1966, с. 112.
[253] After Mulungushi. Nairobi, 1969, с. 76.
[254] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. II, с. 6.
[255] Там же, с. 2.
[256] Там же, с. 9.
[257] After Mulungushi, с. 14—15.
[258] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. II, с. 15.
[259] Там же, с. 104.
[260] After Mulungushi, с. 9.
[261] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. II, с. 13.
[262] Там же, с. 44.
[263] Там же, с. 124—125.
[264] A Humanist in Africa..., с. 20.
[265] Zambia. Independence and Beyond, с. 117.
[266] After Mulungushi, с. 16.
[267] Там же, с. 10—11.
[268] Там же, с. 11.
[269] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. I. Lusaka, 1967, с. 29.
[270] After Mulungushi, с. 13.
[271] Там же, с. 18.
[272] Там же, с. 20, 21, 23.
[273] См.: K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. I, с. 49—50.
[274] Там же, с. 27.
[275] F. Campagne. Les institutions politiques zambiens et leur évolution.— «Revue française d'études politiques africaines». P., 1976, vol. 11, № 130, с. 74.
[276] After Mulungushi, с. 21, 32.
[277] Там же, с. 25.
[278] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. I, с. 31.
[279] F. Soremekun. The Challenge of Nation Building: Neo-Humanism and Politics in Zambia 1967—1969.— «Africa Quarterly». 1972, vol. 12, № 3, с. 176.
[280] K. Kaunda. Humanism in Zambia... P. II, с. 44.
[281] Там же, с. 78.
[282] After Mulungushi, с. 81.
[283] Цит. по: F. Soremekun. Kenneth Kaunda's Cosmic Neo-Humanism, с. 293.
[284] After Mulungushi, с. 31.
[285] K. Kaunda. Humanism in Zambia..., P. I, с. 34.
[286] Там же, с. 31, 34.
[287] Там же, с. 32.
[288] K. Kaunda. Humanism in Zambia..., P. II, с. 1.
[289] S. A. Quik. Bureaucracy and Rural Socialism in Zambia.— «The Journal of Modern African Studies». L., 1977, vol. 15, № 3, с. 382.
[290] Zambia. 1964—1974. Lusaka, 1974, с. 27.
[291] Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы, с. 349—350.
[292] P. Gérard. Madagascar. Les chances de la révolution socialiste.— «Études». P., 1976, t. 344, с. 502.
[293] «Bulletin de Madagascar». Tananarive, 1974, № 329, с. 427.
[294] Там же, с. 428; См. также: M. Rakotonoël. Être plus proche des réalités paysannes.— «Bulletin de Madagascar». 1974, № 328, с. 325—330.
[295] G. Condominas. Foconolona et collectivités rurales en Imerina. P., 1960, с. 205.
[296] «Bulletin de Madagascar». 1974, № 329, с. 427.
[297] Там же, с. 439.
[298] Хартия Малагасийской социалистической революции.— «Рабочий класс и современный мир». 1977, № 1, с. 151.

[299] Там же. 1977, № 2, с. 181.
[300] Там же. 1977, № 1, с. 157.
[301] Эта система, основанная на принципах фукунулуны, представляет собой четырехступенчатую систему «децентрализованных коллективов». Низовая, наименьшая административно-территориальная единица — это фукунтани (деревня, небольшой поселок, городской квартал). Его высший орган — народное собрание, избирающее исполком на пять лет, который располагает самостоятельным бюджетом. За фукунтани по степени укрупнения следуют такие объединения, как фирейсампукунтани, фивундрунампукунтани и фаритани, связанные между собой посредством ступенчатых выборов. Эта система заменила ранее существовавшее деление на кантоны, суперпрефектуры и т. д., введенное французским колониальным управлением («За рубежом». 1978, № 13 (926), с. 12).
[302] Хартия Малагасийской социалистической революции.— «Рабочий класс и современный мир». 1977, № 2, с. 171—172.
[303] Там же, 1977, № 1, с. 158.
[304] Там же, с. 161.
[305] Там же, с. 150.
[306] Там же. 1977, № 2, с. 172.
[307] Там же. 1977, № 1, с. 158.
[308] Там же. 1977, № 2, с. 167—168.
[309] Там же, с. 168.
[310] Там же. 1977, № 1, с. 152.
[311] Там же. 1977, № 2, с. 170.
[312] «Jeune Afrique». P., 1976, № 817, с. 29.
[313] «За рубежом». 1978, № 13 (926), с. 12.
[314] Там же.
[315] Цит. по: F. G. Snyder. The Political Thought of Modibo Keita.— «The Journal of Modern African Studies». 1967, vol. 5, № 1, с. 92.
[316] Там же, с. 82.
[317] Там же, с. 89.
[318] L.-V. Thomas. Le socialisme et l'Afrique. T. 2, с. 88.
[319] М. Кейта. Речи и выступления, с. 37.
[320] Там же, с. 86.
[321] S. B. Kouyate. Les dirigeants africains face à leur peuple. P., 1964, с. 86—87.
[322] Цит. по: F. D. Snyder. The Political Thought of Modibo Keita, с. 86.
[323] М. Кейта. Речи и выступления, с. 88.
[324] Цит. по: B. Onuoha. The Elements of African Socialism, с. 105.
[325] М. Кейта. Речи и выступления, с. 69.
[326] F. G. Snyder. The Political Thought of Modibo Keita, с. 89.
[327] Там же, с. 88—89.
[328] М. Кейта. Речи и выступления, с. 73.
[329] Там же, с. 87, 63.
[330] F. G. Snyder. The Political Thought of Modibo Keita, с. 89.
[331] См.: K. W. Grundy. Mali: The Prospects of «Planned Socialism».— African socialism. Stanford, 1964, с. 176.
[332] М. Кейта. Речи и выступления, с. 87.
[333] См.: K. W. Grundy. Mali..., с. 176—177.
[334] Там же, с. 177.
[335] Цит. по: L.-V. Thomas. Le socialisme et l'Afrique. T. 2, с. 89.
[336] М. Кейта. Речи и выступления, с. 69.
[337] Там же, с. 98.
[338] S. B. Kouyate. Les dirigeants..., с. 162.
[339] Socialism in the Third World, с. 173.
[340] Подробнее см.: А. Камара. Республика Мали (вопросы социально-экономического развития). Автореф. канд. дис. М., 1972, с. 12—15.
[341] Подробнее см.: А. Н. Мосейко. Об одном из идейных направлений в современной Африке (теория «негритюда»).— «Вопросы философии». 1968, № 3; она же. О некоторых тенденциях развития философской мысли в со-

временной Африке.— Там же. 1969, № 12; T. Melone. De la negritude dans la literature negro-africaine. P., 1962; J.-M. Abanda Ndengue. De la Negritude au negrisme. Yaonde, 1970 и др.

342 Цит. по: I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude, c. 74.

343 L. S. Senghor. African Socialism. L., 1964, c. 49.

344 L. S. Senghor. Nation et voie africaine du socialisme. P., 1961, c. 105.

345 Цит. по: L.-V. Thomas. Le socialisme et l'Afrique. T. 2, c. 30.

346 M. Dia. Réflections sur l'économie de l'Afrique Noire. P., 1960, c. 109—110.

347 Там же, с. 30.

348 Цит. по: I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude, c. 95.

349 M. Dia. Reflections sur l'économie..., с. 37—38.

350 Там же, с. 112—113.

351 Там же, с. 101.

352 «Le soleil». Dakar, 8.V.1971, № 305, с. 30.

353 Цит. по: E. Milcent et M. Sordet. L. S. Senghor et la naissance de l'Afrique moderne. P., 1969, с. 257.

354 M. Dia. Réflections sur l'économie..., с. 61, 65.

355 M. Dia. Islam. Sociétés africaines et culture industrielle. Dakar—Abidjan, 1975, с. 164.

356 L. S. Senghor. Planification et tension morale. Dakar, 1963, с. 52.

357 M. Dia. Réflections sur l'économie..., с. 66.

358 Цит. по: African Socialism, с. 173.

359 M. Dia. Un socialisme existenciel.— «Développement et civilization». Numero special. P., 1961, с. 90—91.

360 I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude, с. 182.

361 Цит. по: African Socialism, с. 161.

362 M. Dia. Réflections sur l'économie..., с. 165.

363 Цит. по: African Socialism, с. 264.

364 Цит. по: I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude, с. 144.

365 Там же, с. 425.

366 Там же, с. 146—147.

367 L. S. Senghor. Nation et voie africaine du socialisme, с. 67.

368 Там же.

369 I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude, с. 150.

370 А. Дансоко. Трудности Сенегала.— «Проблемы мира и социализма». 1973, № 12, с. 65.

371 Н. С. Илларионов. Идеология и общественный прогресс в странах Тропической Африки. М., 1978, с. 114.

372 A. A. Mazrui. Violence and Thought. Essays on social tensions in Africa. L., 1969, с. 255.

373 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 3.

374 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 89.

375 Там же, с. 107.

376 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 106.

377 Цит. по: Socialism in the Third World, с. 218.

378 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 110.

379 J. K. Nyerere. Socialism and Rural Development. Dar es Salaam, 1968, с. 3.

380 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 116.

381 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 117—118.

382 Там же, с. 115.

383 Там же, с. 118.

384 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 114, 123.

385 Там же, с. 124—125.

386 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 79.

387 J. K. Nyerere. Freedom and Socialism (Uhuru na ujamaa). Dar es Salaam, 1968, с. 15.

388 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 125.

389 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 8.

390 Там же, с. 11.

391 Там же, с. 12.

392 J. K. Nyerere. Freedom and Socialism..., с. 31—32.

393 J. K. Nyerere. Freedom and Unity. L., 1967, с. 174.

394 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 91.

395 Там же, с. 99.

396 J. K. Nyerere. Freedom and Socialism..., с. 13.

397 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 84.

398 J. K. Nyerere. Freedom and Unity, с. 7.

399 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 14.

400 Там же, с. 88.

401 Там же, с. 36.

402 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 89.

403 J. K. Nyerere. Freedom and Socialism..., с. 23—24.

404 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 28—29.

405 J. K. Nyerere. Freedom and Socialism..., с. 24.

406 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 11.

407 J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 89.

408 Там же, с. 89—90.

409 J. K. Nyerere. Man and Development, с. 47.

410 Там же, с. 7.

411 Там же, с. 8.

412 Там же.

413 Там же, с. 39.

414 J. K. Nyerere. Bunge la azimio. Dar es Salaam, 1970.

415 J. K. Nyerere. Socialism and Rural Development, с. 15.

416 Об эволюции взглядов Дж. Ньерере подробнее см.: Н. С. Илларионов. Идеология и общественный прогресс..., с. 135—161.

417 Цит. по: И. Е. Синицына. Танзания. Партия и государство. М., 1972, с. 73.

418 В 1977 г. партия ТАНУ была переименована в Революционную партию («Чама ча мапиндузи»).

419 Tanzania. Miaka 10 ya azimio la Arucha. Dar es Salaam, 1977, с. 140.

420 J. Samoff. Tanzania. Local Politics and the Structure of Power. Madison (Wisconsin), 1974, с. 237.

421 См.: J. Conell. The Evolution of Tanzanian Rural Development. Brighton, 1975.

422 Подробнее см.: В. Г. Хорос. Уджамаа: опыт некапиталистического развития.— «Народы Азии и Африки». 1977, № 5.

423 Национализм в Латинской Америке: политические партии и идеологические течения. М., 1976, с. 243.

424 А. Шульговский. Мексика на крутом повороте своей истории (Освободительная и антиимпериалистическая борьба мексиканского народа в 30-е годы и проблема выбора Мексикой пути социального развития). М., 1967, с. 204.

425 Там же, с. 207.

426 Национализм в Латинской Америке..., с. 226—227.

427 А. Ф. Шульговский. Общинное землевладение и аграрная реформа в Мексике.— «Вопросы истории». 1965, № 9, с. 77.

428 Там же, с. 76.

429 А. Шульговский. Мексика на крутом повороте своей истории..., с. 234—235.

[430] Цит. по: Национализм в Латинской Америке..., с. 29.
[431] А. Шульговский. Мексика на крутом повороте своей истории..., с. 84.
[432] Там же, с. 124.
[433] Там же, с. 112.
[434] Там же, с. 118.
[435] Там же, с. 244.
[436] Там же, с. 243.
[437] Там же.
[438] Там же, с. 530.
[439] Там же, с. 247.
[440] См.: А. Ф. Шульговский. Общинное землевладение..., с. 79.
[441] См.: I. Silva Herzog. El agrarismo mexicano y la reforma agraria. Mexico, 1959; R. Ramirez Gómez. Tendencia de la economia agricola. Mexico, 1962.
[442] См.: Н. Г. Мартинес. Некоторые аспекты идеологической борьбы в Мексиканском университете.— Латинская Америка: современный этап развития. Кн. 2. Политика и идеология. М., 1975, с. 171.
[443] См.: И. К. Самаркина. Община в Перу, с. 113.
[444] Т. Гончарова. Концепции индейской самобытности в Боливии и Перу, с. 92.
[445] V. Villanueva. The Petty-Bourgeois Ideology of the Peruvian Aprista Party.— «Latin-American Perspectives». Riverside, 1977, vol. 4, № 3, с. 60.
[446] Там же, с. 27.
[447] Цит. по: Национализм в Латинской Америке..., с. 45.
[448] Там же, с. 46.
[449] Цит. по: Р. Арисменди. Проблемы латино-американской революции. М., 1964, с. 546.
[450] V. Villanueva. The Petty-Bourgeois Ideology..., с. 61.
[451] Цит. по: Народы против расизма. М., 1970, с. 131.
[452] Обследования тех лет показывали, что в 53% перуанских общин на душу населения приходилось менее 1 га земли (И. С. Самаркина. Община в Перу, с. 131).
[453] Там же, с. 193.
[454] Там же, с. 195—196.
[455] Там же, с. 197.
[456] Там же, с. 212.
[457] Цит. по: там же, с. 277.
[458] K. M. De Almedia. Armée et développement au Pérou.— «Esprit». 1970, № 392, с. 966.
[459] Цит. по: И. К. Самаркина. Община в Перу, с. 237.
[460] L. S. Senghor. Nation et voie africaine du socialisme, с. 87.
[461] Цит. по: А. Б. Беленький. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии, с. 191.
[462] А. Сукарно. Индонезия обвиняет, с. 154.
[463] K. M. Panikkar. The Future of South-East Asia. L., 1943, с. 120.
[464] L. Snyder. The New Nationalism. Ithaka, 1968, с. 33.
[465] B. Onuoha. The Elements of African Socialism, с. 42.
[466] Б. Дэвидсон. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975, с. 50.
[467] Б. С. Ерасов. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры, с. 53.
[468] The Careless Tecknology. Ecology and International Development. Ed. by M. J. Fawar and J. P. Milton. The record of the conference..., 8—11.XII.1968; N. Y., 1972, с. 952.
[469] T. Parsons. Why Does the West Insist on Exputing a Socio-Economic System.— «Science Forum». Toronto, 1972, vol. 5, № 5, с. 14.

[470] A. D. Chant, H. A. Regier. A Challenge to the Traditional Western View of Development.— Там же, с. 3.
[471] K. D. Kaunda. Humanism in Zambia... Part 2, с. 68, 70.
[472] J. Berque. Nouvelles logiques du progrés, с. 71.
[473] I. L. Markovitz. Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude, с. 72.
[474] Например, итальянский автор П. Леонардо определяет идеологии социальных группировок, пришедших к власти в странах Африки под эгидой «африканского социализма», как «смесь популизма и прагматизма» (P. Leonardo. Il tramonto del bastione bianco.— «Rinascita». 1976, 25.VI.1976, № 26, с. 21—22).
[475] K. Nkrumah. Consciencism, с. 39, 44.
[476] M. E. Benissad. A propos de J. C. L. S. de Sismondi.— «Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques». Alger, 1973, vol. 10, № 3, с. 689—690.
[477] A. A. Mazrui. Politics in Modern Africa: Four Systems of Values.— «Australian Outlook». Sidney, 1972, vol. 26, № 2, с. 139.
[478] J. Leca et J. C. Vatin. L'Algérie politique..., с. 326.
[479] Р. А. Ульяновский. Общие закономерности социально-экономического развития..., с. 49.
[480] H. Morgenthau. A Political Theory of Foreign Aid.— «American Political Science Review». June 1962, vol. 56, № 2, с. 307.
[481] См.: A. Sécou Touré. L'Afrique et la révolution, с. 345—374.
[482] «Le Soleil», 8.V.1971, № 305, с. 30.
[483] См.: Savita. Gandhi and Social Policy in India..., с. 151—153.
[484] Цит. по: F. G. Snyder. The Political Thought of Modibo Keita, с. 84.
[485] L. S. Senghor. Théorie et pratique du socialisme sénégalaise. [Dakar], 1966, с. 71.
[486] О. В. Мартышин. О последних книгах Кваме Нкрумы.— «Народы Азии и Африки». 1973, № 3, с. 167.
[487] M. Ngouabi. Vers la construction d'une société socialiste en Afrique. Ecrits et discours du Président du Comité centrale du Parti congolaise du travail, Président de la République populaire du Congo. P., 1975, с. 35.
[488] J. K. Nyerere. Freedom and Socialism..., с. 2—7.
[489] Там же, с. 23.
[490] L. S. Senghor. Nation et voie africaine du socialisme, с. 105.
[491] M. Dia. Réflections sur l'économie..., с. 71.
[492] J. K. Nyerere. Freedom and Socialism..., с. 77.
[493] В. П. Лукин. Идеология развития и массовое сознание.— «Вопросы философии». 1969, № 6, с. 38.
[494] P. Worlsley. The Third World, с. 120.
[495] L. S. Senghor. Nation et voie africaine du socialisme, с. 50.
[496] Там же, с. 85.
[497] См.: A. Foster-Carter. Neo-Marxist Approaches to Development and Underdevelopment.— «Journal of Contemporary Asia». Stockholm — London, 1973, vol. 3, № 1.
[498] Цит. по: Socialism in the Third World, с. 221—222.
[499] A. Césaire. Lettre à Maurice Thorez. P., 1956, с. 9.
[500] J. K. Nyerere. Essays on Socialism, с. 77—78.
[501] J. Nellis. The Theory of Ideology. The Tanzanian example. Nairobi, 1972, с. 12.
[502] Речь идет о панафриканизме в социокультурном, а не в политическом плане. Панафриканизм в качестве политического феномена, как свидетельствуют в последнее время африканские авторы, обнаруживает буржуазные тенденции, неспособность противостоять неоколониалистскому давлению и постепенно уступает дорогу социалистическим течениям (см.: M. S. Tsomondo. From Panafricanism to Socialism: the Modernization of an African Liberation Ideology.— «Issue». Waltham (Mass), 1975, vol. 5, № 4).

[503] R. Murphey. City and Countryside as Ideological Issues: India and China, с. 254.
[504] Н. А. Симония. Торгово-ростовщический капитал в Азии, с. 263.
[505] Цит. по: Populism..., с. 44.
[506] S. B. Couyate. Les dirigeants..., с. 55.
[507] К. Н. Брутенц. Современные национально-освободительные революции. М., 1974, с. 279—280.
[508] Там же, с. 282.
[509] Надо отметить вообще, что грань между буржуазным и мелкобуржуазно-популистским реформизмом порой бывает провести очень нелегко. Все же второй, как правило, отличается несколько более последовательным демократизмом (особенно «аграрным демократизмом»), а также более акцентированной социалистической фразеологией.
[510] Подробнее о взглядах Б. Онуохи см.: О. В. Мартышин. Социализм и национализм в Африке, с. 128—132.
[511] См.: P. Worsley. The Third World, с. 144—146.
[512] Подробнее см.: M. Khadduri. Political Trends in the Arab World. The role of ideas and ideals in politics. Baltimore — London, 1970, с. 106—107.
[513] См.: Price of Populism.— «Mainstream», 30.VII.1977, vol. 15, № 48, с. 4.
[514] См.: Т. И. Кремер. От национал-реформизма к левому радикализму (эволюция взглядов Х. Боша).— Латинская Америка: современный этап развития. Кн. 2. Политика и идеология; Национализм в Латинской Америке..., с. 236—237.

Заключение

[1] J. B. Zulu. Zambian Humanism (Some Major Spiritual and Economic Challenges). Lusaka, 1970, с. 22.
[2] В. И. Ленин. Две утопии, с. 120.
[3] В. И. Ленин. От какого наследства мы отказываемся, с. 531.
[4] См.: А. И. Левковский. Мелкая буржуазия..., с. 147—155.
[5] В. И. Ленин. Две утопии, с. 120.
[6] Ф. Энгельс. Марка.— Т. 19, с. 344.
[7] Ф. Энгельс. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России».— Т. 22, с. 446.
[8] К. Маркс. Наброски..., с. 405.
[9] В. И. Ленин. От какого наследства мы отказываемся, с. 515—516.
[10] В. И. Ленин. О кооперации.— Т. 45, с. 370.
[11] С. П. Трапезников. Ленинизм и аграрно-крестьянский вопрос. Т. 1. М., 1967, с. 372.
[12] См.: Крестьянская сельскохозяйственная энциклопедия. Т. 2—3. М.—Л., 1925, с. 324, 326.
[13] Подробнее см.: И. Л. Андреев. Некапиталистический путь развития. М., 1974, с. 102—112, с. 141—153.
[14] См., например: Дискуссия в Институте востоковедения АН СССР о роли общины и перспективах ее эволюции в развивающихся странах.— «Советская этнография». 1975, № 6.
[15] К. Маркс. Наброски..., с. 403.
[16] См.: T. B. Kabweguere. Performance as an Incentive in Traditional Societies.— «Africa Spectrum». Hamburg, 1973, № 1, с. 66.
[17] Цит. по: J. Arnault. Du colonialisme au Socialisme. P., 1966, с. 271.
[18] T. Nsenga-Kanza. Evolution and Revolution in Africa. Cambridge (Mass.), 1974, с. 91.
[19] К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 587.
[20] В. И. Ленин. Две утопии, с. 121.

[21] Л. И. Брежнев. Ленинским курсом. Речи и статьи. Т. 2. М., 1976, с. 384.
[22] См.: Против буржуазных и мелкобуржуазных теорий социализма. М., 1972, с. 247.
[23] А. С. Кауфман и Г. Ф. Ким. Революционная демократия и национально-освободительные революции. М., 1976, с. 20.
[24] Л. И. Брежнев. Ленинским курсом... Т. 2, с. 386.
[25] To Define Populism.— «Government and Opposition». L., 1968, vol. 3, № 2, с. 157.
[26] Р. А. Ульяновский. О марксистском отношении к немарксистскому социализму в развивающихся странах.— «Проблемы мира и социализма». 1971, № 9, с. 71.
[27] К. Н. Брутенц. Современные национально-освободительные революции, с. 235.
[28] F. O. Awogu. Political Institutions and Thought in Africa..., с. 225.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абанда Нденгу Ж.-М. 271
Абдо М. 111
Абрамов Я. В. 41
Аваков Р. М. 71
Авиджиоглу Д. 95
Авксентьев Н. Д. 45
Авогу Ф. 89, 249, 261, 277
Аволово О. 235
Адотеви С. 93, 262
Ажами Ф. 251
Айя де ла Торре В. Р. 216, 217
Алаев Л. Б. 264
Алатас С. 92, 261
Алегрия С. 218
Александр II 38, 132
де Алмедия К. М. 274
Алмейда М. А. 252
Амин С. 71, 254, 259—261
Амританда Дж. 142, 265
Анайя де Уркиди М. 235
Андреев И. Л. 276
Анненский Н. Ф. 46
Антонов В. С. 255
Апарисио Г. 214
д'Арбусье Г. 100
Аргедас Х. М. 216
Арена С. 95
Арисменди Р. 274
Арно Ж. 276
Асуриас М. 236
Ататюрк К. 262
Аума-Осоло А. 257
Аун Сан 155—158, 266, 267

Бабинцева Н. С. 258
Байтенхаюс Р. 78, 260
Бакунин М. А. 28, 33, 34, 36, 55, 111, 162, 255
Баландье Ж. 260
Бандаранаике С. 235
Баринг-Гоулд М. 79, 260
Баррет Дж. 79, 261
Бартолуччи Е. 261
Бассамба Камара П. 178, 269
Бассольс Н. 212
Беленький А. Б. 5, 151, 153, 266, 274
Белла Р. 264
Беллаунде Терри Ф. 218—220
Бен Белла А. 165, 267
Бениссад М. Е. 225, 275
Бено И. 269
Берви-Флеровский В. В. 254
Бергман Т. 265
Берк Ж. 100, 262, 275
Берлин И. 4, 251
Берлин П. 263
Бернштейн Э. 229
Биабаки С. 235
Бионди Ж. 100, 262
Благосветлов Г. Е. 93
Блондель Ж. 251
Блюм Л. 197
Бондестам Л. 69, 259
Бородай Ю. М. 258
Бородин Д. И. 41
Борох Л. Н. 264
Бош Х. 236, 276
Боэзен Ж. 91
Брайан У. 123
Брежнев Л. И. 18, 247, 248, 277
Бремаунтс А. 212
Брешко-Брешковская Е. К. 45
Брутенц К. Н. 4, 5, 233, 234, 249, 251, 277
Буке И. 74, 260
Бумедьен Х. 59, 165—168, 268

Бхаве А. В. 143, 144
Бхутто З. А. 235

Вайян Ж. 4, 251
Валицкий А. 18, 31, 55, 68, 84, 119, 255, 257, 259, 263
Валькарсель Л. 216, 217
Ван Тао 134
Варгас Ж. 210
Васкони Т. А. 252
Васконселос Х. 211, 216
Ватэн Ж.-К. 100, 166, 226, 262, 268, 275
Вейнберг Д. 263
Веласко Альварадо Х. 219, 220
Вентури Ф. 118, 251
Вергилий 8
Вергопулос К. 28, 80, 254, 261
Вертхейм В. Ф. 7, 252, 266
Вивекананда С. 137
Вивер Д. 123
Виленская Э. С. 255
Вилльянуэва В. 216, 274
Вильеран М. В. 216
Вилья П. 210
Волков М. 259
Волховский Ф. В. 264
Воронов Дж. 92, 262
Воронцов В. П. 29—33, 41, 45, 254, 255
Вуд Дж. Р. 265

Гадгил Д. 141
Гамио М. 211
Гамкрелидзе А. Е. 122
Ганди И. 235
Ганди М. К. 58, 84, 86, 87, 89, 105, 116, 138—148, 151, 198, 205, 226, 231, 236, 257, 261, 264, 265
Гарднер Г. 257
Гафуров Б. Г. 251
Герасимова К. М. 263
Герц К. 63, 258
Герц Ф. 45
Герцен А. И. 21—26, 31, 32, 40, 89, 198, 253
Гершуни Г. А. 45
Герье Э. 222
Гинев В. Н. 256
Гитлер 9
Гоз С. 86, 261, 264, 265
Гонсалес Прада М. 215, 216
Гончарова Т. Б. 4, 5, 104, 251, 262, 274
Гордон А. В. 162—164, 262, 267
Гордон Д. Г. 262
Гофштадтер Р. 263
Гоц М. Р. 45, 256
Гракхи Т. и Г. 8, 10
Гранди К. В. 271
Графт-Джонсон К. Т. 259
Гринфилд Дж. 124
Губер А. А. 251

Давид Э. 45
Дам Б. 265
Даниельсон Н. Ф. 29, 31—33, 41, 43, 254, 257
Данилов В. И. 262
Дансоко А. 272
Датта А. 141, 265
Даш О. Ч. 137
Дворжак Л. 63, 258
Дебогорий-Мокриевич В. К. 122
Девантоpо К. Х. 151
де Деккер А. 258
Джабадари И. С. 122
Джекмэн М. 259
Джермани Д. 7, 252
Джордж Г. 11, 122
Джоши П. Ч. 138
Диа М. 194—197, 228, 237, 272
Дивакар Р. Р. 265
Диуф А. 194, 195, 226
Дическуло Л. А. 122
Добб М. 65, 227
Доржиев А. 122
Дробыш-Дробышевский А. А. 122
Другов А. Ю. 266
Дэвидсон Б. 222, 274

Елисеев Г. З. 38
Ерасов Б. С. 101, 222, 262, 274
Ефименко А. Я. 41

Жерар П. 270

Засулич В. И. 50, 245, 256, 257
Златовратский Н. Н. 40
Зубку-Кодряну Н. Б. 122
Зулу Дж. 180, 184, 239, 276

Ианни О. 252
Иванайнен К. А. 122
Иванова Г. Д. 264
Илларионов Н. С. 198, 272, 273
Инкельс А. 78, 260
Ионова А. И. 266
Иорданский В. Б. 82, 85, 261
Иоськo М. И. 264
Ирандуст 262
Искендеров А. А. 15, 16, 253
Итенберг Б. С. 255

Кабвегере Т. Б. 276
Каблиц [Юзов] И. И. 42, 55, 107, 117, 256, 263
Каблуков Н. А. 41
Каграманов Ю. М. 263
Каддафи М. 235
Кадури М. 276
Каймаз Н. 262
Кайрак-Бланшар Ф. 149, 266
Калинина Л. П. 269
Кальес П. 212
Камара А. 271
Кампань Ф. 183, 270
Кануте П. 190, 191, 193
Кардашев С. М. 122
Карденас Л. 212—215, 233
Каронин-Петропавловский Н. Е. 40
Картер Дж. 124
Карунакаран К. П. 265
Карышев Н. А. 41
Касо А. 211
Кастро Посо Х. 216
Каунда К. 170, 180—185, 205, 269, 270, 275
Кауфман А. С. 156, 247, 266, 267, 277
Квик С. А. 270
Кейта М. 59, 92, 190—193, 226, 258, 261, 271
Келле В. Ж. 258
Ки-Зербо И. 257
Кикодзе И. Г. 122
Ким Г. Ф. 248, 277
Клеер Е. 259
Кожухаров К. 252
Коллонтай В. М. 259
Колонтаев А. П. 259
Комаров Э. Н. 138, 264, 265
Кондоминас Г. 270
Конелл Дж. 273
Контон У. 109
Конюшая Р. П. 257
Котоку Сюсуй 133, 134
Кошал М. 265
Кошал Р. 265
Коэн Р. 261
Кремер Т. И. 276
Кропоткин П. А. 133
Крылов В. В. 71, 74, 81, 259—261
Кудинов В. П. 267
Куйяте С. Б. 190—193, 233, 271, 275
Кумарасвами А. 137
Кенэ Ф. 121

де Лавеле Э. 121
Лавров П. Л. 26—28, 34, 37, 45, 55, 58, 60, 84, 105, 117, 254, 263
Лазарус С. 252, 263
Лаклау Э. 7, 9, 10, 252
Лакшми Нарайн Лал 265
Лапьер И.-В. 260
Лашраф М. 93
Ле Коз Ж. 261
Левковский А. И. 81, 260, 261, 276
Лейкина-Свирская В. Р. 254
Лека Ж. 6, 7, 8, 100, 161, 166, 226, 262, 268, 275
Леклерк Ж. 149, 266
Лекот К. 258
Ленин В. И. 4, 5, 16—18, 26, 29, 32, 37, 38, 40, 43, 44—48, 51—55, 57, 60, 62, 64, 71, 74, 81, 82, 89, 91, 99, 103, 114, 121, 129, 131, 135, 137, 140, 151, 152, 162, 228, 229, 233, 236, 240, 241, 244, 246, 247, 249, 251—259, 261—263, 276
Леонардо П. 275
Ли Аб. 59
Ли В. Ф. 5
Липсет С. М. 263

Литман А. Д. 138, 264
Лопатин Г. А. 38
Лопес Альбухар Э. 218
Лорна А. 121
Лукин В. П. 96, 228, 262, 275
Лященко П. И. 258

Мазруи А. А. 198, 225, 252, 272, 275
Майданик К. Л. 71
Майер Д. 216
Макферсон К. 4
Макэлвейн Р. С. 263
Маликов А. К. 37
Малинко В. А. 122
Мамери К. 268
Мангунсаркоро С. 150
Мао Цзэдун 9, 228
Мариатеги Х. К. 91, 217, 259
Марковиц И. Л. 224, 259, 272, 275
Маркс К. 10, 29, 43—45, 48—51, 120, 129, 151, 152, 226, 228, 229, 236, 243—246, 251—257, 260, 263, 276
Маркузе Г. 222
Мартинес Н. Г. 274
Мартинес Т. 214
Мартышин О. В. 227, 249, 263—265, 275, 276
Масхар И. 59
Маунг Маунг 267
Маунт Ф. 76, 260
Махсас А. 170, 268
Мацуда М. 263, 264
Мбойя Т. 58, 84, 235, 257
Мезенцева О. В. 143, 265
Мейер З. 256
Мейснер М. 252
Меликсетов А. В. 264
Мелон Т. 272
Миллер А. Ф. 262
Милсент Е. 272
Милтон Дж. П. 272
Минц Ж. С. 266
Мирес Ф. 252
Миро Кесада Ф. 218
Мирошевский В. 251
Михайловский Н. К. 26—28, 34, 38, 43—45, 55, 60, 77, 84, 102, 103, 115, 162, 180, 198, 254, 256, 260, 262
Монтжей А. Б. 259
Моргентау Г. 226, 275
Моррис К. М. 180
Мосейко А. Н. 271
Моханти М. 148, 266
Мусоргский М. П. 41
Мюрдаль Г. 78, 258—261
Мюльман В. 80, 261
Мюрфей Р. 260, 276
Мякотин В. А. 46

Нарайян Дж. 143—147, 249, 265
Нарайян Ш. 141, 265
Наумов Н. И. 40
Нгуаби М. 275
Н'Дианй Дж. П. 261
Не Вин 158, 159, 258, 267
Некрасов Н. А. 40
Неллис Дж. 230, 275
Неру Дж. 141, 151
Нечаев С. Г. 36
Нзенга Канза Т. 244, 276
Нкрума К. 59, 170—173, 180, 226, 227, 257, 261, 268, 269, 275
Нимшовски Х. 268
Ньерере Дж. К. 59, 89, 117, 170, 180, 198——208, 227—229, 237, 257, 258, 262, 263, 272, 273, 275
Нэйдер Р. 124

Огинга Одинга 235
Оке К. 219
Ологуду Е. 88, 261
Онуоха Б. 59, 235, 257, 271, 274
Осоло Насуба Н. 257

Павлов В. И. 258
Падморе Г. 172
Паниккар К. М. 221, 274
Пантин И. К. 254
Парсонс Т. 223, 274
Пейн Т. 121
Перейра де Куэроц М. И. 80, 261
Перон Х. Д. 9
Пешехонов А. В. 39, 44, 46—48, 256
Пирумова Н. М. 255
Писарев Д. И. 93
Плеханов Г. В. 25, 29, 225, 254

Плимак Е. Г. 258
Плотников Л. 259
Подберезский И. В. 86, 260, 261
Покатаева Т. С. 72, 260
Поршнев Б. Ф. 252
Пост К. 11, 252
Прасад Р. А. 265
Пребиш Р. 260
Преображенский К. Г. 263
Пругавин А. С. 41
Пустарнаков В. Ф. 256

Рай Б. 264
Ракотоноель М. 270
Ралли-Арборе З. К. 122
Рамананцуа Г. 186—188
Рамирес Гомес Р. 274
Растянников В. Г. 77, 258, 260
Ратнер М. Б. 41
Рахман М. 235
Рацимандрава Р. 187, 188
Рацирака Д. 188, 189
Рашковский Е. Б. 118, 250, 262, 263
Регинин А. И. 138, 264—266
Резников А. Б. 266
Рейес А. 211
Рейнага Ф. 235
Рейснер Л. И. 68, 73, 259, 260
Рижьер Х. 223, 274
Римский-Корсаков Н. А. 41
Ристо С. 252
Рой М. Н. 140
Рузвельт Ф. 124
Руссель-Судзиловский Н. К. 122, 264
Руссо Ж.-Ж. 4, 120
Рысс С. 46

Савита 265, 275
Самаркина И. К. 5, 251, 274
Самов Дж. 209, 273
Сапата Э. 210, 215
Сая Сан 155
Себа Л. 99, 262
Сезэр Э. 229, 275
Секу Туре А. 59, 60, 117, 173—178, 226, 257, 263, 268, 269, 275
Семевский В. И. 41
Сен-Симон А. 197
Сенгор Л. С. 88, 170, 180, 194—197, 221, 226—228, 236, 272—275
Силва Герцог И. 274
Симония Н. А. 64, 103, 232, 258, 262, 275
Сисмонди Ж. 121
Смит А. Д. 262
Смит Д. 78, 260
Смэтс Х. 76
Снайдер Л. 221, 274
Снайдер Ф. Г. 271, 275
Соколов М. Н. 46
Сорде М. 271
Соремекун Ф. 269, 270
Спенс Т. 120
Спиридович А. И. 256
Ставенхаген Р. 258, 259
Стамболийский А. 252
Стеклов Ю. М. 255
Степняк-Кравчинский С. М. 132
Стере К. 124
Стефанович М. В. 122
Струве П. Б. 256
Стюарт А. 6
Сукарно 84, 149—155, 221, 225, 231, 266, 274
Сулен Педро С. 216
Сунь Ятсен 4, 53, 134—137, 151, 225, 231, 264
Суслова Ф. М. 255
Сэндбрук К. 261
Сюре-Каналь Ж. 244, 258, 260, 262, 269

Тагор Р. 138
Такубоку Исикава 133, 264
Тамайо Ф. 235
Твардовская В. А. 256
ди Телла Т. 7, 252
Тённис Ф. 115, 263
Тилак Б. Г. 137
Тито И. Б. 9
Ткачев П. Н. 28, 34, 35, 43, 55, 111, 255
Толстой Л. Н. 40, 41, 89, 122, 139, 256
Тома Л.-В. 257, 268, 271, 272
Торез М. 229
де ла Торре В. 216
Трапезников С. П. 276
Трусов А. Д. 122
Тсомондо М. С. 275
Туган-Барановский М. И. 256

У Ну 157, 158
Уайлз П. 6, 8
Уинстенли Д. 120
Ульяновский Р. А. 5, 79, 226, 248, 251, 260, 264, 275, 277
Уоддис Д. 62, 258
Уоллес А. 121
Уорсли П. 6, 7, 109, 252, 258, 259, 261, 262, 266, 275, 276
Уортмэн Р. 56, 86, 257, 261
Успенский Г. И. 40, 56, 76, 87, 105, 118, 256, 263
Уфуэ-Буаньи Ф. 92

Фабила Х. 212
Фавар М. Ф. 274
Фанон Ф. 10, 12, 58, 60, 77, 85, 112, 161—165, 207, 228, 237, 257, 258, 260, 261, 267
Федоров Ю. И. 247
Фостер-Картер А. 228, 275
Фробениус Л. 222
Фромм Э. 222
Фуртадо С. 71, 260

Хабермас Ю. 252
Ханна С. 257
Хантингтон С. 4, 251
Хаскелл П. 223
Хатта М. 151—154
Хеккер Дж. 254
Хеннеси А. 233
Хенсель Г. 263
Хермасси Э. 252
Хилл Ф. 229
Хиральдо С. 216
аль-Холи Л. 172
Хорос В. Г. 251, 252, 256, 258, 273
Хутченройтер К. 178, 268

Циранана Ф. 186
Цыганов В. А. 251, 266

Чант А. 223, 274
Чаянов А. В. 41
Червинский П. П. 29, 31, 55, 255
Чернов В. М. 45, 47
Чернышевский Н. Г. 21, 24—26, 32, 36, 162, 253, 254
Чжен Гуаньин 134
Чикондзе М. Н. 122
Чиркин В. Е. 252
Чоттопадхайя Б. 137

Шараби Х. 268
Шелгунов Н. В. 93
Шилз Э. 6, 7, 125
Шмелев Н. П. 263
Шмидт У. 178, 269
Шульговский А Ф. 5, 211, 214, 251, 273, 274
Шэно Ж. 260

Щапов А. П. 41

Эйзенштадт С. 261
Эмманюэль А. 71, 260
Энгельс Ф. 43, 48—51, 121, 129, 151, 226, 229, 236, 240, 243, 244, 251, 254—257, 263, 276
Энгхольм Г. Ф. 252
Энрикес М. 214
Эптер Д. 7, 252
Этьен Б. 167

Якубович П. Ф. 38
Яницкий О. Н. 263

SUMMARY

V. G. Khoros

Populist Ideological Trends in Developing Countries: History and Present-Day Developments

The book is devoted to an analysis of Populist trends in the developing countries to-day and to analogous phenomena of earliar times, Russian Narodism in particular. An attempt is undertaken to elaborate the theoretical pattern of Populist ideology from the standpoint of its history and evolution, its social and class structure, and also its logical structure. The author pays special attention to Populist trends in Asia, Africa and Latin America and studies their contemporary specific features. He also examines the conceptions advanced by diffirent scholars on the problem of Populism.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Глава I. Народничество в России (вторая половина XIX — начало XX в.) 20

Становление и развитие народнической идеологии 20
Родоначальники народничества (21). Теория становится идеологией (26). Субъективная социология (26). Экономический романтизм (29). Программа и тактика революционного действия (33)

Народничество как общественное движение 36
Революционное народничество (36). Легальное и либеральное народничество (38). Народничество и культура (39)

Народничество в конце XIX — начале XX в. 41
Кризис народничества в 80—90-е годы (41). Народничество и марксизм (43). Неонародничество (44). Народнические политические партии в 1905—1917 гг. (45)

Классики марксизма-ленинизма о народничестве 48
К. Маркс и Ф. Энгельс о проблеме некапиталистического развития России (48). Диалектика ленинских оценок народничества (51). В. И. Ленин об интернациональных аспектах народничества (53)

Глава II. Популизм как тип идеологии 58

Социальная почва популизма: ситуация позднего, отсталого капитализма 61
Кризисные формы первоначального накопления (61). Ущербный характер национальной буржуазии (66). Осложняющие факторы XX в. (69). Новое качество — «периферийный капитализм» (70). Разнонаправленность внешних и внутренних факторов развития (73).

Генезис, механизм и условия возникновения популистских идейных течений 75
Массовый социально-психологический уровень (75). Интеллигенция как агент популистских идей (83). Благоприятствующие социальные факторы (90)

Популизм как логическая структура 96
Принцип построения модели (97). Основные векторы популистского идеологического сознания (99)

Исторические формы популизма 120
Основные этапы эволюции популистской идейной традиции (120). О двух популизмах (123)

Глава III. Популистские течения в странах Азии, Африки и Латинской Америки (XX в.) 131

Азия 131
Япония (132), Китай (134), Индия (137), Индонезия (149), Бирма (155)

Африка 160
Алжир (161), Гана (170), Гвинея (173), Замбия (180), Мадагаскар (186), Мали (190), Сенегал (194), Танзания (198)
Латинская Америка 210
Мексика (210), Перу (215).
Особенности популистских течений в развивающихся странах . 220
Специфика современной эпохи (220). Отношение к научному социализму (225). Региональные и социально-классовые характеристики (230).
Заключение 239
Примечания 251
Именной указатель 278
Summary 284

Владимир Георгиевич Хорос

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
НАРОДНИЧЕСКОГО ТИПА
В РАЗВИВАЮЩИХСЯ СТРАНАХ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редактор И. Ф. Попов
Младший редактор Н. Н. Комарова
Художник А. Г. Кобрин
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор Л. Е. Синенко
Корректор Л. М. Кольцина

ИБ № 13859

Сдано в набор 15.04.80. Подписано к печати 30.10.80. А-01932. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 18,0. Уч.-изд. л. 20.53. Тираж 1650 экз. Изд. № 4601. Зак. № 245. Цена 2 р. 60 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдут:

Файнберг Л. А. У истоков социогенеза. 11 л.

Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства: (Культурно-историческая проблема). 20 л.

Ушакова Н. А. Страны СЭВ и социально-экономический прогресс развивающихся государств. 12 л.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192. МОСКВА В-192. МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».