

## Религиозные мыслители русского зарубежья в межвоенный период: в поисках «третьего пути»

А. А. Буров

*Государственный музей истории религии,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье описывается интеллектуальный поиск русскими религиозными философами, в условиях эмиграции следовавшими идеологии так называемого «веховства», модели общества, устроенного на началах христианской этики, избегающего недостатков как социализма, так и капитализма: так называемого «третьего пути».

**Содержание.** Поиск русскими эмигрантскими мыслителями оптимального общественного устройства вёлся в контексте решения задачи обустройства России после падения большевистского режима. Прежде всего, это представители русской религиозной философии в период эмиграции: П. Б. Струве, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и П. И. Новгородцев, объединившиеся вокруг журнала «Путь». Их ближайшие последователи и преемники более молодого поколения: Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, И. И. Фондаминский и м. Мария (Скобцова) – собирались вокруг журнала «Новый град». В своей религиозной философии они обращались к темам политики и социальной проблематики. Путь реставрации – возвращения к дореволюционной ситуации, был отвергнут ими как бесперспективный. Социализм они критиковали за внедрение принудительного братства между людьми и радикальное отрицание личности, а капитализм был им неприемлем за подавление и эксплуатацию слабых сильными. Правильный путь для России они видели в том, что Н. А. Бердяев называл «социальным персонализмом», а С. Л. Франк – «социальным христианством». Их идеи совпадали в главном: в утверждении абсолютной ценности человеческой личности и взаимопомощи (солидарности) между людьми независимо от классовой принадлежности.

Концепт «социального христианства» был известен в Европе и имел уже многолетнюю традицию теоретической разработки и практического осуществления (особенно, в социальном учении и практике Католической церкви). Наиболее адекватное воплощение идеи «социального христианства» выделось в корпоративном строе общества. В 1930-е годы имели место относительно успешные попытки практического осуществления этого строя (Австрия, Италия, Португалия). Это вызывало самый серьёзный интерес у русских мыслителей-эмигрантов. Они одобрительно отзывались о корпоративном строе, в котором видели реальную перспективу для постбольшевистской России. При этом они не идеализировали корпоративизм и критически относились к практиковавшим его фашистским режимам.

**Выводы.** В условиях Второй мировой войны журналы «Путь» и «Новый град» прекращают своё существование. Тематика корпоративного строя уходит из широкого обсуждения мыслителями русской эмиграции. В то же время, идеи «социального христианства» и корпоративизма использовались христианинскими демократами в послевоенных ФРГ и Италии и при создании ЕС. В России идеи русских религиозных философов учитывались при разработке Основ социальной концепции РПЦ. Однако, говорить о полной рецепции их идей православным сообществом пока не приходится. В то же время, сам опыт осмысления и поиска оптимального устройства общества на христианских началах, предлагающего абсолютную ценность человеческой личности и преодоление социальных антагонизмов, представляется крайне актуальным и ценным. Особенно, когда это происходит в условиях свободной конкуренции между различными религиозными и мировоззренческими системами. При этом актуален и ценен как позитивный, так и негативный опыт на этом пути.

**Ключевые слова:** Русская религиозная философия, русская пореволюционная эмиграция первой волны, социальное христианство, социальный персонализм, «третий путь», корпоративный строй.

**Для цитирования:** Буров А. А. Религиозные мыслители русского зарубежья в межвоенный период: в поисках «третьего пути» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 215–235. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_1\_215. EDN: PEEFBX

## Religious thinkers of Russia Abroad During the Interwar Period: in Search of the “Third way”

Aleksander A. Burov

*History of Religion State Museum,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article describes the intellectual search by Russian religious philosophers, who in the conditions of emigration followed the so-called “vekhovstvo” ideology, a model of society based on Christian ethics, avoiding the disadvantages of both socialism and capitalism: the so-called “third way”.

**Content.** The search by Russian emigrant thinkers for an optimal social structure was conducted in the context of solving the problem of settling Russia after the fall of the Bolshevik regime. First of all, these are representatives of Russian religious philosophy during the period of emigration: P. B. Struve, S. L. Frank, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev and P. I. Novgorodtsev, who united around the journal “Put”. Their closest followers and successors of the younger generation: G. P. Fedotov, F. A. Stepun, I. I. Fondaminskij and Maria (Skobtsova) gathered around the “Novy Grad” journal. In their religious philosophy, they addressed the topics of politics and social issues. The path of restoration, a return to the pre-revolutionary situation, was rejected by them as unpromising. They criticized socialism for the introduction of forced brotherhood between people and radical denial of personality, and capitalism was unacceptable to them for the suppression and exploitation of the weak by the strong. The right way for Russia is what N. A. Berdyaev called “social personalism” and S. L. Frank called “social Christianity”. Their ideas coincided in the main thing: in affirming the absolute value of the human personality and mutual assistance (solidarity) between people regardless of class.

The “social Christianity” concept was known in Europe and had a long tradition of theoretical development and practical implementation (especially in the Catholic Church social teaching and practice). The most adequate embodiment of the “social Christianity” idea was seen in the corporate structure of society. In the 1930s, there were relatively successful attempts to implement this system in practice (Austria, Italy, Portugal). This aroused the most serious interest among Russian emigrant thinkers. They spoke approvingly of the corporate system, which they saw as a real prospect for post-Bolshevik Russia. At the same time, they did not idealize corporatism and were critical of the fascist regimes that practiced it.

**Conclusions.** In the conditions of the Second World War, the magazines “Put” and “Novy Grad” cease to exist. The topic of the corporate system is being withdrawn from the wide discussion by Russian emigration thinkers. At the same time, the ideas of “social Christianity” and corporatism were used by Christian Democrats in post-war Germany and Italy and during the creation of the EU. In Russia, the ideas of Russian religious philosophers were taken into account when developing the “Foundations of the Russian Orthodox Church social concept”. However, it is not yet necessary to talk about the full reception of their ideas by the Orthodox community. At the same time, the very experience of understanding and searching for the optimal structure of society on Christian principles, assuming the absolute value of the human personality and overcoming social antagonisms, seems extremely relevant and valuable. Especially when this happens in conditions of free competition between different religious and ideological systems. At the same time, both positive and negative experiences along the way are relevant and valuable.

**Key words:** Russian religious philosophy, Russian first waves post-revolutionary emigration, social Christianity, social personalism, “third way”, corporate system.

**For citation:** Burov, A. A. (2024). Religioznye mysliteli russkogo zarubezh'ya v mezvhoennyj period: v poiskakh “tret'ego puti” [Religious thinkers of Russia abroad during the interwar period: In search of the “third way”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 215–235. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_1\_215. EDN: PEEFBX

## Введение

Оказавшиеся в изгнании русские христианские мыслители в своих поисках оптимального устройства общества старались избежать как недостатков капитализма (и связанных с ним формальной демократии и либерализма), так и социализма (как в его интернациональном, так и в национальном воплощении). Целью этих усилий можно назвать обретение того, что их современник и собеседник, выдающийся французский католический философ-неотомист Жак Маритен (1882–1973) назвал «средним» или «третьим путём». Так, в программном заявлении редакции журнала «Путь» сказано: «Капиталистическое общество не менее антихристианское, чем общество коммунистическое. Борьба буржуазного общества и социалистического общества не есть борьба добра и зла, – в ней выявляются лишь две формы зла. Подлинная же борьба есть борьба Христова и антихристового духа, который проявляется по внешности в полярно противоположных образах. И русский народ и весь мир вновь с небывалой остротой стали перед задачей до конца серьезно понять и принять христианство и осуществлять его действительно и реально в жизни не только личной, но и общественной. На развалинах буржуазного общества нужно строить общество христианское, нужно воспользоваться этим благоприятным положением, а не возрождать разложившееся антихристианское старое общество. Если же мы не будем христианской правды осуществлять в жизни, то антихристианские и антихристовы начала будут все более и более побеждать. В этом смысл нашей эпохи» [7, с. 8].

Работа интеллектуалов русской эмиграции велась в конкретном историческом контексте, который ставил перед ними определенные задачи. В 1920–30-е годы остроактуальной им представлялась проблема обустройства России после падения власти большевиков. По свидетельству видного представителя русской эмиграции Н. А. Струве, высказанному в личном общении автору этой статьи, эмигранты долгое время жили надеждой на скорое возвращение на Родину, «на чемоданах», которые разобрали только после войны. В 1920-е годы неизбежное перерождение большевистского режима в условиях НЭПа ожидалось со дня на день. А в 1930-е годы уничтожение «ленинской гвардии» во время Большого террора рас-

ценивалось как симптом скорого падения коммунистической власти. В этом контексте характерная для таких влиятельных эмигрантских организаций, как Русский Обще-Воинский Союз (РОВС), сосредоточенность исключительно на антибольшевистской борьбе и «непредрешенчество» в отношении дальнейшего общественного устройства России не поддерживались эмигрантами-интеллектуалами.

### **Содержание исследования**

Можно выделить две группы мыслителей, которые (при всей оригинальности мышления каждого участника группы) в качестве духовной основы социальной деятельности рассматривали христианство, принимали революцию как свершившийся факт, не видели перспектив для реставрации прежнего строя и были уверены в невозможности вернуться к дореволюционной ситуации. Это деление условно и производится по возрастному принципу: на лиц старшего и младшего поколения. К старшей группе относятся представители «веховской» традиции (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев и др.). В эмиграции они объединились вокруг журнала «Путь». А к младшей группе – их более молодые коллеги, сплотившиеся вокруг журнала «Новый град» (Г. П. Федотов, И. И. Бунаков-Фондаминский, м. Мария (Скобцова), Ф. А. Степун и др.).

В центре дискурса мыслителей обеих групп находилась тема религиозно мотивированного социального действия. Они развивали восходящую ещё к Владимиру Соловьеву традицию мысли, с концептами «христианской общественности», «христианской политики» и «оцерковления жизни». Так, Ф. А. Степун в своей программной статье «О человеке “Нового града”» писал о «христианской политике». Злободневность этой темы виделась ему в контексте «борьбы за требуемое современностью христианское мировоззрение, за организацию живой, духовной, практической связи между христианством и современностью» [18, с. 11]. Для Степуна «дух христианской политики есть дух свободы, дух освобождения через истину».

Всем мыслителям этого круга было «одинаково присуще и дорого убеждение, что продолжительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастье и преступление»

[19, с. 19]. Все они подчеркивали особое значение человеческой личности, от нравственного и идейного здоровья которой зависит прочность общественных форм.

Лидеры «Пути» и «Нового града» пришли в религиозную философию из политики. Старшее поколение – из марксизма (за единственным исключением – П. И. Новгородцев был одним из основателей и руководителей партии конституционных демократов). Младшее поколение – из эсеров (кроме бывшего социал-демократа Г. П. Федотова). Вкус к социальной проблематике и воля к социальному действию были у них, что называется в крови.

Будущее своей Родины мыслители русской эмиграции связывали, прежде всего, с необходимостью её духовного преобразования на основах христианской правды и тесного слияния социального идеала с требованиями христианской этики. По мнению яркого представителя первой волны эмиграции, одного из редакторов самого популярного эмигрантского журнала «Современные записки», активного эсера и глубоко верующего православного христианина Вадима Руднева, это была «попытка преодоления духовного разрыва, издавна существовавшего между русским социалистическим движением, с его традиционной безрелигиозностью и русским православием, традиционно чуждым социальным исканиям современности» [16, с. 505–506]. Основой являлось убеждение, что только «в христианстве могут быть органически объединены свобода личности и правда общежития».

Искомый «третий путь», альтернативный как социализму, так и капитализму, наиболее отчетливо обозначили Н. А. Бердяев и С. Л. Франк. Бердяев был «властителем дум» эмигрантской молодежи – потомков первой волны эмиграции: он пользовался огромным авторитетом среди членов пореволюционных эмигрантских организаций (евразийцы, младороссы, новопоколенцы, утвержденных), возникших уже в условиях изгнания и состоявших, как правило, из молодых людей, оказавшихся в эмиграции в юношеском или детском возрасте. «Голос» этого поколения, яркий публицист и мыслитель русского зарубежья Владимир Сергеевич Варшавский, автор незаменимого источника по его истории – книги «Незамеченное поколение», свидетельствовал о том, чем для них была философия Н. А. Бердяева:

«Адамантом, солнцем мира его идей, было безоговорочное как в Евангелии, императивное, не требующее никаких доказательств утверждение верховной ценности человеческой личности. Всё написанное им в 30-х гг. вдохновлено убеждением, что человеческая личность не может быть средством ни для чего, даже для Бога» [6, с. 41].

Согласно Бердяеву, христианство несоединимо ни с капитализмом и присущим ему духом экономической и либеральной свободы, ни с коммунизмом. И «капиталистическое хозяйство существует совсем не для человека, не для личности», и «коммунистическое хозяйство существует совсем не для человека, не для личности»; более того, «личность существует для коммунистического хозяйства. Оно изменяет мотивацию хозяйственного труда, который становится социальным служением, но в отношении к человеческой личности оно совершенно подобно капиталистическому хозяйству. Это есть крайняя форма этатизма» [3, с. 52–53].

В присущей ему парадоксальной манере, Бердяев критикует социализм за «буржуазность»: «Социализм – плоть от плоти и кровь от крови буржуазно-капиталистического общества <...> Он духовно остается в той же плоскости. Социализм буржуазен до самой своей глубины и никогда не поднимается над уровнем буржуазного чувства жизни и буржуазных идеалов жизни. Он хочет лишь равной для всех, всеобщей буржуазности, <...> рационализированной и упорядоченной, излеченной от внутренней, подтачивающей ее болезни ...» [4, с. 150–151]. Другой пункт критики социализма – радикальное отрицание личности: «Метафизика социализма в преобладающих его формах совершенно ложна... Тоталитарный, интегральный социализм есть ложное мирозерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины» [2, с. 126].

Что же в таком случае представляется мыслителю тем вариантом общественного устройства, которое для христианства привлекательнее капитализма и коммунизма, так как утверждает абсолютную ценность личности? По мнению Бердяева, «христианство соединимо лишь с социальным персонализмом» [3, с. 53]. Взгляд Бердяева на личность как абсолютную ценность всецело разделялся редакцией «Нового града», как следует из статьи Г. П. Федотова в 7-м номере журнала: «Ми-

росозерцание “социального персонализма” есть наше миро-  
созерцание» [21, с. 81].

С. Л. Франк также был последовательным критиком социализма и рассматривал идею «христианского социализма», к которой «новоградцы» относились весьма сочувственно. Он настойчиво предлагал провести принципиальное различие между социализмом (как правовым строем) и социальными реформами. Согласно Франку, социализм несовместим с христианством, так как он «есть... замысел принудительного осуществления правды и братства между людьми; в качестве такового он прямо противоречит христианскому сознанию свободного братства во Христе». И далее, продолжая различение социализма и социальных реформ, он приходит к следующему выводу: «Идея же социальных реформ и социального законодательства состоит в том, что государство ограничивает хозяйственную свободу там, где она приводит к недопустимой эксплуатации слабых сильными» [24, с. 31]. Поэтому аналогом бердяевского «социального персонализма», как наиболее адекватного выражения «третьего пути», у Франка является «социальное христианство», а не «христианский социализм».

Критика социализма, не исключала частого употребления Н. А. Бердяевым, о. Сергием Булгаковым, Г. П. Федотовым и Ф. А. Степуном понятия «социализм» в положительном смысле. За что они подвергались в эмигрантской среде упрекам в про-советских симпатиях. Но если критика социализма и коммунизма продолжала линию, высказанную старшим поколением ещё в сборниках «Вехи» и «Из глубины», и её наличие у интеллектуалов, лишившихся по вине большевиков Родины, большинству слушателей и читателей понятна, то критика демократии выглядит на первый взгляд странно. Ведь именно западные демократии, прежде всего Французская республика и Веймарская Германия, предоставили убежище русским изгнанникам.

Для разрешения этого недоумения важно учитывать исторический контекст, в котором критиковали демократию Новгородцев в «Восстановлении святынь» (1926), Франк в «Крушении кумиров» (1924) и Бердяев в «Новом средневековье» и «Философии неравенства» (1923). Прежде всего, для них это было осмыслением собственного опыта национальной трагедии. Русские интеллектуалы пережили крушение всех

своих жизненных планов, связанных с надеждой на демократическое устройство Российского государства. Бенефициары Февраля 1917, они глубоко разочаровались в способности русских сторонников демократии успешно властвовать и бороться за власть. Справедливости ради надо отметить, что разочарование касалось не только демократического политического строя, но политической деятельности в целом.

В среде же их читателей, русских эмигрантов, было широко распространено мнение, что западные демократии предали белое движение, тайно поддерживав, и вскоре открыто признав власть большевиков. Слоганом, выразившим суть этого предательства, стала афористичная фраза, брошенная британским премьером Ллойд-Джорджем: «торговать можно и с людоедами». К началу 1930-х годов многие государства установили дипломатические отношения с СССР. Принятие Советского Союза в Лигу Наций (1934 г.) дало ему возможность, путем дипломатического давления на зарубежные правительства, в большей мере осложнить положение русской эмиграции в разных странах.

К этому добавилась всеобщая экономическая депрессия. В экономике демократических стран наступил небывалый ранее кризис, выразившийся в спаде производства, безработице, инфляции, обнищании масс. В результате умножились высылки русских эмигрантов и лишение их прав. Даже во Франции, которая в 1920-е годы приняла множество русских беженцев, в 1930-х годах, в условиях депрессии, поводом высылки могло быть нарушение правил дорожного движения. «Высланные подобным образом из страны не знали куда податься, поскольку другие европейские страны также не желали их принять, а переезд за океан был слишком сложным и дорогостоящим. Мы имеем свидетельство о многочисленных случаях, когда русские изгнанники арестовывались, переправлялись за границу, а власти соседних стран отказывались их принять, отсылая их обратно во Францию. Там их снова арестовывали, сажали в тюрьму, после чего события вновь развивались по тому же сценарию» [15, с. 42].

Кроме того, в 1930-е годы демократия повсеместно переживала политический институциональный кризис. К 1938 г. менее половины европейских стран имели парламенты (из них лишь две крупных страны: Великобритания и Франция) – в остальных установились авторитарные диктатуры. Народы



настолько устали от хаоса, что выбирали диктатуру добровольно – как, например, в Германии. В прибалтийских странах в эти годы установились жесткие авторитарные режимы и были введены дискриминирующие законы против русского меньшинства с целью его ассимиляции, было закрыто много русских школ, в Латвии было запрещено РСХД; в еще более насильственных формах это происходило в Польше и Румынии.

Всё это признавали сами же демократические деятели, в том числе многие эмигранты – активные участники Февральской революции. Таким образом, критика демократии «веховцами» легла в эмиграции на подготовленную почву.

П. И. Новгородцев критиковал деятелей Февральской революции – русских последователей западной демократии. Он писал, что в лице Февраля «потерпело жесточайшее поражение» представление русских либералов – что мол, «стоит только свергнуть старую власть, и народ проявит свое совершенство и осуществит идеал всеобщего счастья» [12, с. 60]. При этом он указывал на тесную связь Февраля и Октября 1917-го: «Кн. Львов, Керенский и Ленин связаны между собой неразрывной связью. Кн. Львов так же повинен в Керенском, как Керенский в Ленине. Если сравнивать этих трех деятелей революции, последовательно возглавлявших революционную власть, по характеру их отношения к злему началу гражданской войны, то это отношение можно представить в следующем виде. Система бесхитроного непротивления злу, примененная кн. Львовым в качестве системы управления государством, у Керенского обратилась в систему потворства злу, прикрытого фразами о “сказке революции” и о благе государства, а у Ленина – в систему открытого служения злу, облеченную в форму беспощадной классовой борьбы и истребления всех, не угодных властвующим» [12, с. 58].

«Крушение кумиров» – так назвал С. Л. Франк свою книгу, в которой проанализировал в том числе крушение иллюзий относительно «прогрессивности» западной демократической идеологии с ее безрелигиозной политикой, культурой, моралью. С удивлением обнаруживал он несовместимость своей творческой задачи с господствующим духом на Западе: «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло

раньше учиться, мы... с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему, и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы по крайней мере уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований» [23, с. 40].

Бердяев в «Новом средневековье» высказывался со свойственной ему категоричностью: «Секулярная демократия означает отпадение от онтологических основ общества, отпадение общества человеческого от Истины. Она хочет политически устроить человеческое общество так, как будто Истины не существовало бы» [1, с. 85]. И вообще: «Органическая воля народа не может быть арифметически выражена, она не обнаружима никаким подсчетом голосов <...> Демократия признает суверенным и самодержавным народ, но народа она не знает, в демократиях нет народа. То оторванное человеческое поколение очень краткого отрывка исторического времени, исключительно современное поколение и даже не все оно, а какая-то часть его, возомнившая себя вершительницей исторических судеб, не может быть названо народом. Народ есть великое историческое целое, в него входят все исторические поколения, не только живущие, но и умершие, и отцы и деды наши. Воля русского народа есть воля тысячелетнего народа, который через Владимира Св. принял христианство, <...> который выдвинул великих святых и подвижников и чтит их, создал великое государство и культуру <...> Самомнение и самоутверждение современного поколения, превозношение его над умершими отцами и есть коренная ложь демократии. Это есть разрыв прошлого, настоящего и будущего, отрицание вечности, поклонение истребляющему потоку времени» [1, с. 88–89].

Интересно созвучие критики демократии и парламентаризма у Новгородцева, Франка и Бердяева с критикой этих явлений общественной жизни у славянофилов и К. П. Победоносцева. Таким образом, «веховцы», неожиданно, оказались внутри традиции русской критики демократии. При этом значительно повышая градус критики. Как обратил внимание ещё В. Варшавский: «Даже восклицание Леонтьева: “О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О треклятый прогресс!” – звучит почти спокойно по сравнению с ненавистью, с какой Бердяев говорит о демократии в “Новом средневековье”. Современные

демократии явно вырождаются и никого уже не вдохновляют. <...> Свободы в обществах недемократических может быть больше, чем в демократических, с их только формальной “мнимой” свободой. Во всяком случае, в “Новом средневековье” он говорит о молодом тогда фашизме с несравненно большим сочувствием, чем о демократии, веря в его революционный и созидательный характер... Всё вообще лучше, чем демократия, даже большевистская “сатанократия”» [6, с. 42, 44].

Надо отметить, что позиция критиков капитализма и социализма была почти неязвима. Недостатки того и другого общественного строя были очевидны. А «социальный персонализм» Бердяева как общественный строй не имел своего исторического воплощения. Он существовал в основном в головах своего создателя и его сторонников, т. е. был одним из утопических проектов, совершенно недостижимых для критики. Любое критическое замечание можно было успешно парировать в ответ тем, что, мол, критик что-то важное не понял или упустил в предлагаемой концепции.

Идея «социального христианства» была значительно ближе к реальности. Над её воплощением уже в XIX веке трудились церковные и общественные деятели (епископ В. Э. фон Кеттелер, кардинал Г. Э. Мэннинг). Особое внимание этой теме уделяли создатели социального учения Католической церкви. Так, авторы энциклики Папы Римского Льва XIII «*Rerum Novarum*» от 15 мая 1891 года, осудившей как капитализм, так и социализм, видели наиболее адекватное воплощение социального христианства в таком общественном строе как корпоративизм. Эта же линия была продолжена и авторами энциклики Папы Римского Пия IX «*Quadragesimo Anno*» от 15 мая 1931 года.

Что же представлял собой *корпоративизм*? Самое распространенное понимание термина «корпорация» – это некое объединение людей, подобное гильдии, союзу или товариществу, имеющих общие духовные, сословные или профессиональные интересы. Реально существующая корпорация может возникнуть только добровольно, на началах взаимного доверия, уважения и даже любви. Внутри корпорации устанавливаются иногда отношения, сильно напоминающие родственные. В нормально функционирующей корпорации человек себя чувствует свободным и защищенным, как в хорошей семье.

Изначально внимание теоретиков корпоративизма сосредотачивалось преимущественно на общественных организациях, объединяющих работников и собственников частных предприятий из определённого сектора экономики для координации действий и разрешения конфликтов между наемными служащими и собственниками предприятий. «Корпорация» в данном контексте означает объединение людей в зависимости от характера их социального служения (например, возможны корпорации работников промышленности, сферы образования, медицины, сельского хозяйства и т. д.) – вне зависимости от конкретных специальностей занятых в этих отраслях работников. В одну и ту же корпорацию могут входить кассиры, слесари, инженеры, управленцы. Такая корпорация вырастает из отраслевых профсоюзных организаций. Однако она не только стремится согласовать интересы людей, занятых внутри своей отрасли. Теоретики корпоративизма рассматривают государство как совокупность таких экономических корпораций, которые стремятся гармонизировать жизнь всей страны – вплоть до законодательного уровня (особая палата в парламенте).

В подобных корпорациях их теоретики видели более естественную, органичную структуру общества, чем партия или класс: корпорации выполняют в обществе такие же полезные и необходимые функции, как органы одного тела. Странники корпоративизма надеялись, что выделение таких естественных структур и осознание их взаимопольности (солидарности) поможет преодолеть классовые противоречия и порожденную ими общественную несправедливость. Причем иным способом, нежели социализм с его насильственными методами и стремлением к уравнению. Важнейшими принципами для корпоративизма являются, с одной стороны, отрицание классовой борьбы как самоубийственного раскола нации, с другой, также и отрицание атомизации нации в либеральной демократии. Корпоративизм виделся как экономическая демократия, органически вырастающая и опирающаяся на широкую народную основу. Считалось, что корпоративная система преодолевает социализм и либерализм и создает новый синтез.

Преодоление классового антагонизма при корпоративизме мыслилось его теоретиками за счет правильного распределения прав и обязанностей – именно в этом заключается

справедливость, а не в обязательном равенстве. Неравенство людей – естественно по их природе и неизбежно, если уважать их свободу и индивидуальность. Поэтому, в отличие от принудительного равенства при социализме, при корпоративизме государство должно обеспечить лишь равенство граждан перед законом и равенство возможностей. Но, в отличие от классового общества, дальнейшее неравенство людей должно основываться лишь на их личных качествах и личном труде, а не на привилегиях, связанных с происхождением, коррупцией или эксплуатацией других.

К 1930-м годам имели место отчетливые попытки реализации общественного устройства на началах корпоративизма в Италии, Австрии и Португалии. В Австрии «конституция канцлера Дольфуса покоится на католической идеологии»; он открыто «опирал свой корпоративный строй на папскую энциклику “Qadragesimo anno”» [9, с. 120], т. е. по существу на социальное учение Католической церкви. По тому же пути шёл христианский корпоративизм в Португалии и, чуть позже, в Испании. Сотрудничавший в «Пути», близкий к «веховцам» религиозный мыслитель русской эмиграции А. В. Карташев даже после Второй мировой войны именно об этих странах писал как о «неожиданном и новом факте возрождения в новых формах христианского государства <...> Здесь душой всех реформ стала христианская идеология» [11, с. 61].

Русские эмигранты очень внимательно следили за происходящим в окружающем их мире. И с большим интересом относились к корпоративизму, хотя нельзя сказать, что они некритически воспринимали его положения, особенно содержащиеся в социальном учении Католической церкви. Однако, при всех оговорках именно в корпоративизме они видели наиболее адекватное воплощение социального христианства.

П. И. Новгородцев обратил внимание на корпоративизм ещё в дореволюционной России. Он писал о нём в монографии «Об общественном идеале». Труд первоначально вышел отдельными частями в журнале «Вопросы философии и психологии» в период с 1911 по 1917 гг., затем издан отдельной книгой в Киеве в 1919-м и, наконец, переиздан в существенно доработанном виде в эмиграции. При этом высказывания о корпоративизме переходили из издания в издание в неизменном

виде. В монографии, в целом посвященной критике социализма и анархизма как политико-правовых учений, Новгородцев анализирует в частности французский синдикализм. Отделяя присущие синдикализму «фантазии и утопии», он находит в нём «отражение одного очень важного общественного явления, которое основано на развитии в современной жизни *корпоративного начала* (курсив мой – А.Б.)» [13, с. 462]. Сущность данного явления заключается в том, что в качестве основного принципа организации общественной жизни выдвигается принцип профессионального федерализма, распределяющий всех граждан по профессиям и корпорациям. При этом данное выдвижение имеет ярко выраженный персоналистический смысл: «Высшей санкцией этих стремлений признается желание утвердить, опираясь на могущество профессиональных соединений, достоинство человеческой личности <...> Не узкие материальные выгоды, а нравственное освобождение личности рабочего от стоящей над ним иерархии, от произвола и гнета принудительной власти хозяев, – вот что ставится в качестве конечной цели этого профессионального движения» [13, с. 462]. В этом Новгородцев видит «общечеловеческий и прогрессивный мотив».

Даже такие постоянные и непримиримые оппоненты как И. А. Ильин и Н. А. Бердяев обнаруживали в отношении корпоративизма определенное единство. Ильин указывал на естественность и органичность корпоративизма: «Корпорация строится снизу вверх равноправными членами: это есть осуществленное самоуправление»; при этом корпорация свободна от недостатков коллективизма, подавляющего личность. «Каждый участник её есть полномочный член целого, решающий о своём участии в корпорации, о её целях и задачах, о её уставе и правлении» [10, с. 310]. Сходно с ним писал Бердяев: «Личность должна быть более социальной в хорошем смысле и менее социальной в дурном смысле, то есть социальной из свободы, а не социальной из детерминизма и рабства»; и далее, описывая условия этой «социальности в хорошем смысле», он приводит, по-существу, формулу корпоративного строя: «Мир должен был бы состоять из трудовых общин, духовно скрепленных и объединенных в федерацию» [2, с. 134].

Выход из кризиса, в котором оказались современные им демократические институты, эмигрантские мыслители видели

во внедрении в политическую жизнь начал корпоративизма. «Политические парламенты, выродившиеся говорильни, будут заменены деловыми профессиональными парламентами, собранными на основаниях представительства реальных корпораций, которые будут не бороться за политическую власть, а решать жизненные вопросы, решать, например, вопросы сельского хозяйства, народного образования и т. п., по существу, а не для политики» [1, с. 39].

Г. П. Федотов видел перспективу выхода из кризиса в замене умирающей, по его мнению, «партийной демократии» «неодемократией» или «корпоративной демократией». Политические партии должны были уступить место профессиональным организациям. «Политические партии со своими традициями, укorenившимся консерватизмом борьбы, слишком далеки от производственного процесса, и в эпоху, когда производственные проблемы заслоняют все поле зрения, должны уступить место профессиональным организациям <...> Все это объясняет рост корпоративной идеи в государственном праве нашего времени» [22, с. 31]. Он считал, что «формой новой демократии призвана стать демократия корпоративная или синдикальная <...> Современный человек из всех социальных связей сохранил и развивает преимущественно связи профессионально-корпоративные. Профессиональная структура является единственным наследником, которому умирающая партийная демократия может передать свое наследство» [20, с. 23].

По мысли авторов «Пути» и «Нового града» корпоративизм предполагает особую роль труда в обществе. Труд, как преобразование мира, как сотворчество человека Богу, а не продаваемый товар или услуга, как в буржуазном обществе, – одна из главных тем социальной философии С. Н. Булгакова. Созвучно этой идее писал Ф. А. Степун: «Рациональное хозяйствование только тогда праведно, когда хозяйственный труд не расхищает, а строит как душу трудящегося человека, так и образ преобразяемой трудом земли. Праведен всякий труд только таящимся в нём творчеством. Сущность же творчества в раскрытии личности творца на путях *оличения* обрабатываемого материала» [17, с. 24].

В осмыслении труда, как сотворчества Богу и преобразования мира заключается сущность «христианской трудовой

теории». Этот же смысл заключен в понятии «новый трудовой строй», которое часто встречается в текстах социальных мыслителей 1930-х гг. и в котором, согласно Г. П. Федотову, не капитал, а «труд становится мерилем социальных ценностей и ложится в основу социальной иерархии». Продолжая эту мысль далее он пишет: «Если в феодальном и патриархальном обществе аристократия основывала свое право на землевладении (и военной доблести), в капиталистическом – на денежной собственности (и таланте), то в рабочем создается аристократия, основанная на труде (и творчестве)» [22, с. 29].

И. И. Бунаков-Фондаминский предлагал в качестве одного из вариантов названия корпоративного строя – «трудовой». [5, с. 36, 38.] Ещё определённое высказывался по этому поводу Г. П. Федотов: «весь смысл корпоративного государства – в осуществлении трудового социального строя» [20, с. 24]. Отсюда же происходят и названия таких известных эмигрантских организаций как Национально-Трудовой Союз Нового Поколения (НТСНП) и Российское Трудовое Христианское Движение (РТХД).

Интерес к корпоративизму в русской эмигрантской среде не носил чисто теоретический характер. Практической попыткой следования корпоративной идее в самом Русском Зарубежье стало Русское Трудовое Христианское Движение. Учреждено оно было в 1931 году в Швейцарии, со штаб-квартирой в Женеве. Председатель – Александр Ильич Лодыженский (1890–1954), генеральный секретарь – Борис Александрович Никольский (1885–1969). К 1934 году распространилось в других странах русского рассеяния. Насчитывало до 5 000 членов. Выпускало ежемесячное периодическое издание «Новый путь». Было устроено по принципу конфедерации. Образцом послужили католические и протестантские корпоративистские движения. Пользовалось их поддержкой, было частью международного Трудового Христианского Движения, как независимая православная ветвь. В ближайшей перспективе боролось за улучшение условий труда, в глобальной – стремилось к установлению общественного порядка, основанного на принципах сотрудничества между классами (солидарности).

Реальные исторические попытки воплощения корпоративной структуры общества в 1920–30-е годы, кроме Австрии, Италии и Португалии, были предприняты в Испании и отчасти



Германии. Что во многом вызвало отождествление корпоративизма с фашизмом. Не секрет, что фашизм, в особенности итальянский, привлекал пристальное внимание русских эмигрантов. Прежде всего, потому что он остановил большевизацию Европы, разгромив в своих странах коммунистические партии, и заняв решительно антикоминтерновскую антикоммунистическую позицию, как во внутренней, так и во внешней политике, в отличие от «торговавших с людоедами» западных демократий. Кроме того, в начале 1930-х годов это общественно-политическое движение ещё не успело проявить свою антигуманную сущность в полной мере.

Однако, абсолютное большинство русских христианских философов отнеслось к фашизму изначально критически. Прежде всего, для русских эмигрантов был категорически неприемлем расизм немецкого национал-социализма, который проник и в Италию. Фашизм критиковали за отступление на практике от важнейших принципов корпоративизма. В действительности корпорации чаще всего создавались не снизу, а правящей партией сверху. Аналогично сверху была создана целая сеть общественных организаций. Затем, фашизм критиковали за фактическое обожествление государства, за неумение разрешить противоречие между свободным следованием человека высшим ценностям и государственным принуждением его к этому. И наконец, фашизм критиковали за утилитарный подход к Церкви, как к инструменту для достижения безопасности и благополучия нации.

Для русского зарубежья идеология фашизма не была ни идеалом, ни табу, но предметом для анализа и изучения. Дух ее оказался ему чужд и неприемлем. «Как бы ни относиться к попытке Третьего Рейха создать внеклассовое, но корпоративное общество, она бесспорно, заслуживает серьезного и объективного изучения» [8, с. 81]. «Свое отрицательное принципиальное отношение к гитлеровскому режиму редакция “Нового града” установила в предыдущем номере. Никакие социальные достижения не могут искупить преступлений перед духом, свободой и культурой. Но, конечно, многое из социальных экспериментов современных тираний войдет в трудовое общество будущего», – полагала редакция «Нового града» в 1934 году [14, с. 81].

Хронологические рамки нашего исследования имеют верхней границей время начала Второй мировой войны. В 1939 г.

выходит последний номер «Нового града», в 1940 г. прекращается выпуск «Пути». Во время войны погибает в нацистском концлагере И. И. Бунаков-Фондаминский (1942), умирают о. С. Булгаков и П. Б. Струве (1944). Вскоре после войны уходят из жизни, разбросанные по разным странам и даже континентам Н. А. Бердяев (1948, Франция), С. Л. Франк (1950, Великобритания) и Г. П. Федотов (1951, США). Так завершается период зарубежной эмигрантской русской религиозной философии.

### **Выводы**

После Второй мировой войны идея корпоративного устройства общества в основном уходит из широкого академического и общественного обсуждения. Корпоративизм, как и другие идеи, характерные для движений консервативной мысли 1920–30-х годов, оказывается во многом отвергнут. Однако в послевоенных Федеративной республике Германии и Итальянской республике по большей части у власти находятся идейно близкие «веховцам» христианские демократы. Для немецких христианских демократов характерна идеология с сильной корпоративной составляющей. Согласно современному германскому законодательству, правительство, профсоюзы и парламент, по сути, представляют собой гармонизированные корпорации профессионалов, которые не противостоят друг другу, а действуют совместно и согласованно во имя одной общей цели – экономического и духовного процветания народа.

В Католической церкви линия энциклик «*Rerum Novarum*» и «*Quadragesimo Anno*» после войны была продолжена энцикликами «*Mater et Magistra*» (Иоанна XXIII, 1961), и «*Centesimus Annus*» (Иоанна-Павла II, 1991), приуроченных соответственно к 70-летию и 100-летию «*Rerum Novarum*». Папой Иоанном XXIII в его энциклике был отмечен возврат к политике христианской демократии в послевоенной Европе. Приверженность ранее заявленным идеалам подтвердил и Папа Иоанн-Павел II. В его энциклике кратко рассказывается о проделанном христианскими демократами пути, описывается современное состояние дел и даются рекомендации для решения назревших проблем. Правда, нужно учесть, что энциклика вышла во время крушения коммунизма; поэтому папа высказался в пользу капитализма, но с оговорками: капитализма, который бы не нарушал права человека.

Как обстоит дело с наследием религиозных философов русской эмиграции в нынешней России? За последние десятилетия их книги издавались и переиздавались многочисленными тиражами. Однако, нельзя сказать, что сами идеи мыслителей Русского Зарубежья оказались востребованы как Церковью, так и обществом. Если эти идеи и получили отклик, то очень избирательно и, как правило, по политическим причинам. Это видно на примере работы над Основами социальной концепции РПЦ: «канонизировали» идеи и личность философа-монархиста Ивана Ильина, причем вне контекста и истоков, без которых они в действительности непонятны. В тоже время нельзя сказать, что идеи русской религиозной философии были восприняты и вошли внутрь православного церковного сообщества в России. Для архаизированного религиозного сознания, доминирующего в этой среде, выработанные на религиозно-философской основе сложные формы рациональности оказались неприемлемы. С другой стороны, в научной среде по отношению к трудам мыслителей русской эмиграции преобладает академический интерес. Это объясняется отчасти тем, что в русской религиозной философской традиции в принципе, и в «веховской традиции» в частности, нельзя найти набора готовых апологетических ответов на актуальные вызовы, стоящие перед Церковью и обществом в современной России.

В настоящее время мы живём в другой исторической реальности. Многие конкретные аргументы философов русской эмиграции сейчас не работают. Адекватная актуализация их мысли в контексте современных общественных идей и дискуссий требует значительных усилий. В то же время, сам опыт осмысления и поиска оптимального устройства общества на христианских началах, предполагающего абсолютную ценность человеческой личности и преодоление социальных антагонизмов, представляется крайне актуальным и ценным. Особенно, когда это происходит в условиях свободной конкуренции между различными религиозными и мировоззренческими системами. При этом актуален и ценен как позитивный, так и негативный опыт на этом пути.

#### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье. – М.: Директ-Медиа, 2008. – 114 с.

2. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
3. Бердяев Н. А. О социальном персонализме // Новый град. – Париж, 1933. – № 7. – С. 44–60.
4. Бердяев Н. А. Философия неравенства. – Берлин: Обелиск, 1923. – 246 с.
5. Бунаков И. (Фондаминский И. И.) Два кризиса // Новый град. – Париж, 1932. – № 2. – С. 28–38.
6. Варшавский В. С. Незамеченное поколение. – М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Русский путь, 2010. – 544 с.
7. Духовные задачи русской эмиграции // Путь. – Париж, 1925. – № 1. – С. 3–8.
8. Ижболдин Б. С. Германский национал-социализм // Новый град. – Париж, 1934. – № 8. – С. 63–81.
9. Ижболдин Б. С. Корпоративный строй в учении Отмара Шпана и его школы // Новый град. 1936. – № 11. – С. 111–120.
10. Ильин И. А. О сильной власти // Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Т. I – Париж: Издание Русского Обще-Воинского Союза, 1956. – 346 с.
11. Карташев А. В. Воссоздание Святой Руси. – Париж: Издание Особого Комитета, 1956. – 251 с.
12. Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Путь. – Париж, 1926. – № 4. – С. 54–71.
13. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 640 с.
14. Примечание редакции // Новый град. – Париж, 1934. – № 8. – С. 81.
15. Раев М. Россия за рубежом. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – 296 с.
16. Руднев В. В. Новый град. Кн. I-ая, под ред. И. Бунакова, Ф. Степуна и Г. Федотова. Париж, 1931 // Современные записки. – 1932. – Кн. XLVIII. – С. 505–509.
17. Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Новый град. – Париж, 1934. – № 8. – С. 15–27.
18. Степун Ф. А. О человеке «Нового града» // Новый град. – Париж, 1932. – № 3. – С. 6–20.
19. Струве П. Б. Предисловие издателя // Из глубины: Сб. статей о русской революции. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 19.
20. Федотов Г. П. Наша демократия // Новый град. – Париж, 1934. – № 9. – С. 11–25.
21. Федотов Г. П. Ответ Н. А. Бердяеву // Новый Град. – Париж, 1933. – № 7. – С. 81–89.
22. Федотов Г. П. Что такое социализм? // Новый град. – Париж, 1932. – № 3. – С. 21–33.
23. Франк С. Л. Крушение кумиров. – Берлин: YMCA PRESS, 1924. – 104 с.
24. Франк С. Л. Проблема «христианского социализма» // Путь. – Париж, 1939. – № 60. – С. 18–32.

#### References

1. Berdyayev, N. A. (2008) *Novoe srednevekov'e* [New Middle Ages]. Moskva: Direct-Media. (In Russian).
2. Berdyayev, N. A. (1995) *O rabstve i svobode cheloveka* [About slavery and human freedom]. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moskva: Respublika. (In Russian).
3. Berdyayev, N. A. (1933) *O sotsial'nom personalizme* [On social personalism]. *Novyj grad – New Sity*. No. 7. Pp. 44–60. (In Russian).
4. Berdyayev, N. A. (1923) *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Berlin: Obelisk. (In Russian).
5. Bunakov (Fondaminskij), I. I. (1932). *Dva krizisa* [Two crises]. *Novyj grad – New Sity*. No. 2. Pp. 28–38. (In Russian).
6. Varshavsky, V. S. (2010) *Nezamechennoe pokolenie* [The unsung generation]. Moskva: Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad; Russian Way. (In Russian).
7. *Dukhovnye zadachi russkoj emigratsii (1925)* [Spiritual tasks of Russian emigration]. *Put' – Way*. No. 1. Pp. 3–8. (In Russian).
8. Izhboldin, B. S. (1934) *Germaniskij national-sotsializm* [German National Socialism]. *Novyj grad – New Sity*. No. 8. Pp. 63–81. (In Russian).

9. Izhbaldin, B. S. (1936) Korporativnyj stroj v uchenii Otmara Shpana i ego shkoly [Corporate system in the teachings of Otmar Shpan and his school]. *Novyj grad – New Sity*. No. 11. Pp. 111–120. (In Russian).
10. Il'yin, I. A. (1956) O sil'noj vlasti [About strong power]. *Nashi zadachi. Stat'i 1948–1954. Tom I* [Our tasks. Articles 1948–1954. Vol. I] Paris: ROVS [Russian General Military Union]. (In Russian).
11. Kartashev, A. V. (1956) *Vossozdanie Svyatoj Rusi* [Recreation of Holy Rus']. Paris: Publication of the Special Committee. (In Russian).
12. Novgorodtsev, P. I. (1926) Vosstanovlenie svyatyn' [Restoration of shrines]. *Put' – Way*. No. 4. Pp. 54–71. (In Russian).
13. Novgorodtsev, P. I. (1991) *Ob obshchestvennom ideale* [About the social ideal]. Moskva: "Pressa". (In Russian).
14. Primechanie redaktcii (1934) [Editor's note]. *Novyj grad – New Sity*. No. 8. Pp. 81. (In Russian).
15. Raev, M. (1994) *Rossiya za rubezhom* [Russia abroad]. Moskva: Progress-Academiya. (In Russian).
16. Rudnev, V. V. (1931) *Novyj grad. Kniga I* [New city. Book I] ed. I. Bunakov, F. Stepun and G. Fedotov. Paris, 1931. *Sovremennye zapiski* [Modern Notes]. Paris, Book XLVIII. Pp. 505–509. (In Russian).
17. Stepun, F. A. (1934) Ideya Rossii i formy ee raskrytiya [The idea of Russia and the forms of its disclosure]. *Novyj grad – New Sity*. No. 8. Pp. 15–27. (In Russian).
18. Stepun, F. A. (1932) O cheloveke "Novogo grada" [About the man of the "New city"]. *Novyj grad – New Sity*. No. 3. Pp. 6–20. (In Russian).
19. Struve, P. B. (1990) Predistovie izdatelya [Publisher's foreword]. *Iz glubiny* [From the depths]. Moskva: Moscow univ. press. (In Russian).
20. Fedotov, G. P. (1934) *Nasha demokratiya* [Our democracy]. *Novyj grad – New Sity*. No. 9. Pp. 11–25. (In Russian).
21. Fedotov, G. P. (1933) Otvet N. A. Berdyayevu [Answer to N. A. Berdyayev]. *Novyj grad – New Sity*. No. 7. Pp. 81–89. (In Russian).
22. Fedotov, G. P. (1932) Chto takoe sotsializm? [What is socialism?]. *Novyj grad – New Sity*. No. 3. Pp. 21–33. (In Russian).
23. Frank, S. L. (1924) *Krushenie kumirov* [The collapse of idols]. Berlin: YMCA PRESS. (In Russian).
24. Frank, S. L. (1939) Problema "khristianskogo sotsializma" [The problem of "Christian socialism"]. *Put' – Way*. No. 60. Pp. 18–32. (In Russian).

#### Об авторе

**Буров Александр Анатольевич**, старший научный сотрудник, Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0005-6644-8937, e-mail: aburov68@gmail.com

#### About the author

**Aleksander A. Burov**, Senior Researcher, History of Religion State Museum, Sankt-Petesburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0005-6644-8937, e-mail: aburov68@gmail.com

Поступила в редакцию: 15.12.2023  
Принята к публикации: 30.01.2024  
Опубликована: 22.03.2024

Received: 15 December 2023  
Accepted: 30 January 2024  
Published: 22 March 2024