

ИДЕИ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ

ВОСТОК–ЗАПАД: СПЕЦИФИКА ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ ДОКТРИНЫ «ТРЕТЬЕГО ПУТИ»

С.А. Воронин

Кафедра всеобщей истории
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена теоретическим аспектам концепции социально-экономического развития по «третьему пути». Автор рассматривает идеологию «третьего пути» как фактор идентификации на Востоке и дает сравнительную характеристику особенностей политико-правовой доктрины «третьего пути» на Западе (Л. Дюги) и теории и практики построения общества на Востоке (А. Сукарно и М. Каддафи).

Ключевые слова: «третий путь», М. Каддафи, Л. Дюги, А. Сукарно, глобализация.

Феномен идеологии «третьего пути» как политико-правовой доктрины имеет качественные отличия по генезису формирования и методам функционирования на Западе и на Востоке.

Для европейской социал-демократической мысли конца XIX – XX в. «третий путь» это, прежде всего, попытка смягчить противоречия между капитализмом и социализмом. Поиск «среднего», «третьего пути» осуществлялся в рамках концепций синдикализма во Франции, ревизионизма в Германии и др. Во второй половине XX в. европейская социал-демократия апеллировала к идеалу, представляющему собой конвергенцию социалистической и капиталистической моделей развития (1). «Третий путь», таким образом, выступает как результат синтеза позитивных черт двух социально-экономических систем, не противопоставляя одну другой.

На Востоке концепции «третьего пути» стали вызовом существующему биполярному миру. Выбор «третьего пути», отвергающего либеральную демократию, капитализм А. Смита и коммунистические идеалы К. Маркса, был основан на поиске аутентичного пути развития, базирующегося на сохранении самоидентичности, модернизации экономики и социальных отношений. «Третий путь» на Востоке во второй половине XX в. – это попытка

постколониальных обществ найти свое место в сложившейся системе международных отношений. В этом смысле концепция «третьего пути», прежде всего, обозначала обоснование независимости и начало нацистроительства.

Одним из вариантов развития по «третьему пути» является доктрина корпоративного государства, в основе которой лежит понятие «солидарность».

Понятие «консенсус», а затем «солидарность» было разработано социологом Огюстом Контом в первой половине XIX в. Осуществив исследование на стыке наук, сблизив социологию и биологию, Конт ввел специфическое понятие «социальный организм». «Социальный», по его определению, означало «общественный – коллективный». Любой индивидуум утрачивал личностные характеристики, не будучи включенным в сообщество людей, т.е. коллектив.

Индивид – это элемент социальной реальности, встроенный в нее, следовательно, и заслуживающий внимания и рассмотрения только в рамках коллектива. Каждая общественная единица берется только в связи с остальными и на фоне остальных (2). Устойчивая взаимозависимость, складывающаяся в результате взаимодействия людей, названа О. Контом «солидарностью», т.е. всеобщей связью, объединяющей каждый человеческий «элемент» со всеми другими элементами (3). Конт скептически относился к проповедуемым либеральным ценностям и индивидуализму, поскольку они, по его мнению, служат разобщению общества, придают ему атомарный характер.

Концепция «солидарности» получила развитие в исследованиях Э. Дюркгейма и Л. Буржуа, которые выступали против индивидуалистических доктрин «просветителей», признавая наличие классов, обусловленных общественным разделением труда. Дюркгейм призывал к совместному, солидарному существованию и труду классов с противоположными интересами (4). Л. Буржуа в работе «Солидарность» (1897) подчеркивал, что в реальности существуют не индивиды и не государство, а ассоциации людей, связанные фактом совместной жизни и деятельности (5).

Политико-правовая доктрина солидаризма, ставшая теоретической основой для строительства корпоративного государства на практике, была разработана профессором юридического факультета Бордосского университета Л. Дюги. Наибольшей известностью среди социологов и правоведов пользуется его фундаментальный труд «Государство, объективное право и положительный закон», изданный в 1901 г. (6).

Автору данной статьи в отделе хранения Государственной публичной исторической библиотеки удалось найти исследование Дюги, увидевшее свет в 1908 г., «Общество, личность и государство» (7). Поскольку эта книга неизвестна широкой аудитории, считаю целесообразным подробнее остановиться на анализе основных положений, изложенных Л. Дюги в этом исследовании, тем более что они имеют принципиальное значение как теоретический фундамент для практики строительства корпоративных солидаристских обществ. «Всякое общество есть дисциплина. Так как человек не может

жить без общества, то он может жить не иначе, как подчиняясь дисциплине», – пишет Л. Дюги (8).

Он решительно выступает против классовой борьбы как «конфликта appetitов». По его мнению, люди уже вследствие того, что они являются частью социальной группы и даже всего человечества, подчинены обязательно для них правовому поведению (9). А социальная норма, в свою очередь, основана на факте социальной солидарности. В солидарности Дюги, базируясь на выводах О. Конта, видит факт взаимной зависимости, соединяющей в силу общности потребностей и разделения труда членов человеческого рода и, в частности, членов одной социальной группы. «Никто в социальном мире не имеет иной власти, как исполнять то, к чему обязывает его социальная норма, или к чему обязывает его положение, занимаемое им в системе взаимозависимости, соединяющей членов одной социальной группы» (10).

Дюги решительно выступает против естественных прав личности, следуя по пути, проложенному Контом. В «Системе позитивной политики» Конт писал: «Слово “право” должно быть изгнано из политического языка как слово “причина” – из настоящего философского языка. Настоящее право может существовать лишь постольку, поскольку власти происходят от сверхъестественных волей... Каждый имеет обязанности и при том по отношению ко всем, но никто не имеет права в собственном смысле слова... Иначе говоря, никто не обладает другими правами, кроме права всегда исполнять свой долг» (11).

Базируясь на взглядах Конта, Дюги подвергает резкой критике публичные институты власти и власть олигархического капитала, основанную на богатстве. Он выступает с призывом создать строй, свободный от публичной власти (12). Дюги отвергает ценности либеральной демократии как основанные на «власти числа», поскольку закон не является в действительности эманацией общей воли коллектива, а создается большинством индивидов, составляющих народное собрание.

Ж.Ж. Руссо, комментируя необходимость подчинения меньшинства большинству, писал: «Когда проходит мнение, противоположное моему, то это доказывает лишь то, что я ошибался, что принимаемое мною за общую волю не было ею» (13). Подобная практика решительно не устраивала Л. Дюги. В ней он видел монополизацию власти и закона правящими лицами, имеющими большую силу. Он призывает к уничтожению мажоритарного голосования, так как «оно является орудием всеобщей деморализации и подкупности» (14).

Дюги выступал за «правильное понятие социального класса». Он полагал, что классовая дифференциация связана со структурой общества, поделенного на собрания индивидов, между которыми существует тесная взаимосвязь в виду выполнения ими одинаковой работы в разделении общественного труда.

Таким образом, общество, согласно Дюги, – сумма синдикалистских образований. Синдикализм определяется им как способ организации «бесформенной массы индивидов, образование сильных и сплоченных групп с опре-

деленной юридической структурой, составленных из людей, уже соединенных общностью социальной работы и профессиональных интересов» (15).

В целом концепцию солидаристского государства Л. Дюги можно свести к следующим постулатам.

1. Правящие лица представляют действительное большинство индивидов и обладают не правом государственной власти, а обязанностью употреблять наибольшую силу; действия их сведены к надзору и контролю.

2. Общество состоит из синдикалистских групп, сильно интегрированных.

3. Государственные службы исполняются и направляются корпорациями чиновников, ответственных за свои ошибки по отношению к частным лицам и состоящих под контролем и надзором правительства.

4. Понятие собственности исчезает, чтобы уступить место понятию собственности как социальной функции. Владелец богатства не имеет на него никакого права; это – только фактическое состояние, принуждающее его к выполнению известной социальной функции, и обладание им его имуществом получает охрану только в той степени, в какой он выполняет эту социальную функцию (16).

Концепция «солидаризма» получила развитие и в России в работах Л.И. Петражицкого и Г.К. Гинса. Так, Петражицкий полагал, что общественное значение права заключается в том, что оно устанавливает равнодействующую поведения людей (17). Г.К. Гинс рассматривал идеологию либеральной демократии как построенную на представлении о социуме как о механической сумме эгоистических индивидов. Идея свободы в этом случае подменяется идеей личного интереса, т.е. частного выражения свободы. «Третий путь», по Гинсу, это солидаризм, который выступает социальным идеалом постепенного улучшения человеческой психологии путем воспитания сознательности поступков и помыслов (18). Отечественные солидаристы, таким образом, вводили концепцию «третьего пути» в область метафизических представлений. Л. Дюги предлагал конкретную программу воплощения его политико-правовой доктрины на практике.

Следует отметить некорректность прямого детерминизма теории и политической практики. Теорию Л. Дюги неправомерно рассматривать как инструмент создания фашистского государства в Италии Бенито Муссолини (хотя подобная критика звучала в 30-е гг. XX в.). Столь же неправомерно было бы обвинить Гюстава Лебона, создателя психологии масс, в содействовании формированию тоталитарных режимов XX в. Однако в известной мере теоретическая основа была заложена, а практическое воплощение зачастую грешит отступлением от идеала.

Один из идеологов фашизма Дж. Джентиле – крупный философ-гегельянец, в качестве первоисточника создания корпоративного государства опирался на постулат Г. Гегеля о том, что корпорация является интегрирующим и духоподъемным феноменом, с которым сливаются воедино гражданское

общество и государство и который возвышает материальную (экономическую) деятельность до духовной, придавая этой деятельности «силу и честь». В силу этого Б. Муссолини утверждал, что намерен преодолеть «материалистическую ограниченность» социализма и возвыситься до религии и героизма, а также что государство является основным регулятором социальной действительности, которое и должно охватывать все стороны общественной жизни, концепции корпоративного государства суждено было стать основной доктриной (19).

21 апреля 1927 г. Большой фашистский совет опубликовал основополагающий документ корпоративизма – «Хартию труда», в котором проводилось тождество между «корпоративным государством» и фашистским. Корпорации именовались механизмом поддержания единства на основе «классового сотрудничества». За государством закреплялась контролирующая и руководящая роль (20).

В 1934 г. были созданы 22 корпорации во всех отраслях экономики: промышленности, торговле, сельском хозяйстве и сфере услуг. Каждая корпорация включала равное число представителей профсоюзов и предпринимателей, а также трех функционеров фашистской партии, призванных играть роль беспристрастных арбитров. Было создано министерство корпораций, которое возглавлял сам дуче – Б. Муссолини (21). Корпорации объявлялись инструментом самодисциплины и институтом всеобщего участия в управлении государством и инструментом социальной справедливости.

Муссолини объявил фашизм доктриной, в которой человек рассматривается исключительно как участник семейной и социальной группы (22). Заявление, весьма напоминающее теорию консенсуса О. Конта и доктрину солидаризма Л. Дюги. Человек, по его мнению, индивид, единый с нацией. А нация – множество, объединенное одной идеей (23).

Муссолини выступал с критикой классического либерализма, исчерпавшего свою историческую миссию. Либерализм, по его мнению, отрицает государство в интересах отдельного индивида. Муссолини был и против социализма, который сводит историческое развитие к классовой борьбе и не признает классовой гармонии и единства, сливающего классы в единую экономическую и моральную реальность (24).

Б. Муссолини обрушивался с критикой на демократические ценности. «Фашизм отрицает, что число, просто как таковое, может управлять обществом; он отрицает, что это число посредством периодических консультаций может править (чем не «власть числа» Л. Дюги. – С.В.). В демократических режимах время от времени народу дается иллюзия собственного суверенитета, между тем как действительный, настоящий суверенитет покоится на других силах, часто безответственных и тайных» (25). Он решительно против «демолиберализма». По мнению Муссолини, индивид существует только в государстве и только принимая необходимость государства (26). Доктрина фашизма как корпоративного государства, по Муссолини, носит универ-

сальный характер и представляет по своей сути «чистую, категоричную, окончательную антитезу всему миру демократии» (27).

Модели корпоративного государства на Западе были построены также в Испании и Португалии. В 1933 г. Хосе-Антонио Примо де Ривера создал Испанскую фалангу. Он решительно выступал против борьбы классов, называя ее «выдумкой марксистов», за создание корпоративного государства (28). В 1936 г. в стране установилась диктатура Франко, который продолжил курс на построение корпоративного государства. Франко стали именовать «каудильо» (вождь) – испанский эквивалент итальянского «дуче». Пропагандисты франкизма выдвинули лозунг «Одна Родина, одно Государство» (29).

Корпоративизм стал основной политической доктриной и в Португалии во времена Салазара. В 50-е гг. XX в. активно создавались общенациональные отраслевые корпорации, в которых политический режим стремился воплотить принцип «сотрудничества труда и капитала» (30).

А что же на Востоке? Вторая половина XX в. стала в афро-азиатском мире парадом суверенитетов. Колониальные режимы рушились один за другим. Независимость и начало нациестроительства в постколониальный период настойчиво требовали ответа на вопрос, по какому пути пойдет развитие молодого государства, какая социально-экономическая модель будет взята за основу. Одной из таких моделей стал «третий путь» как социальный идеал, зиждущийся на синтезе неотрадиционализма и осознания необходимости модернизации, базирующейся на ценностях солидаризма и эгалитаризма.

Президент Индонезии Ахмед Сукарно, обосновывая необходимость развития по самобытному пути, решительно отвергал либеральную демократию западного образца, когда выигрывают и всегда правы «50 + 1» (31).

Сукарно предлагал свой рецепт санации политической системы Индонезии, обнаруженный им якобы в анналах индонезийской самобытности и традиционной культуры: «Нам нет необходимости заимствовать иностранные модели демократии, мы имеем свои собственные» (32).

«То, что я хотел бы предложить... – это «направляемая демократия» (33), которая соответствует национальной самоидентичности.

В феврале 1957 г. индонезийский лидер продолжил развитие своей концепции, заявив: «Некоторые утверждают, будто Б. Карно выдвинул эту идею с целью сдвинуть правительство влево. Нет, братья, для меня нет термина “левый”, нет термина “правый”» (34).

А в июне того же года Сукарно заметил, что предлагаемая им политическая идеология и ее практическое воплощение на практике представляют собой «средний путь между западной и коммунистическими системами» (35).

Так впервые после достижения Индонезией независимости была сформулирована концепция развития по «третьему пути», некоей средней парадигме между капитализмом А. Смита и коммунизмом К. Маркса.

Следует отметить, что новизна концепции «направляемой демократии» в конце 1950-х гг. заключалась лишь в том, что ее удалось воплотить на прак-

тике, поскольку в теории основные постулаты были сформулированы Сукарно в 1930-е гг. и явились своеобразной реминисценцией его политических взглядов периода формирования концепции мархаэнизма и социодемократии.

В 1930 г. Сукарно выступил с резкой критикой капитализма как «системы общественных отношений, возникших из способа производства, который отделяет рабочего от орудий производства» (36). При капитализме прибавочная стоимость присваивается предпринимателями. В силу этого, как отмечал Сукарно, в целом следуя марксистским установкам, капитализм приводит к концентрации капитала и обнищанию рабочего класса (37). Анализируя труды видных историков, социологов, экономистов – К. Каутского, Д. Шефера, К. Реннера, О. Бауэра и др., – Сукарно осуществляет исторический бэкграунд, отсылая аудиторию к временам Великих географических открытий и зарождения капитализма в Европе, замечая: «Именно страсть к обогащению... заставила Колумба пересечь широкий Атлантический океан, руководила Бартоломеу Диасом и Васко да Гамой, когда они боролись с водами Индийского океана» (38).

В 1933 г., продолжая исследование природы капитализма и его новейшей модификации – империализма, Сукарно писал о том, что «развитие капитализма в Западной Европе привело к тому, что материк стал узок для роста его деятельности и торговли. Начался поиск нового поля деятельности на Востоке» (39). Прежний капитализм превратился в империализм, «когда современный капитализм повзрослел, его избыточный капитал потянулся в Индонезию. Способ эксплуатации ресурсов, основывавшийся на монополии и принуждении, все более уступал место способу эксплуатации ресурсов, в основе которого лежали свободная конкуренция, свобода рабочих рук, способ эксплуатации ресурсов, приносящий доходы государству» (40).

В эти же годы Сукарно решительно выступал против одного из столпов марксизма – концепции классовой борьбы: «Классовая борьба? Разве я выдвигаю на первый план классовую борьбу? Я не выдвигаю борьбу классов на первое место внутри индонезийской нации, хотя я уже сейчас враждебно настроен по отношению к любому проявлению страсти накопления капитала в нашем обществе... Я повторяю: 1) целью борьбы Мархаэна должно быть построение общества без капитализма и империализма; 2) мостом к этому обществу является независимость Индонезии; 3) мархаэн должен быть бдительным... именно он должен взять в свои руки политическую власть...» (41).

От критики капитализма и классовой борьбы как неприемлемых аспектов политико-экономического развития Индонезии Сукарно переходит к критике концепции либеральной западной демократии, напоминая об «истории обмана во Франции». «Во время Французской революции люди тоже кричали о демократии... но разве, в конце концов, эта демократия не ударила по простому народу?» (42). Демократические лозунги, по мнению Сукарно, обман, фасад, за которым скрываются сословия и партии, манипули-

рующие общественным мнением и жаждущие власти лишь для осуществления собственных интересов (43).

Сукарно, рассматривая генезис и эволюцию парламентаризма, приходит к выводу, что во всех «цивилизованных странах имеются парламенты, существует демократическая система... Буржуазия, завоевав с помощью простого народа “демократию”, превратила ее в лживую капиталистическую демократию», которая стала лишь политической демократией при отсутствии экономического равноправия (44). Сукарно называет либеральную демократию западного образца лишь «маской, за которой скрывается диктатура капитализма» (45). Основным противоречием западной или капиталистической демократии, по мнению Сукарно, является несоответствие декларируемого и реального, политических свобод и экономического неравенства, таким образом, дискредитируется само понятие демократии как власти народа. Он призывает к формированию истинной демократии, при которой власть будет действительно принадлежать народу. Идеалом Сукарно является государство, в котором народная власть на 100% действует и в сфере политики, и в области экономики. «Политическая и экономическая демократия – вот та единственная демократия. Истинную демократию я называю социodemократией. Это та истинная демократия, которая может возникнуть только из национализма Мархаэна, из национализма, который в самой своей сущности несет истинную народность, из социо-национализма» (46).

В 1930-е гг. либеральный парламентаризм постоянно был в фокусе критики будущего индонезийского президента. Он писал о невозможности осуществления демократических принципов в обществе, где существует имущественное расслоение, о том, что те, кому принадлежат власть и финансы, всегда будут манипулировать мнением толпы, оказывать на него давление, о том, что западная демократия превратила принцип свободы печати лишь в пустую болтовню, свободу мысли – в путы для мысли (47).

Претворение концепции социodemократии на практике являлось абсолютно органичным и для лидера, и для простых индонезийцев, поскольку отвечало основным параметрам яванской политической культуры и позволяло лидеру осуществлять режим личной власти. Увлечение самобытностью было перенесено Сукарно и на политическую систему. В результате критика парламентской демократии Запада как инородного института, который не может быть инкорпорирован в индонезийскую политическую систему, стала первым шагом к захвату власти Сукарно и формированию авторитарно-патриархального лидерства спустя десятилетия в конце 50-х гг.

В 1957–1958 гг. индонезийский президент изложил основные тезисы своей концепции изменения политического строя страны. Прежде всего Сукарно, апеллируя к индонезийской старине и самобытности, требовал приведения парламентской процедуры в соответствие с традициями политической культуры этносов Архипелага, ощущающих себя единой нацией. Представительные органы должны были строиться на принципах сотрудничества

и взаимопомощи, т.е. «готонг-ройонг», о чем писал еще К.Х. Деванторо (псевдоним деятеля индонезийского национального движения Суварди Сурьянинграта (1889–1959)). Из их деятельности необходимо было исключить дух конкуренции и соперничества, имплантированный в индонезийское общество институтом парламентской демократии. В результате должно быть сформировано правительство, также основанное на принципе сотрудничества и взаимопомощи. Вся политическая вертикаль «направляемой демократии» должна была быть проникнутой духом индонезийской средневековой общины, принципом «готонг-ройонг».

Взаимоотношения индивидов, в рамках предлагаемой Сукарно модели, должны были базироваться на семейных ценностях, в основе которых лежат сплоченность и коллективизм членов семьи, клана, т.е. «кекелуарган». Сукарно, нащупывая контуры срединного, «третьего пути» развития, опирался на традиционные ценности индонезийского общества, решительно протестуя против чужеродного индивидуализма, лежащего в основе протестантской этики капитализма Запада.

Сукарно выступал с призывом отринуть процедуру индивидуального голосования и принятия решений большинством (т.е. «50 + 1»%). По его мнению, это приводило к нарушению социального консенсуса и в деревенской общине, и в стране. Большинство неизбежно навязывает свои решения меньшинству и отрицает его интересы. Значит необходимо вернуться к основным принципам социодемократии – коллективному обсуждению проблем («мушаваррах») и формированию единого решения на основе компромисса («муфакат»). Правительство необходимо было лишить духа конкуренции, и поэтому в его состав должны были войти представители всех политических партий. Сукарно видел перспективу национального согласия и примирения в создании Национального Совета. Национальный Совет должен был быть союзом представителей так называемых «функциональных групп». Председателем Совета Сукарно назначил себя (48). В целом создание подобной неконституционной структуры во главе с самоназначенным лидером, по сути дела, и являлось началом государственного переворота в стране.

В конце 1950-х гг. Сукарно завершил формирование доктрины «третьего пути». В концепции развития социально-экономической модели общества по некоему среднему пути, противопоставляемому капитализму и социализму, Индонезия, да и весь постколониальный Восток, искали свою самоидентичность, пытаясь занять нишу в биполярном мире. Анализируя действующие политические модели, Сукарно апеллировал к самобытности, отвергая капитализм, который порождает колониализм и фашизм. Сукарно отвергал, прежде всего, саму психологическую основу либерального капитализма – индивидуализм, ведущий к конкуренции и борьбе и поэтому неприемлемый для Индонезии. В основе советской модели общества, по мнению Сукарно, лежала диктатура, а бытие Мархаэна отвергает любое проявление диктаторских властных институтов. Шведская модель правого

социализма отвергалась как система, построенная на манипуляции голосами избирателей (49).

В целом, концепция «третьего пути» Сукарно подразумевала построение социально-экономической модели традиционного, патриархально-эгалитарного общества, в основе которого лежали принципы общинной солидарности и взаимопомощи. Основным элементом социальной модели, по Сукарно, являлась семья как концентр солидаризма, возглавляемая патриархом, главой семьи. Принцип семьи был перенесен Сукарно на все индонезийское общество. Сам Сукарно становился отцом нации, принимающим решения за всех, во имя всех. Отсюда и тезис этого периода: «Главное в нашей демократии – это руководство!».

В 1965–1967 гг. патриархально-авторитарное лидерство Сукарно сменяется военно-бюрократическим режимом бонапартистского характера М. Сухарто. Личная диктатура, т.е. сверхконцентрация власти в руках одного лидера, уступает место диктатуре армии как части государственного аппарата. Интерпретация принципов «Панча сила» при Сухарто абсолютизировала принцип национального единства, окончательно исторгая демократию как принцип западного парламентаризма. Любая форма демократии подразумевает наличие оппозиции. А оппозиция дезинтегрирует национальное единство, поскольку, согласно яванской политической культуре, в основе гармоничного общества лежит приоритет интересов социума (в новых условиях – нации) над интересами индивида или микроколлектива. В основе индонезийской модели – дух семейной сплоченности, опора на традиции, взаимопомощь.

Сухарто изменил вектор развития индонезийского общества. Если Сукарно настаивал на движении от самобытности к модернизации, то лидер «нового порядка» призывал к модернизации и развитию во имя расцвета самобытности. Формулируя кредо религиозного социализма, Сухарто подчеркивал, что «это общество, основанное на принципах семейственности, сплоченности и религии, главными чертами которого станут нетерпимость к бедности, отсталости, разобщенности, эксплуатации человека человеком, капитализму, феодализму, колониализму и империализму, которые необходимо искоренять совместными усилиями. Люди должны верить в единого Бога, любить Отчизну, проявлять сочувствие к окружающим, быть трудолюбивыми и готовыми пожертвовать своими интересами во имя интересов нации» (50). Начать движение по пути «религиозного социализма», по мнению Сухарто, необходимо с ограничения личных интересов и возрастания социальных обязанностей человека по отношению к коллективу, нации, государству (51).

Сухарто продолжил курс Сукарно на построение модели корпоративного государства с индонезийской спецификой. Яванская политическая культура не предполагала формирования общества с антагонистическими противоречиями. Режим, осознавая необходимость признания очевидной стратеги-

фикации общества, осуществил деление социума на функциональные, профессиональные группы. Сухарто активно апеллировал к тезису о внеклассовом характере власти в Индонезии и о необходимости формирования бесклассового общества. В основе его доктрины лежала разнородная структура высших органов, поскольку в их состав в 1970-е гг. вошли технократы, представители крупного бизнеса, западно-ориентированной интеллигенции, зажиточного крестьянства (к ним принадлежал и сам Сухарто). Основным вектором режима «нового порядка» было катапультирование развития либеральной капиталистической экономики, что приводило к значительному росту госкапитализма и частного бизнеса. В городах резко возросло количество наемных рабочих, в социальной сфере наметился резкий рост национальной буржуазии (52).

Сухарто, проводя ускоренную модернизацию, «заклинал» индонезийское общество, давая ему психологическую установку на отсутствие противоречий. Ему было необходимо легитимизировать концентрацию власти в руках военно-бюрократической верхушки и отсутствие возможности у большинства социальных слоев получить доступ к реальному воздействию на политическую власть в стране.

Подобные методы и сходную риторику использовал ливийский каид (вождь) Муаммар Каддафи, обрушиваясь в «Зеленой книге» на институт парламентской демократии. Слушая лекции в Бенгазийском университете, М. Каддафи предавался размышлениям о векторе дальнейшего развития Ливии. Он критически стал воспринимать модернизацию, выраженную в прозападном пути развития монархического режима. Уже в те годы на его духовное становление значительное воздействие оказали взгляды французских просветителей, в частности Ж.Ж. Руссо (53). Ему, сыну племени каддафа, были близки взгляды Руссо, видевшего в частной собственности главное начало неравенства между людьми, идеализировавшего «естественное состояние», «золотой век» человечества.

В начале 70-х гг. Каддафи предпринял первые попытки изложения своих еще не до конца оформившихся взглядов на государственное устройство. Основы новой идеологии были сформулированы Каддафи в мае 1970 г. Однако в этот период его окружение негативно восприняло его воззрения (54). В 1973 г. свет увидела небольшая по объему брошюра «Третья мировая теория: священная концепция ислама и народная революция в Ливии» (55). Идеологическими основами новой теории стали ислам, национализм и «ливийский социализм». Уже в это время Каддафи начал говорить об особом пути государственного развития Ливии, подчеркивая «уникальность модели построения власти в Ливии» (56). В 1974 г. издается следующий трактат ливийского лидера «Принципы третьей мировой теории». Изданная без указания авторства, книга была до предела насыщена кораническими изречениями. На фоне религиозной риторики внимание акцентировалось на взаимном проникновении исламских и социалистических ценностей, между которыми

отсутствуют противоречия. Каддафи пишет также о неприятии существующих моделей социально-экономического развития, выступая против капитализма и коммунизма. Он заявляет, что на мировой рынок Ливия будет экспортировать не только нефть, но и идеологическую конфронтацию с США и СССР (57). Таким образом, М. Каддафи пытался создать скелет ливийской уникальной идеократии на основе бесклассового общества, всеобщего благоденствия, на основе исламского социализма, то есть формации, отличающейся от капитализма А. Смита и коммунизма К. Маркса. Он пишет, что эмпирически доказана ошибочность либеральной и марксистской философии (58). В результате его социально-политические и философские воззрения были оформлены в единую идеологическую систему, которая была изложена в его «Евангелии» – «Зеленой книге», которая была издана тремя частями, соответственно, в 1976, 1978 и 1979 г.

Первая часть труда М. Каддафи была посвящена созданию идеологической основы режима в виде национализма; формировала политическую основу, коей и была провозглашена прямая демократия, власть всех над всеми (джамахирия). Во второй рассматривались принципы построения экономического базиса в виде «ливийского социализма», лишённого изъянов капитализма и коммунизма, и, наконец, третья включала в себя взгляды Каддафи по общественным проблемам, касающимся личности, семьи, нации.

Первая часть «Зеленой книги» – «Решение проблемы демократии» – была издана в январе 1976 г. В этой работе Каддафи подвергает резкой критике марксистскую и либеральную идеологию социального развития. «Главная политическая проблема человеческого общества – это проблема орудия власти. Даже семейные конфликты нередко порождены данной проблемой» (59), – пишет ливийский лидер. Генезис и формирование всех политических систем мира Каддафи видит как результат борьбы за власть классов, кланов, племен, партий или просто отдельных лиц. Победителем всегда оказывается орудие правления, а побежденным – народ, то есть подлинная демократия (60). Таким образом, М. Каддафи пытается обосновать тезис о том, что результатом создания любой политической системы социального управления никогда не является волеизъявление большинства. «Политическая борьба, в результате которой побеждает кандидат, набравший 51% голосов, приводит к установлению диктаторского орудия правления, облаченного в фальшивую тогу демократии. Поскольку 49% избирателей оказываются под властью орудия правления, за которое они не голосовали, а которое было им навязано, а это и есть диктатура» (61). Каддафи утверждает, что все политические режимы фальсифицируют демократию и являются диктаторскими.

Вождь ливийской революции критикует механизм парламентаризма. Он пишет, что «основное назначение парламента выступать от имени народа, что само по себе недемократично, поскольку демократия означает власть самого народа, а не власть тех, кто выступает от его имени» (62). Каддафи рассматривает парламенты как «средство узурпации и присвоения власти

народа» (63), поскольку они выражают узколокальные интересы партий и определенных личностей. Он утверждает, что «парламентское представительство – обман» (64), поскольку голоса электората можно подкупить и подтасовать, «ведь бедные не могут составить конкуренцию... потому богатые... одерживают верх» (65). Каддафи выступает против политического плюрализма в виде многопартийной системы, он отрицает необходимость партий, поскольку видит в партии «современную диктатуру... власть части над целым» (66). Он считает, что «интересы общества приносятся в жертву межпартийной борьбе за власть» (67).

Заканчивает свою критическую часть Каддафи осуждением референдумов, которые также объявляются фальсификацией демократии. «Те, кто говорят “да”, и те, кто говорит “нет”, на деле не выражают своей воли, а обречены современной демократией на молчание. Они могут сказать лишь одно слово – “да” или “нет”. Это наиболее жесткая и беспощадная форма диктаторского режима. Говорящий “нет” должен иметь возможность мотивировать, почему он сказал “нет”, а не “да”, и наоборот. Каждый должен обосновать свое желание, причину одобрения или неодобрения!» (68). Таким образом, через отрицание парламентаризма, партий, классов он приходит к обоснованию собственной уникальной политической системы, именуемой джамахирией – прямым народовластием. Его формула: вместо «демократии – контроля народа над правительством – демократия как народный самоконтроль» (69). По мнению Каддафи, именно «Зеленая книга» предлагает «окончательное решение проблемы орудия правления и указывает народам путь перехода от эпохи диктатуры к эпохе подлинной демократии» (70). Инструментами этой мессианско-апологетической концепции выступают Народные конгрессы и Народные комитеты. Они – конечный результат борьбы народов за демократию. Ливийский лидер безапелляционно заявляет: «Прямая демократия – это идеальное решение, которое будучи воплощено на практике, не может являться предметом спора и разногласий» (71). Он призывает массы к борьбе за «уничтожение всех авторитарных форм правления, лицемерно именуемых разными формами демократии» (72). На практике механизм воплощения его теории в действительность весьма прост. Все население разбивается на первичные народные конгрессы, которые избирают руководящий орган – комитет. Народные комитеты заменяют государственный аппарат, контролируя все отрасли экономики и политики. Начинает работать лозунг о «демократии в виде народного самоконтроля».

Решив, таким образом, вопрос о практическом функционировании нового государственного механизма, Каддафи переходит к вопросу национального единства. Истоки его философии и в этом вопросе базировались на традиционных ценностях бедуинского общества с его эгалитарными тенденциями. Как отмечают Д. Бланди и Э. Лайсетт, «анархическое сознание бедуинов – основа его философии» (73). Поэтому источником законодательства он провозглашает либо обычай, либо религию, но не конституцию (74), так как в современном обществе законы опираются на взгляды государст-

венных орудий правления или отдельных личностей. Отсюда и расхождения в конституциях, хотя свобода человека во всем мире едина. Конституции, согласно Каддафи, «подменяют естественный закон, который является непреходящим наследием, а не достоянием ныне живущих» (75).

Законодательство, созданное человеком, предусматривает наказания, каких не знает обычай, который налагает моральные, а не материальные меры наказания, не умаляющие достоинства человека (76). Религия является категорией, поглощающей обычай, это высшая моральная категория. Все наказания в религиозной трактовке являются мерой, отложенной до Судного дня. Таким образом, религия, включающая в себя обычай, и есть единственное выражение естественной жизни народа (77).

Заканчивает первую часть своего трактата Каддафи рассуждением о прессе. По сути, цепь его силлогизмов приводит к отрицанию свободы слова и тотальному контролю над СМИ. Он пишет: «Человек, как физическое лицо, должен иметь свободу самовыражения и даже будучи умалишенным, иметь право свободно выражать свое безумие» (78). От этого декларированного заявления он переходит к следующей категории: «Демократия – это правление народа, а не народное самовыражение» (79). Отсюда пресса – это общественный способ самовыражения, а не мнение отдельных личностей. Поэтому СМИ не могут принадлежать ни физическим, ни юридическим лицам. Демократическая печать – это печать, издаваемая народными комитетами (80). В заключении Муаммар Каддафи патетически пишет, что «...эпоха масс, которая энергичной поступью идет на смену эпохе республик, поражает и воодушевляет» (81).

Завершение оформления взглядов М. Каддафи получило в изданной в июне 1979 г. третьей части его «мировой теории». Она посвящена социальным проблемам. Создав в предыдущих частях своей идеологической доктрины политико-экономическую основу развития ливийского общества, Каддафи перешел к решению главной задачи – консолидации социума. Основу исторического развития, по Каддафи, составляет «общественная связь, которая объединяет людей в общности, начиная с семьи и кончая племенем и нацией» (82). Он призывает к консолидации посредством национальной связи, которая выступает основным средством связи между общностями людей. Двигателем исторического развития является национальная борьба. Каддафи приводит аргументы из мира «живой природы», утверждая, что «общность – это основа существования в мире живых существ» (83). Он переходит на язык аллегорий, приводит примеры из астрономии, претендуя на энциклопедизм. И все это для обоснования главного тезиса – «национальное самосознание – это основа сохранения нации. Нации, утратившие национальное самосознание, обречены на гибель» (84). Религия и институт брака укрепляют национальное самосознание.

Итак, Каддафи формулирует главный теоретический постулат ливийской идеократии – создание и развитие ливийской нации на базе социального и экономического эгалитаризма всех членов.

Создание нации, по Каддафи, должно происходить поэтапно, от осознания принадлежности к семье, потом к племени и далее к нации.

Взывая к представителям бедуинского социума, он пишет, что «для человека семья важнее государства» (85). По его мнению, «процветающее общество – это общество, в котором человек естественно развивается в условиях семьи» (86).

Каддафи пытается переходить к новым качествам через количественный показатель. От семьи он движется к племени, которое тоже является семьей, только «увеличившейся вследствие роста потомства, то есть племя – это большая семья. Нация – это племя, разросшееся в результате увеличения потомства, то есть нация – это большое племя» (87).

Племенная организация является системой социального протектората, поскольку Каддафи объявляет племя «естественной социальной защитой человека, обеспечивающей его потребности» (88). Однако нация – более широкое понятие. Нация обеспечивает членам общества более широкую социально-политическую защиту, чем племя (89). Каддафи осуждает трайболизм как тормоз развития ливийского общества. Он призывает к консолидации через формирование национального сознания и преодоления клановой вражды и разобщенности, но через призму идеализации родоплеменных отношений. Для ливийского лидера сохранение родоплеменных традиций было естественной константой. Племя рассматривалось как идеалистическое социальное образование, в рамках которого нет места социально-экономическому неравенству. Племя выступало гарантом справедливого распределения материальных благ.

В этих теоретических построениях М. Каддафи отразил и закрепил уровень социальных отношений в Ливии того времени, что привело к некоторым противоречиям и нестыковкам в его взглядах.

В середине 1980-х гг. Каддафи выдвинул тезис об «овладении одним человеком и применении на практике нескольких профессий или ремесел». Он провозгласил «взаимозаменяемость» членов общества в различных сферах общественной деятельности и призвал к созданию «джамахирийских кварталов», население которых могло бы овладеть необходимыми специальностями, организовать производство различных видов продукции и перейти на частичное самообеспечение. По словам А.В. Рясова, «социальная жизнь людей сосредоточилась в деловых коллективах, а власть получила возможность управления индивидами через эти коллективы» (90).

Таким образом, при всех цивилизационных различиях политических систем Запада и Востока некоторые исторические параллели все же просматриваются. Солидаристские общества на Западе и Востоке объединяет общая система координат. В качестве доминант выступают верховенство обычая, традиции, а не нормы права; семья рассматривается как основа социальной организации; отрицание классовой борьбы, призыв к солидарности, социальному консенсусу; отрицание демократии как «власти числа»; отрицание опыта либерального капитализма и коммунистических идеалов;

деление общества по профессиональному цеховому признаку на основе принципа сотрудничества; корпоративные общества всегда религиозны, вне зависимости от того, какая конфессия (ислам, католичество и др.) лежит в их основе.

На Востоке, в силу исторических условий формирования государства, этатизм был и остается естественным выбором. Восточный деспотизм выступал политической системой, поддерживающей социальный баланс, регулирующей привычную меру солидаризма и эгалитаризма на базе патронажно-клиентельных отношений государства и граждан. Поэтому и черты корпоративизма (каддафизм, сукарноизм и др.), отмеченные в восточных социумах, имеют более глубокие ментальные корни и историческую перспективу.

На Западе, казалось бы, корпоративизм как вариант развития по «третьему пути» стал реликтом ушедшего XX в. Однако процессы глобализации оживляют политические призраки прошлого. Глобализация выступает в качестве катализатора интеграции мира в единое социокультурное и экономическое пространство, поделенное корпорациями транснационального характера. По мнению А.М. Хазанова, «в последние десятилетия произошло перераспределение ролей ключевых игроков в новой геополитической конфигурации сил на международной арене и мировой политике. Мы наблюдаем своего рода узкую специализацию этих ключевых стран» (91). США и Япония – мозговой трест (высокие технологии), Европа – опытная лаборатория для апробации высоких технологий, Китай – мировая фабрика, Индия – компьютеры и кадры программистов, Африка – сырьевой склад, Россия – бензоколонка Европы (92).

Глобализация ведет к концентрации капитала не столько в руках отдельных наций, сколько у ТНК. Так, в 1998 г. 10 ведущих мировых компаний по производству пестицидов контролировали 85% глобального рынка, 10 телекоммуникационных компаний – 86% рынка, в сфере производства компьютеров – 70%. Столь же высокая степень монополизации просматривается и в сфере образования и высоких технологий. На 10 стран мира приходится 84% процента научных разработок и владение 95% патентов (93).

В 1980–1990-е гг. глобализация развивалась под влиянием неолиберальной идеологии. 1997–1998 гг. обозначили рубеж. Азиатский кризис, неудачи экономических реформ в ряде стран Европы, по мнению А.А. Громыко, «показали неспособность существующих международных институтов регулировать мировые финансы... в интересах, как богатых, так и бедных стран, углубление неравномерности их развития продемонстрировали глубокие изъяны действующей модели глобализации» (94).

Мировой финансово-экономический кризис, разразившийся в 2008 г., и «Арабская весна» 2011 г. ставят перед планетарным социумом еще более кардинальный вопрос. В состоянии ли действующая ныне система идеологических ценностей и базирующаяся на ней экономическая система обеспечить прогрессивное развитие человечества? Вопрос пока остается открытым.

Однако зародившиеся сомнения приводят к мысли о начале очередного витка поиска «третьего пути» развития как модернизированной идеологии, носящей интегральный характер.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Громыко А.А. Проблемы глобализации в концепциях «третьего пути» // Россия. Политические вызовы XXI в. – М., 2002. – С. 531.
- (2) Очерки по истории теоретической социологии XIX – начала XX в. – М., 1994. – С. 35–36.
- (3) Там же. – С. 38.
- (4) Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект-Пресс, 1996 // <http://www.countries.ru/library/rspersons/Durkheim.htm>
- (5) Гольцев В.А. Леон Буржуа о солидарности. – М., 1915 // www.e-college.ru/xbooks/xbooks030/book/part-011/page.htm
- (6) Дюги Л. Государство, объективное право и положительный закон. – М., 1901.
- (7) Дюги Л. Общество, личность и государство. – СПб, 1908.
- (8) Там же. – С. 7.
- (9) Там же. – С. 6.
- (10) Там же. – С. 8.
- (11) Comte O. *Système de politique positive*. – P., 1890. – V. 1. – P. 361.
- (12) Дюги Л. Общество... – С. 11.
- (13) Общественный договор / Под ред. П. Когана. – Кн. I. – Гл. IV. – 1906. – С. 13.
- (14) Дюги Л. Общество... – С. 21.
- (15) Там же. – С. 50.
- (16) Там же. – С. 53.
- (17) Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – СПб, 1907. – С. 46.
- (18) Гинс Г.К. На путях к государству будущего (от либерализма к солидаризму). – Харбин, 1930. – С. 210; см. подробнее: Пряжников К.С. Идеология «третьего пути» и государство «солидаризма» 1930-х гг. в работах русского солидариста Г.К. Гинса // Вестник МГОУ. История и политические науки. – 2009. – № 3. – С. 113.
- (19) Тарасов А. К критике корпоративного государства // Парадоксы. – М., 2003. – С. 15.
- (20) Судьбы XX в. Бенито Муссолини. – М., 1999. – С. 62.
- (21) Там же. – С. 60.
- (22) Муссолини Б. Доктрина фашизма. – Париж, 1938. – С. 13.
- (23) Там же. – С. 14–16.
- (24) Там же. – С. 15.
- (25) Там же. – С. 29–30.
- (26) Там же. – С. 53.
- (27) Там же. – С. 57.
- (28) Пожарская С.П. Франсиско Франко и его время. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007.
- (29) Ходжес Г.Э. Франко. Краткая биография. – М., 2003. – С. 158.
- (30) Капланов Р.М. Португалия после Второй мировой войны: 1945–1974. – М., 1992.
- (31) Mintz J.S. Mohammed, Marx and Marhaen. The roots of Indonesian socialism. – N. Y., 1965. – P. 167.

- (32) Цит. по: *Капица М.С., Малетин Н.П.* Сукарно. Политическая биография. – М., 1980. – С. 142.
- (33) *Kronik Dokumentas, Demokrasi Terpimpin, Djakarta.* – 1959. – P. 10.
- (34) *Ibid.* – P. 147.
- (35) *Сукарно А.* Индонезия обвиняет. Сборник статей и речей. – М., 1956. – С. 16–17.
- (36) Там же.
- (37) Там же. – С. 27.
- (38) *Сукарно А.* За свободную Индонезию. – М., 1933. – С. 181.
- (39) Там же. – С. 185.
- (40) Там же. – С. 211.
- (41) Там же. – С. 239. Мархаэн – индонезийский простолюдин.
- (42) Там же.
- (43) Там же. – С. 241–242.
- (44) Там же. – С. 243.
- (45) Там же. – С. 245.
- (46) Там же. – С. 243.
- (47) *Национально-освободительное движение в Индонезии (1942–1965).* – М., 1970. – С. 7–8.
- (48) *Сумский В.В.* Национализм и авторитаризм. Политико-идеологические процессы в Индонезии, Пакистане и Бангладеш. – М., 1987. – С. 197.
- (49) *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the debate.* Anderson B. & Kahin A. (Eds), Ithaca. – N. Y., 1982. – P. 15.
- (50) *Pandangan presiden Soeharto tentang Panca sila.* – Jakarta, 1976. – P. 22–23.
- (51) *Ibid.*
- (52) *Каринин С.Л.* Социальная природа политической власти в Индонезии // Политическая власть и конституция в развивающихся странах. – М., 1987. – С. 106.
- (53) *Hajjar S.C.* Jamahiriyy experiment in Libya: Qaddafi & Rousseau // *Journal of Modern African Studies.* – N. Y., 1980. – № 18. – P. 181.
- (54) *Ansell M, Al-Arifî I.* The Libyan Revolution: A source book of Legal & Historical Documents. – Staughton, Wisconsin, 1972. – P. 11.
- (55) *The Third International Theory: the Divine Concept of Islam & the Popular Revolution in Libya.* – Tripoli, 1973.
- (56) *Qathafî Mu'Ammar, Chairman of R.C.C.* Discourses // Arab and international press. – August 2, 1973 to April 29, 1974. – Malta, 1975. – P. 136.
- (57) *The Fundamentals of the Third International Theory.* – Tripoli, 1974. – P. 3.
- (58) *Ibid.* – P. 18.
- (59) *Каддафи М.* Зеленая книга. – М., 1989. – С. 17.
- (60) Там же. – С. 17–18.
- (61) Там же. – С. 18.
- (62) Там же. – С. 21.
- (63) Там же. – С. 22.
- (64) Там же. – С. 23.
- (65) Там же. – С. 24.
- (66) Там же. – С. 27.
- (67) Там же. – С. 29.
- (68) Там же. – С. 31.
- (69) Там же. – С. 41.

- (70) Там же. – С. 47.
(71) Там же. – С. 46.
(72) Там же. – С. 45.
(73) Там же. – С. 46.
(74) *Blundy D., Lycett F. Qaddafi & the Libyan Revolution.* – L, 1987. – P. 99–100.
(75) *Каддафи М. Зеленая книга...* – С. 51.
(76) Там же. – С. 51–53.
(77) Там же. – С. 54.
(78) Там же. – С. 54.
(79) Там же. – С. 61.
(80) Там же.
(81) Там же. – С. 62.
(82) Там же. – С. 95.
(83) Там же. – С. 97.
(84) Там же.
(85) Там же. – С. 103.
(86) Там же. – С. 104.
(87) Там же. – С. 107.
(88) Там же.
(89) Там же. – С. 108.
(90) *Рясов А.В. Политическая концепция М. Каддафи в спектре «левых взглядов».* – М., 2008. – С. 271–272; *Егорин А.З. История Ливии. XX век.* – М., 1999. – С. 296–297.
(91) *Хазанов А.М. Новая конфигурация сил в Азии // Ключевые игроки в «Большой игре» в Азии в начале XXI века.* – М., 2008. – С. 3.
(92) Там же.
(93) *Громыко А.А. Проблемы глобализации...* – С. 546.
(94) Там же.

DIFFERENCES IN THE CONCEPT OF THE THIRD WAY BETWEEN THE WEST AND THE EAST

S. Voronin

World History Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Mikluho-Maklaya str., 6, 117198 Moscow, Russia

The article deals with the theoretical aspects of social and economic imperatives of the Third Way. The author compares the concepts of the political and legal doctrine of solidarism in the West (L. Duguit) with theory and practice of civil society building in the East (A. Sukarno, M. Qaddafi).

Key words: the Third Way, M. Qaddafi, L. Duguit, A. Sukarno, Corporatism, Globalization.