

# Славянство как “народ будущего”: европоцентризм, германоцентризм и скрытое неравенство в историософии Рудольфа Штайнера.

## Введение

Вопрос о европоцентризме Рудольфа Штайнера сегодня уже нельзя считать побочной темой. Он возникает всякий раз, когда штайнеровская теория культурных эпох, народных индивидуальностей и исторических миссий рассматривается не изнутри антропософской традиции, а в критической перспективе. Современные исследования прямо связывают проблему европоцентризма у Штайнера с его учением о культурных эпохах: именно здесь универсалистский язык духовной эволюции начинает обнаруживать скрытую иерархию культур и народов.

Настоящая статья исходит из того, что европоцентризм Штайнера нельзя свести ни к нескольким случайным резким формулировкам, ни, наоборот, растворить в общей схеме «духовного развития человечества». Его нужно рассматривать как структуру, возникающую на пересечении трёх уровней: ранней политической публицистики, поздней историософии культурных эпох и антропософской антропологии личности. Только в таком сопоставлении становится видно, что у Штайнера сосуществуют две линии: универсализм свободного Я и неравенство народных миссий.

Главный тезис статьи состоит в том, что Штайнер не исключает славянство из духовной истории человечества, но систематически лишает его равноправия в пределах исторического настоящего. Германо-западноевропейский мир получает у него привилегию быть носителем современной нормы — нормы души сознательной, свободы, правовой и мыслительной формы, — тогда как славянство признаётся главным образом как носитель будущего, как подготовительная сила шестой эпохи, но не как полноправный центр пятой. Иначе говоря, Восток у Штайнера признаётся, но признаётся в модусе отсрочки.

Для обоснования этого тезиса статья будет опираться прежде всего на ранние тексты, вошедшие в **GA 31**, и на поздние лекционные циклы **GA 121**, **GA 173–174**, **GA 185** и **GA 186**. Корпус **GA 31** включает статьи 1887–1901 годов; среди них особое значение имеют тексты 1888 года, опубликованные в *Deutsche Wochenschrift*, в том числе «**Die deutschnationale Sache in Österreich**» («Немецко-национальное дело в Австрии») и «**Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben**» («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи»). Именно здесь ранняя германоцентрическая иерархия выражена у Штайнера наиболее прямо.

Методологически важно различать, с одной стороны, публицистический слой, где Штайнер выступает как участник конкретного культурно-политического конфликта, и, с другой стороны, поздний антропософский слой, где тот же конфликт переводится в язык народных душ, культурных эпох и духовных задач. Статья исходит из того, что поздний язык не отменяет ранней структуры, а лишь делает её менее непосредственной. Именно поэтому анализ будет строиться не как поиск отдельных «неудачных» высказываний, а как реконструкция внутренней преемственности между ранним и поздним Штайнером.

## I. Исторический и идейный контекст

Чтобы понять раннего Штайнера, недостаточно читать его как уже сложившегося антропософа. Тексты, вошедшие в **ГА 31**, принадлежат прежде всего полю позднегабсбургской культурной и национальной борьбы. Уже указатель тома показывает, что в 1888 году он публикует в *Deutsche Wochenschrift* целый ряд статей о немецком вопросе в Австрии, включая «**Die deutschnationale Sache in Österreich**» («Немецко-национальное дело в Австрии»), «**Das deutsche Schulwesen in Österreich**» («Немецкое школьное дело в Австрии») и «**Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben**» («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи»). Это не случайный журналистский эпизод, а симптом его включённости в немецко-австрийскую проблематику конца XIX века.

Поздняя Австро-Венгрия была пространством не только многоязычия, но и нарастающей борьбы за культурное и политическое первенство. В такой среде вопрос о германстве и славянстве не мог быть нейтральным. Когда в статье «**Die deutschnationale Sache in Österreich**» («Немецко-национальное дело в Австрии») Штайнер пишет, что немцы борются за особую культурную задачу, а противостоят им не просто иные интересы, а враждебные этой задаче силы, он уже мыслит в рамках иерархии, где одна сторона отождествляется с содержательной культурной миссией, а другая — с пустым национальным самоутверждением. Это показывает, что его ранний язык изначально организован не как язык культурного плюрализма, а как язык культурного первенства.

Особенно важно, что это первенство сразу получает у Штайнера ценностный, а не только политический смысл. В ранних статьях немцы Австрии выступают не просто как один из народов монархии, а как носители особого культурного содержания, накопленного историческим развитием. Отсюда вырастает характерная для раннего Штайнера оппозиция: германство связывается с формой, образованием и исторической задачей, тогда как славянство появляется либо как ещё не понимающее этой задачи, либо как угрожающее ей. Уже на этом уровне можно говорить не только о германоцентризме, но и о зачаточном европоцентризме, поскольку немецкий элемент подаётся как привилегированный носитель того, что затем будет представлено как европейская культурная норма.

Статья «**Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben**» («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи») делает эту схему ещё жёстче. В ней Штайнер называет Россию «**культурно-враждебным русским колоссом**» и связывает великославянские тенденции с угрозой европейской цивилизации. Важно не только наличие этой антироссийской формулы, но и её функция: Россия конструируется как внешний полюс, через который славянский вопрос начинает читаться не просто как внутренняя проблема монархии, а как опасность для самой Европы. Уже здесь возникает ось «**германство — Европа — культура**» против оси «**Россия — великославянство — культурная угроза**».

Поэтому ранние тексты Штайнера следует читать как продукты определённой политико-культурной конъюнктуры, но не только как продукты этой конъюнктуры. В них уже присутствует та матрица, которая позднее будет переоформлена антропософски: одна часть человечества мыслится как несущая форму современности, другая — как стоящая по отношению к ней в зависимом, запаздывающем или угрожающем положении. Поздний Штайнер заменит язык национальной полемики языком народных душ и культурных эпох, но сама асимметрия сохранится. Именно поэтому **ГА 31** важен не как случайная «молодая резкость», а как исходная, ещё неприкрытая формулировка той иерархии, которая позднее станет более тонкой, но не исчезнет.

## II. Ранний Штайнер в GA 31: германство как культурный центр, славянство как зависимая периферия

Если в поздних антропософских лекциях иерархия народов завуалирована языком духовных задач и культурных эпох, то в ранних статьях **GA 31** она выступает почти без покровов. Уже сам состав корпуса показывает, что в 1888 году Штайнер систематически обращается к немецко-австрийскому вопросу: в том входят, среди прочего, статьи **«Die deutschnationale Sache in Österreich»** («Немецко-национальное дело в Австрии») и **«Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben»** («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи»). Это значит, что речь идёт не о случайной реплике, а о последовательной публицистической позиции.

В статье **«Die deutschnationale Sache in Österreich»** («Немецко-национальное дело в Австрии») Штайнер выстраивает принципиальную асимметрию между германским и негерманским началом. Немцы, по его словам, борются не за «пустое национальное я», а за культурную задачу, данную им их собственным историческим развитием. Противоположная сторона, напротив, определяется как носитель пустого национального самоутверждения, лишённого содержательного культурного содержания. Тем самым германство с самого начала описывается не просто как одна из наций, а как народ, имеющий особую историческую функцию и культурную субстанцию. Уже здесь видно, что для Штайнера немецкое начало не равно другим началам, а занимает нормативное положение внутри многонациональной империи.

Ещё показательнее его характеристика отношения славянства к германской культуре. В той же статье Штайнер утверждает, что враждебность славянских народов к немецкому образованию совпадает с враждебностью Римской церкви к современной культуре, которую, как он считает, главным образом несут немцы. Эта формулировка принципиальна. Она означает, что славянство у него выступает не как равноценный культурный субъект, а как сила, сопротивляющаяся современной культуре именно потому, что современная культура уже отождествлена с германским носителем. Следовательно, германство оказывается у него не одной исторической возможностью среди прочих, а практически синонимом культурной современности.

В статье **«Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben»** («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи») эта иерархия выражена ещё резче. Штайнер пишет, что ни одно государство, серьёзно относящееся к европейской цивилизации и культурным интересам народов Западной и Центральной Европы, не может вести иную политику, кроме политики, направленной против «культурно-враждебного русского колосса» и исходящих от него великославянских тенденций. Здесь особенно важно, что Россия конструируется не просто как внешний геополитический противник, а как анти-культурный полюс, противостоящий самой европейской цивилизации. Иначе говоря, в раннем Штайнере возникает прямая цепочка: **германство — Западная и Центральная Европа — культура**, с одной стороны, и **Россия — великославянство — враждебность культуре**, с другой.

В той же статье содержится, пожалуй, одна из самых откровенных формул раннего штайнеровского германоцентризма. Он заявляет, что славянам ещё очень далеко до понимания задач, лежащих на немецком народе, и что бросать удары к ногам того племени, от которого получаешь духовный свет, без которого европейское образование осталось бы закрытой книгой, — это возмутительная культурная враждебность. Здесь

зависимое положение славянства выражено предельно ясно: германский народ представлен как источник духовного света и европейского образования, а славяне — как народ, ещё не доросший до понимания этой миссии и зависящий от неё культурно. Именно в этой формуле уже содержится весь будущий каркас поздней историософии: одни народы несут форму и свет, другие получают их извне.

Не менее важно и то, что из этой культурной иерархии Штайнер делает вполне практический вывод. После утверждения о духовной зависимости славян он пишет, что немцы должны сделать всё, чтобы вновь вернуть своё влияние. Следовательно, речь у него идёт не о безобидной культурной типологии, а о программе восстановления германского руководства. Это руководство мыслится не как насилие, а как исторически правомерное возвращение немцам их законного положения. Тем самым культурное превосходство сразу переводится в политическую норму: если германство есть носитель исторической формы, то возвращение германского влияния становится не просто допустимым, а почти морально обязательным.

Поэтому ранний **GA 31** важен не только как документ молодого Штайнера, но и как ключ к его позднейшей эволюции. Здесь уже присутствуют все основные элементы будущей конструкции: германство как активный носитель культуры, славянство как зависимый и запаздывающий элемент, Россия как внешняя анти-культурная угроза, Европа как культурная норма, совпадающая прежде всего с германо-центральноевропейским началом. Поздний Штайнер заменит публицистическую резкость более сложным эзотерическим языком, но сама структурная асимметрия уже полностью дана в этих ранних текстах. Именно поэтому **GA 31** следует рассматривать не как случайный эпизод, а как исходную, ещё не замаскированную формулировку той германоцентрической модели культуры, которая позднее будет переведена в язык народных душ и культурных эпох.

### **III. От публицистики к антропософии: превращение политической иерархии в духовно-историческую**

Переход от раннего Штайнера к позднему нельзя описывать как разрыв. Меняется прежде всего язык, но не основная структура. В **GA 31** германство выступает как непосредственный носитель культуры, а славянство — как зависимый и запаздывающий элемент. В поздних лекциях та же асимметрия больше не формулируется в газетно-политическом тоне, однако переводится в систему **народных миссий, культурных эпох и различных исторических времён**. Иначе говоря, ранняя иерархия не исчезает, а метафизически углубляется.

Наиболее важным звеном этого превращения становится **GA 121**, особенно лекция «**Die Mission einzelner Völker und Kulturen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft**» («Миссия отдельных народов и культур в прошлом, настоящем и будущем»). Здесь Штайнер уже говорит не о политическом первенстве немцев в Австрии, а о том, что именно **христианские и послехристианские культуры Европы** получили особую задачу воспитания и постепенного формирования **Я**. Он связывает с Западной Европой развитие различных оттенков этого Я, а вершину философского выражения данной линии относит к немецкому идеализму, прямо называя философию Гегеля высшей, наиболее сублимированной формой этого развития. Тем самым ранний германоцентризм поднимается на новый уровень: теперь германо-европейский мир оказывается не просто культурно влиятельным, а исторически призванным нести саму норму современной ступени человечества.

Именно на этом фоне определяется и новое место славянства. В той же лекции Штайнер говорит, что шестая послееатлантическая ступень должна быть **постепенно подготовлена**, а эту подготовку ведут народы Западной Азии и их «форпосты» в Восточной Европе — славянские народы. Однако такая будущая культура, по его словам, должна быть по преимуществу **воспринимающей**, потому что ей надлежит ожидать вхождения **духовной самости**. Более того, восточноевропейский человек, как он пишет, усваивает западноевропейскую культуру с большой преданностью, но преимущественно в широких очертаниях, а не в её детальной форме. Здесь и проявляется новая, смягчённая форма неравенства: славянство уже не называется прямо культурно низшим, но оно объявляется **не носителем настоящего, а подготовителем будущего**.

Следовательно, поздний Штайнер снимает с ранней схемы наиболее грубые формулировки, но сохраняет её временную иерархию. То, что в «**Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben**» («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи») было сказано как тезис о германском «духовном свете», без которого европейское образование осталось бы для славян закрытой книгой, в **GA 121** переоформляется в другую схему: Запад и Центр Европы несут **задачу души сознательной**, тогда как славянство связано прежде всего с **будущей шестой эпохой**. В одном случае зависимость описана культурно-политически, в другом — историософски, но результат одинаков: право на форму настоящего принадлежит не славянству.

Важнейшее подтверждение этой логики даёт **GA 174a**, лекция «**Mitteleuropa zwischen Ost und West**» («Средняя Европа между Востоком и Западом»). Здесь Штайнер уже прямо говорит, что русская народная душа до сих пор была **не производительной и не внутренне творческой, а чрезвычайно восприимчивой**; кроме того, он подчёркивает слабость русского чувства к тем мыслительным и правовым формам, которые в Западной и Центральной Европе стали необходимостью общественной жизни. Далее он формулирует это почти предельно ясно: Восток даёт **материал**, который должен соединиться с плодами гораздо более активного развития Запада. Тем самым духовно-историческая схема закрепляет ту же асимметрию, что и ранняя публицистика: один полюс даёт форму, другой — сырьё будущего.

Наконец, в **GA 173b**, лекции «**Das Karma der Unwahrhaftigkeit**» («Карма неистинности»), эта историософская иерархия вновь получает прямое политическое выражение. Штайнер утверждает, что предполагаемое триалистическое переустройство Австро-Венгрии приблизило бы западных славян к **западной культуре** и противодействовало бы тому, что он сам называет «**русизмом**»; напротив, сербский проект южнославянской конфедерации под сербской гегемонией он связывает и с перспективой **русского верховенства**. Здесь поздняя антропософская схема уже без труда порождает конкретный вывод: правильное место западных славян — в центральноевропейской орбите, а не в русском славянском поле. Значит, поздний Штайнер не просто «смягчил» раннюю славянофобную публицистику, а встроил её в более широкую картину исторически оправданного неравенства.

Таким образом, переход от раннего к позднему Штайнеру следует понимать не как отказ от германоцентрической модели, а как её **метафизическую переработку**. В ранних статьях германство объявляется носителем культуры непосредственно; в поздних лекциях та же привилегия закрепляется через учение о душе сознательной, шестой эпохе, народных миссиях и несвоевременности Востока. Поэтому поздняя антропософия не исправляет раннюю иерархию, а делает её более глубокой и труднее распознаваемой: политическое неравенство превращается в неравенство духовно-историческое.

## IV. Теория культурных эпох как основа штайнеровского европоцентризма

Европоцентризм Штайнера нельзя удовлетворительно объяснить только ранними публицистическими выпадами против России и славянства. Его более глубокое основание лежит в самой конструкции культурных эпох. Именно здесь Штайнер задаёт такую модель всемирной истории, в которой культуры оказываются расположены не рядом, а в направленной последовательности, ведущей от более ранних и менее рефлексивных состояний к более поздним и более высоким формам сознания. Современная критическая литература по этой причине и сосредоточивает внимание прежде всего на теории культурных эпох: Рухи Тайсон прямо пишет, что дискуссия о европоцентризме в антропософии особенно связана именно с этой теорией, где европоцентризм маскируется под универсализации и сущностные описания культур.

Структурно штайнеровская схема построена как история последовательных послеплатонических эпох, каждая из которых несёт особую ступень духовного развития человечества. Уже сама эта логика предполагает оценочную ось: одна эпоха не просто сменяет другую, но превосходит её по степени внутренней развернутости человеческого Я. В лекциях **GA 185** Штайнер определяет пятую послеплатоническую эпоху как эпоху **души сознательной** и связывает её с современным человечеством; в указателе цикла эта эпоха прямо названа предметом анализа как центральная историческая стадия настоящего времени. Тем самым современность у него выступает не как простой хронологический факт, а как духовная норма.

Именно здесь и возникает фундаментальная асимметрия. Если пятая эпоха есть эпоха души сознательной, то главным вопросом становится: какой культурный мир наиболее полно соответствует задаче этой эпохи? В **GA 121** Штайнер отвечает на это однозначно. Он утверждает, что именно Европа пережила процесс восхождения к индивидуальному «я» как постепенное высвобождение из групповой души; более того, германо-северный элемент у него оказывается особенно тесно связан с этим становлением индивидуальности. Это означает, что Европа в его системе — не один из многих регионов истории, а пространство, в котором человечество впервые достигает формы сознания, соответствующей современной эпохе.

Следовательно, теория культурных эпох у Штайнера изначально задаёт **иерархию культур**, а не их равноценное сосуществование. Более ранние формы жизни оказываются более тесно связанными с групповой душой, традицией, непосредственной духовностью или атактистическим переживанием мира; более поздняя европейская форма определяется через развитие индивидуального Я, самосознания, внутренней свободы и мыслительной расчленённости. В такой конструкции движение истории идёт не просто от Востока к Западу в географическом смысле, а от менее индивидуализированного и менее современного к более индивидуализированному и более современному — и именно Европа получает привилегию быть носителем этой зрелости. Это и есть первый, самый общий уровень штайнеровского европоцентризма.

При этом важно, что штайнеровская иерархия не всегда выглядит как грубое обесценивание неевропейских миров. Напротив, она часто строится как схема **различных исторических времён**. Восток или славянство могут получать у него высокую будущую миссию, но это не отменяет того, что в настоящем они лишены права быть полноценным центром. Именно поэтому его система особенно устойчива к поверхностным оправданиям: формально она признаёт ценность всех культур, но распределяет эту

ценность по неравной шкале времени. Европа совпадает с настоящим, а другие миры — либо с прошлым, либо с будущим. В этом смысле культурные эпохи у Штайнера образуют не только духовную морфологию истории, но и скрытую политику исторического времени.

Отсюда следует и более частный вывод для нашей темы. Когда поздний Штайнер говорит о славянстве как о предтече шестой эпохи, это не нейтральное признание его особого пути. Такая формула уже встроена в иерархию, где современная норма принадлежит пятой эпохе, то есть эпохе души сознательной, а носителем этой нормы выступает Европа. Поэтому теория культурных эпох заранее располагает славянство во вторичном положении: не как абсолютно лишённое миссии, но как **несвоевременное** по отношению к историческому центру. Именно так историософия Штайнера создаёт общую структуру его европоцентризма: она не просто описывает различие, а распределяет культуры по линии зрелости, современности и исторического права на форму.

## V. Нравственный европоцентризм Штайнера

Если теория культурных эпох задаёт общую иерархию исторического времени, то следующий шаг штайнеровской конструкции состоит в том, что эта иерархия получает **нравственное содержание**. Речь идёт уже не только о том, какая культура исторически раньше или позже, но и о том, где именно человечество достигает той формы внутренней зрелости, которая соответствует современной эпохе. Именно здесь европоцентризм Штайнера становится нравственным: Европа оказывается у него не просто актуальным географическим центром истории, а привилегированным пространством формирования свободного Я. В современной критической литературе эта связка рассматривается как одна из центральных проблем штайнеровской модели культурных эпох.

В лекции **GA 185**, где Штайнер характеризует пятую послеатлантическую эпоху как эпоху души сознательной (*Bewusstseinsseele*), он прямо говорит, что её задача состоит в том, чтобы человечество постепенно выработало правильное отношение к **братству, свободе и равенству**. При этом свобода у него относится прежде всего к внутренней душевной жизни: человек должен «встать на собственные ноги», эмансипироваться как личность и выработать собственное отношение к вере, мышлению и самопознанию. Иначе говоря, свобода у Штайнера не есть просто политический лозунг, а духовно-нравственная форма зрелого Я, соответствующая современной эпохе.

Но это ещё не всё. Для Штайнера важно не только то, что свобода является задачей пятой эпохи, но и то, где **именно** эта задача получает свою историческую форму. В **GA 121** он утверждает, что именно дохристианские и послешристианские культуры Европы получили особую миссию — воспитать и постепенно развернуть человеческое «я». Более того, европейский путь он описывает как выход из групповой души к индивидуальному Я, а философии Центральной Европы — вплоть до Фихте, Шеллинга и Гегеля — приписывает особое место в высшем выражении этого процесса. Следовательно, нравственная зрелость современного человека у него не просто универсальна, а исторически закреплена за определённой европейской траекторией.

Именно поэтому можно говорить о **нравственном европоцентризме** Штайнера. Универсальная ценность свободы у него не остаётся абстрактной. Она получает конкретного носителя — европейский, а точнее, западно- и центральноевропейский мир, где душа сознательная выступает как актуальная норма исторического развития. В таком строе мысли Европа оказывается не просто одной из культур, а нравственно-привилегированной средой, в которой человечество приходит к более высокой ступени

внутренней самостоятельности. Остальные миры могут быть признаны духовно значимыми, но они уже не занимают того же места по отношению к свободе как к задаче настоящего.

Эта логика особенно отчётливо проявляется там, где Штайнер описывает противостояние между развитием души сознательной и теми силами, которые, по его мнению, пытаются его задержать. В той же лекции **GA 185** он говорит, что эпоха души сознательной требует от человека внутреннего самоопирания, тогда как Рим стремится удержать человечество на ступени рассудочной или интеллектуальной души, опираясь на внушение и полусознательное подчинение. Здесь важно не только его антикатолическое острие, но и сама нравственная модель: зрелость есть самоопора, свобода, личная работа над верой и мышлением; незрелость — подчинённость, внушаемость и внешняя опека. Эта дихотомия затем ложится в основание более широкой культурной иерархии.

Дополнительное подтверждение даёт **GA 186**. Здесь Штайнер прямо говорит, что именно **протестантизм** в Средней Европе дал первый импульс к тому, чтобы человек начал опираться на собственное разумное существо. Более того, он утверждает, что вся форма средневропейской культуры немыслима без протестантского импульса. Это особенно важно для нашей темы, потому что показывает: нравственная современность у Штайнера связана не просто с Европой вообще, а с определённой европейской конфигурацией — центральноевропейской, внутренне-самостоятельной, интеллектуально активной, протестантски окрашенной. Значит, европоцентризм его системы имеет ещё и конфессионально-нравственное измерение.

Отсюда становится понятным и обратный ход штайнеровской мысли. Если свобода, самоопора и зрелое Я связаны с душой сознательной, а душа сознательная исторически оформляется прежде всего в Европе, тогда культуры, которые не соотносятся с этой формой, автоматически оказываются либо в прошлом, либо в будущем, либо в положении нравственно-исторической неполноты. Именно так нравственный универсализм свободы превращается у Штайнера в нравственный европоцентризм: формально свобода предназначена для человечества как такового, но её подлинная историческая среда совпадает с Европой.

В этом и состоит основное напряжение штайнеровской системы. Она говорит языком всеобщего человеческого призвания, но распределяет доступ к зрелой форме этого призвания неравномерно. Европа — прежде всего Западная и Центральная — получает у него не просто роль одного из участников мировой истории, а функцию нравственного авангарда современности. Поэтому нравственный европоцентризм у Штайнера следует понимать не как случайную оценку, а как внутреннее следствие связи между душой сознательной, свободой и европейской формой исторического настоящего

## **VI. Славянство как «народ будущего»: обещание миссии и отказ в равноправии настоящего**

Одним из наиболее характерных способов, которыми Штайнер смягчает раннюю германоцентрическую иерархию, становится его формула о славянстве как о народе будущего. На первый взгляд эта формула выглядит возвышающей: славянские народы не отвергаются, не объявляются навсегда вторичными и не исключаются из духовной истории человечества. Напротив, им приписывается особая миссия. Однако именно эта, на первый взгляд благожелательная, схема и создаёт одну из самых устойчивых форм неравенства в штайнеровской историософии. Она признаёт славянство, но признаёт его не

как субъект настоящего, а как субъект ещё не наступившего времени. Тем самым достоинство Востока у Штайнера оказывается признанным лишь ценой отсрочки.

Ключевое место здесь занимает лекция «**Die Mission einzelner Völker und Kulturen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft**» («Миссия отдельных народов и культур в прошлом, настоящем и будущем») из **GA 121**. Именно в ней Штайнер говорит, что шестая послеатлантическая культурная ступень должна быть постепенно подготовлена, и связывает эту подготовку с народами Западной Азии и их «форпостами» в Восточной Европе, то есть со славянскими народами. Но сразу вслед за этим он определяет характер этой будущей культуры как по преимуществу **воспринимающий**: она должна благоговейно ожидать вхождения **духовной самости**. Здесь особенно важно, что славянство получает не миссию формировать современность, а миссию быть почвой для ещё грядущего духовного события.

Именно поэтому формула о «народе будущего» у Штайнера не равна признанию равноправия. Напротив, она задаёт особую временную асимметрию. В его системе то, что относится к пятой послеатлантической эпохе, обладает правом на настоящее, а то, что относится к шестой, ещё не имеет этого права. Поскольку пятая эпоха есть эпоха **души сознательной**, а именно она определяет духовную норму современности, народы, связанные прежде всего с шестой эпохой, неизбежно оказываются в положении **ещё-не-настоящего**. Поэтому славянство у Штайнера не низводится до абсолютной незначительности, но лишается права быть полноправным носителем исторического центра в современности.

Это особенно ясно видно в том, как Штайнер описывает восприятие славянской культуры с западноевропейской точки зрения. В той же лекции он пишет, что восточноевропейский, в особенности славянский, человек усваивает западноевропейскую культуру с глубокой преданностью, но главным образом в общих очертаниях, а не в детальной форме. Тем самым славянство определяется как культура, которая в настоящем способна воспринимать, но не задавать форму. Это уже не прямая политическая формула раннего **GA 31**, но её духовно-исторический эквивалент. Если раньше славяне зависели от германского «духовного света», то теперь они зависят от уже выработанной на Западе формы, которую принимают и перерабатывают, но не создают как норму эпохи.

Отсюда вытекает важный методологический вывод: формула Штайнера о высокой будущей миссии славянства не разрушает иерархию, а лишь делает её более трудной для распознавания. Вместо открытого культурного неравенства возникает **неравенство исторических времён**. Славянство не объявляется низшим в абсолютном смысле; оно объявляется таким, чьё время ещё не пришло. Но результат для настоящего от этого не меняется: право на духовную форму современности остаётся за Западом и Центром Европы. В этом и состоит скрытая сила штайнеровской конструкции: она способна сочетать внешнее признание Востока с фактическим отказом ему в современном равноправии.

Именно поэтому тезис о славянстве как «народе будущего» следует понимать не как простое возвышение Востока, а как один из главных механизмов штайнеровского европоцентризма. Европа оказывается у него не просто более развитой частью человечества, а носителем **исторического настоящего**, тогда как славянство отодвигается в зону подготовительного будущего. Такая отсрочка позволяет сохранить достоинство славянства лишь ценой его подчинения во времени: оно признаётся не как равный собеседник современности, а как тот, кто должен ждать собственного часа. В этом смысле обещание будущей миссии становится способом отказать в равноправии настоящего.

## **VII. Россия как носитель материала без формы: восточная восприимчивость и западная нормативность**

Если в предыдущем разделе речь шла о славянстве вообще как о «народе будущего», то теперь необходимо перейти к более конкретному уровню — к образу России у Штайнера. Именно здесь временная асимметрия его системы получает почти осязаемую культурно-психологическую форму. Россия и русский Восток у него не просто отнесены к более поздней, ещё не наступившей миссии; они описываются как носители особого духовного вещества, которое само по себе ещё не обладает формой, требуемой современной эпохой. Иными словами, Россия у Штайнера выступает не как равноправный центр исторической современности, а как резервуар будущей духовной возможности, которому в настоящем недостаёт оформляющего начала. Эта конструкция и позволяет говорить о формуле: **Запад даёт форму, Восток даёт материал.**

Главным текстом для этого является лекция «**Mitteleuropa zwischen Ost und West**» («Средняя Европа между Востоком и Западом») из **GA 174a**. Здесь Штайнер говорит, что русская народная душа до сих пор была «**не производительной и не внутренне творческой, а чрезвычайно восприимчивой**»; далее он добавляет, что у русских мало чувства к тем мыслительным формам, которые в Западной и Центральной Европе стали необходимостью для устройства и дальнейшего развития общественной жизни, и особенно подчёркивает слабость строго правового мышления. Эта характеристика принципиальна. Она означает, что Россия у него определяется не через способность самой задавать форму современности, а через способность принимать, впитывать и переживать. Уже на этом уровне выстраивается асимметрия между западной активностью и восточной восприимчивостью.

Такое описание нельзя считать нейтральной этнопсихологией. Оно встроено в общую историософскую модель Штайнера. В **GA 121** он говорит, что шестая послеатлантическая эпоха должна быть по преимуществу **воспринимающей**, поскольку ей надлежит благоговейно ожидать вхождения духовной самости, и связывает подготовку этой эпохи с народами Западной Азии и их восточноевропейскими форпостами — славянскими народами. Следовательно, русская «восприимчивость» в **GA 174a** не случайна: она есть конкретная психологическая форма той самой исторической отсрочки, о которой говорилось ранее. Россия оказывается важной не потому, что уже несёт форму современного духа, а потому, что в ней, по Штайнеру, накапливается вещество для ещё не пришедшего времени.

Но именно здесь и проступает скрытое неравенство. Если одна культура определяется как преимущественно воспринимающая, а другая — как носитель необходимых для современности мыслительных и правовых форм, то между ними возникает не просто различие темпераментов, а иерархия исторической дееспособности. Запад и Центральная Европа у Штайнера связаны с оформлением, расчленением, правовой структурой и сознательной мыслью; русский Восток — с душевной глубиной, религиозной восприимчивостью, но вместе с тем с нехваткой формообразующего начала. Поэтому духовная ценность Востока признаётся, но эта ценность остаётся как бы **непереведённой в современную форму**. Россия мыслится как внутренне значимая, но внешне ещё не способная стать нормой эпохи.

Эта логика особенно заметна в том месте, где Штайнер связывает русскую народную душу с византийско-восточным религиозным наследием. В той же лекции он пишет, что русские на протяжении своей истории были восприимчивы к византийским религиозным

элементам с их более восточным характером и что именно поэтому русская вера не показала прогрессивного развития в прошедшие столетия. Иначе говоря, даже религиозная жизнь Востока у него понимается как сохраняющая, принимающая, удерживающая, но не как создающая новую форму для современности. Это позволяет Штайнеру противопоставить русско-восточный тип духовности западно- и центральноевропейскому пути, где развитие связано с мыслью, правом и деятельным преобразованием исторической формы.

Отсюда вытекает и более общая формула штайнеровского европоцентризма. Восток у него не лишён духовного содержания; напротив, он даже может обладать более глубокой или более непосредственной связью с некоторыми слоями духовной жизни. Но это содержание оказывается **материалом без современной формы**. Запад, напротив, получает право быть носителем формы, даже если эта форма может выглядеть более сухой, рациональной или внешне расчленённой. Таким образом, различие между Россией и Европой перестаёт быть просто географическим или конфессиональным: оно превращается в метафизическую оппозицию между духовной вещественностью и исторической оформленностью. Именно в этой оппозиции и скрыта основная асимметрия.

В таком контексте Россия у Штайнера занимает двойственное положение. С одной стороны, она не есть просто «низшая» культура в грубом смысле слова. Её миссия признаётся, а её духовная восприимчивость даже может рассматриваться как залог будущего. С другой стороны, в пределах пятой эпохи это признание не даёт ей равноправия. Поскольку современная норма связана с душой сознательной, с правовой и мыслительной формой, Россия как «воспринимающая» культура оказывается в положении того, что **ещё не стало современным субъектом**, хотя и хранит в себе будущую возможность. Следовательно, образ России как носителя материала без формы является не побочной деталью, а одной из центральных фигур штайнеровской историософии. Через него временная асимметрия между Европой и Востоком получает максимально конкретное выражение.

Именно поэтому образ России у Штайнера нельзя понимать просто как этнографическое наблюдение или частную оценку русского характера. Он выполняет системную функцию. Россия становится у него доказательством того, что духовная значимость ещё не равна историческому праву на форму. Европа, прежде всего её западный и центральный слой, получает право быть оформляющим принципом современности; Россия — лишь право хранить и накапливать то, что пригодится позднее. Тем самым Восток сохраняет достоинство только ценой вторичности, а Запад закрепляет своё превосходство через саму структуру времени.

## **VIII. GA 173–174: страх Штайнера перед «русизмом» и перед выходом славянства из центральноевропейской орбиты**

Если в предшествующих разделах речь шла главным образом о структурной иерархии культурных эпох, то в лекциях 1916–1917 годов эта же схема приобретает у Штайнера уже отчётливо **экзистенциально-политическое** измерение. Здесь важно сразу оговорить: слово «**страх**» не является словом самого Штайнера; это аналитическое обозначение того устойчивого комплекса опасений, который проступает в его рассуждениях о России, о западных славянах и о судьбе Центральной Европы. В циклах **GA 173–174** он говорит уже не только как историософ, распределяющий народы по эпохам, но и как мыслитель, переживающий угрозу историческому положению Центральной Европы. В этом контексте

русское и восточнославянское начало предстаёт у него не просто как «будущее человечества», а как сила, способная **преждевременно и разрушительно вторгнуться в пространство современного европейского центра.**

Наиболее прямую форму это получает в лекции 8 января 1917 года из **GA 173b**. Штайнер прямо говорит, что триалистическое переустройство Австро-Венгрии приблизило бы западных славян к **западной культуре** и тем самым действовало бы против того, что он сам называет **«русизмом»**. В той же лекции он описывает южнославянскую конфедерацию под сербской гегемонией как образование, которое, разумеется, оказалось бы и под **русским верховенством**. Более того, он утверждает, что австро-сербский вопрос фактически сводился к альтернативе: либо шаг к такому внутреннему переустройству, которое отвело бы южнославянский мир от этого пути, либо шаг к **«русифицированной южнославянской конфедерации»**. Здесь особенно важно, что Россия мыслится не как один из внешних игроков, а как сила политического и культурного **втягивания**, способная вырвать славян из центральноевропейской орбиты.

Эта тревога становится ещё яснее в лекции 15 января 1917 года из **GA 173c**. Штайнер специально отделяет западных славян от восточноевропейского славянского элемента: он говорит, что поляки, чехи и южные славяне образуют три культурных компонента, которые продвигаются к Западу, подобно трём культурным полуостровам, и **«совершенно не принадлежат»** восточноевропейскому славянству. Далее он утверждает, что именно для того, чтобы западные славяне могли развиваться согласно собственным импульсам, Австрия и должна была служить рамкой соединения германских и западнославянских народов. Конечно, Штайнер здесь прямо оговаривает, что это якобы не имеет отношения к «принципу господства». Но сама необходимость такой оговорки уже симптоматична: западные славяне для него мыслятся как нечто, что следует **удержать** в центральноевропейской сфере, чтобы они не были переопределены через восточнославянский и русский полюс.

Именно в этом месте историософия народных миссий начинает превращаться в своеобразную геополитику духа. Если в **GA 121** славянство в целом ещё можно было представить как предтечу шестой эпохи, то в **GA 173–174** Штайнер уже практически расщепляет славянский мир. Западные славяне оказываются для него допустимыми в той мере, в какой они сохраняют связь с Центральной Европой и могут быть приближены к западной культурной форме; восточнославянский, русский полюс, напротив, переживается как сила, способная размыть эту форму и утянуть славянство в иное историческое русло. Тем самым различие между «славянством будущего» и «русизмом настоящего» становится одним из центральных напряжений его поздней мысли.

Дополнительную глубину это напряжение получает в лекции 18 марта 1916 года из **GA 174a**. Здесь Штайнер, с одной стороны, говорит, что духовная жизнь Центральной Европы должна вступить в своего рода «брак» с тем элементом, который исходит из природных особенностей русского народа, и что плоды центральноевропейской духовной жизни должны соединиться с той **восприимчивостью**, которая возможна благодаря чисто природным чертам восточноевропейских людей. Но именно эта формула делает асимметрию ещё более очевидной: Центральная Европа даёт **плоды** и духовное семя, Восток — природную восприимчивость. Иначе говоря, даже тогда, когда Штайнер говорит о необходимом соединении Запада и Востока, оно всё равно устроено не как встреча равных форм, а как союз **активной духовной формы с пассивной воспринимающей средой**. Такое соединение уже само по себе предполагает неравновесие.

Отсюда и возникает тот комплекс, который можно назвать внутренним страхом Штайнера перед русским Востоком. Это не простая ненависть к славянам как таковым и не отрицание их всякой духовной миссии. Напротив, Востоку он признаёт будущую значимость. Но именно потому его опасение принимает особую форму: русский Восток страшит его как сила, которая ещё **не имеет права на настоящее**, но уже способна вмешиваться в него; как мир, который связан не с исторической формой современной Европы, а с иной, ещё не наступившей миссией, однако пытается действовать уже теперь; как поле притяжения, способное сорвать западных славян с центральноевропейской траектории и поставить под угрозу саму миссию Центральной Европы. В таком виде «русизм» становится у Штайнера не просто политическим термином, а именем той угрозы, в которой историософская асимметрия превращается в исторический конфликт.

Именно поэтому **GA 173–174** столь важны для общей темы статьи. Они показывают, что штайнеровский европоцентризм не исчерпывается схемой культурных эпох и моральной привилегией Европы. Он сопровождается ещё и глубинной тревогой за Центральную Европу как за пространство, которому принадлежит историческое настоящее и которое потому должно быть защищено от Востока — не только политически, но и духовно. Здесь ранняя публицистическая резкость **GA 31** уже полностью преобразована в более сложную форму: вместо прямого лозунга о германском культурном первенстве мы получаем тревожную картину борьбы за то, останется ли славянство, по крайней мере его западная часть, в сфере центральноевропейской формы или окажется втянутым в «русизм». Но по существу это всё та же структура: Европа как норма настоящего и Восток как опасная, потому что несвоевременная, альтернатива.

## **IX. Германо-славянские отношения в системе Штайнера: отрицание господства и скрытая модель культурного водительства**

Одной из самых характерных особенностей позднего Штайнера является то, что он **формально отказывается от языка прямого господства**, но при этом сохраняет такую структуру отношений между германскими и славянскими народами, в которой германский мир остаётся носителем формы, а славянский — элементом, который должен быть удержан, направлен и включён в уже готовую историческую рамку. Именно поэтому его отрицание «господства» не устраняет иерархии, а лишь меняет её язык. Если в раннем **GA 31** германское культурное первенство заявлено почти без прикрытия, то в поздних лекциях оно выступает как будто в более мягкой форме — как забота о правильном историческом месте западных славян и как защита Центральной Европы от «русизма». Но по существу это всё та же асимметрия. В раннем тексте **«Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben»** («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи») Штайнер прямо говорит, что славяне получают от германского народа тот «духовный свет», без которого европейское образование осталось бы для них закрытой книгой, и делает из этого вывод о необходимости вернуть германское влияние.

В поздних лекциях язык становится иным. В **GA 173c** Штайнер утверждает, что поляки, чехи и южные славяне образуют три культурных элемента, которые продвигаются к Западу как три культурных полуострова и «совершенно не принадлежат» восточноевропейскому славянству. Он настаивает, что именно поэтому Польша не должна быть включена в Российскую империю, а западные славяне в своих глубинных качествах принадлежат Центральной Европе. Тем самым их историческое место определяется не как самостоятельный третий полюс между Германией и Россией, а как пространство, которое уже заранее отнесено к центральноевропейской форме. Даже когда Штайнер признаёт

своеобразие западных славян, он делает это внутри рамки, в которой они должны оставаться в сфере Центральной Европы, а не выстраивать собственную равновеликую историческую ось.

Особенно показательно, что эту конструкцию Штайнер сопровождает прямой оговоркой: **«это не имеет ничего общего с принципом господства»**. Он пишет, что Австрия будто бы искала возможности для свободного развития любого славянского народа и любой национальности вообще. Но сразу перед этим он описывает саму Австрию как рамку, предназначенную для того, чтобы соединить германские и западнославянские народы именно так, чтобы западные славяне могли развиваться «согласно своим собственным импульсам». Здесь и скрыта основная двусмысленность. Если рамка уже задана, если принадлежность к Центральной Европе уже решена заранее и если именно германо-центральноевропейская форма мыслится как исторически правильная среда этого развития, то отказ от слова «господство» мало что меняет по существу. Речь идёт не о равноправии центров, а о допустимой автономии внутри уже установленного духовно-исторического порядка.

Именно поэтому в системе Штайнера возникает скрытая модель **культурного водительства**. Германский элемент не всегда изображается как прямой политический хозяин, но он неизменно занимает место носителя формы, исторической зрелости и современной задачи. Это видно уже в **GA 121**, где народы Запада и Севера получают задачу развивать то, что должно играть роль на физическом плане, а германо-северный элемент оказывается особенно тесно связан с переносом древнего духовного опыта в устройство современной жизни. Такая формулировка не просто описывает культурное различие; она закрепляет за германским миром право быть формообразующим посредником между духом и историей. На этом фоне западные славяне могут быть признаны духовно значимыми, но не как равноправные носители формы, а как элементы, включаемые в уже существующий центральноевропейский строй.

Эта же асимметрия ещё более усиливается в тех местах, где Штайнер противопоставляет западных славян русскому и восточнославянскому полюсу. В **GA 173b** он утверждает, что переустройство Австро-Венгрии должно было бы приблизить западных славян к западной культуре и тем самым действовать против «русизма». Следовательно, «правильное» развитие западных славян мыслится у него не как рост собственной исторической самостоятельности, а как укрепление их связи с Западом и Центром Европы. Иначе говоря, западные славяне становятся приемлемыми постольку, поскольку они не выпадают из европейской нормативной орбиты и не переходят в русский полюс. Это очень важный момент: Штайнер не только разводит западных и восточных славян, но и закрепляет за первыми статус **допустимых лишь в центральноевропейской рамке**, а за вторыми — статус опасно несвоевременного Востока.

На этом фоне его формальное отрицание принципа господства начинает выглядеть как риторическое смягчение, а не как отказ от иерархии. Система остаётся устроенной так, что германский мир даёт форму, политическую и культурную рамку, мыслительную и правовую зрелость; славянский мир может развиваться, но лишь либо как подготовительный народ будущего, либо как западнославянский элемент, встроенный в центральноевропейское целое. Следовательно, скрытая модель у Штайнера — это не модель прямой колониальной зависимости, а модель **асимметричного руководства**, где одно начало мыслится как исторически зрелое и нормативное, а другое — как нуждающееся в правильной орбите, в правильном посредничестве и в правильном культурном направлении. Этим и объясняется, почему его отрицание «господства» не снимает самой структуры неравенства.

## Х. Штайнер и Гегель: сходство историософских конструкций

Вопрос о соотношении Штайнера и Гегеля нельзя решать упрощённо. Было бы неверно просто объявить Штайнера повторителем гегелевской философии истории. Однако столь же неверно было бы отрицать глубокое структурное родство между их историософскими схемами. Это родство проявляется не только в общих словах о духе и истории, но прежде всего в самой архитектуре исторического процесса: в представлении о всемирной истории как о **направленном движении сознания**, в географии этого движения **с Востока на Запад**, в связи зрелости истории со **свободой**, а также в привилегированном положении **германского элемента** как носителя современной ступени духа. У Гегеля история понимается как процесс, в котором дух раскрывает себя и приходит к осознанию свободы; в философской литературе прямо подчёркивается, что он строит всемирную историю как последовательность стадий свободы, а в германском мире видит решающий этап, где утверждается принцип свободы человека как такового.

Именно в этом отношении Штайнер оказывается чрезвычайно близок к гегелевскому типу мышления. В **GA 121**, в лекции «**Die Mission einzelner Völker und Kulturen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft**» («Миссия отдельных народов и культур в прошлом, настоящем и будущем»), он прямо связывает европейское развитие с формированием **Я** и подчёркивает, что философия Гегеля есть «последнее, наиболее сублимированное выражение» соответствующей духовной ступени. Более того, он видит в гегелевском мире понятий высшее выражение того, что северный человек ещё переживал как чувственно-сверхчувственные, божественно-духовные силы, связанные с **Я**. Тем самым Штайнер не просто случайно упоминает Гегеля, а прямо помещает его в вершину определённой линии европейского развития.

Отсюда следует первый важный вывод: для Штайнера Гегель — не внешний собеседник, а своего рода симптом и кульминация того мира, который сам Штайнер считает носителем современной исторической нормы. Если у Гегеля всемирная история завершается такой формой духа, в которой свобода становится осознанной и институционально оформленной, то у Штайнера эту же вершину получает мир **души сознательной**, а внутри него — прежде всего европейский, и особенно германо-центральноевропейский элемент. В обоих случаях история мыслится не как множественность равноценных путей, а как единый осмысленный процесс с привилегированным центром.

Сходство становится ещё очевиднее, если рассмотреть вопрос о **свободе**. В гегелевской философии истории свобода — главный нерв всемирного процесса; философские справочные источники формулируют это прямо: история у Гегеля есть развитие самопознания духа, одновременно являющееся развитием сознания свободы, причём в германском мире впервые становится ясным, что человек свободен как человек. У Штайнера, как уже было показано, пятая послеатлантическая эпоха определяется как эпоха **души сознательной**, а одной из её центральных задач становится правильное развертывание **свободы** как внутренней формы зрелого **Я**. Тем самым и у Гегеля, и у Штайнера вершина современности определяется через свободу, а носителем этой вершины становится именно европейский мир.

Ещё более важным оказывается сходство в географии истории. Гегелевская схема всемирной истории, как хорошо известно, строится через последовательность миров, где Восток связан с ранними ступенями духа, а центр зрелости постепенно смещается к

Европе; в его собственных лекциях о философии истории германский мир прямо назван миром нового времени и пространством реализации абсолютной истины. У Штайнера нет дословного повторения этой схемы, но её логика воспроизводится. Послеатлантические эпохи и у него образуют последовательность, в которой современная норма принадлежит Европе, тогда как Восток оказывается либо в прошлом, либо в будущем. Славянство, как мы видели, получает высокую миссию, но не в пределах современного центра, а как подготовительная сила следующей эпохи. Следовательно, и у Гегеля, и у Штайнера существует направленное движение истории, в котором Европа становится местом актуального самораскрытия духа.

Особенно показательным совпадением в вопросе о **германском элементе**. У Гегеля именно германский мир связан с современной формой свободы и новым историческим порядком. У Штайнера эта привилегия формулируется ещё откровеннее. В **GA 174b**, в цикле «**Der innere Aspekt des sozialen Rätsels**» / «**Der geistige Hintergrund der menschlichen Geschichte**» (на русском обычно передаётся как «Духовный фон человеческой истории»), он говорит, что именно **германский элемент** принял на себя «собственную миссию пятой культурной эпохи», и добавляет, что было бы величайшим несчастьем, если бы славянский элемент когда-либо победил германский. Эта формулировка чрезвычайно важна, потому что она уже не просто ставит германство в центр, а прямо связывает его с нормой исторического настоящего и с судьбой всей пятой эпохи.

Поэтому сходство между Штайнером и Гегелем следует понимать не как случайное совпадение отдельных оценок, а как **родство типа историософии**. В обоих случаях история имеет смысл, направление и вершину. В обоих случаях зрелость истории измеряется степенью свободы и самосознания. В обоих случаях Восток не мыслится как равноправный современный центр, а оказывается либо ранней, либо неактуальной по отношению к настоящему формой духа. И в обоих случаях германский мир получает привилегированное положение в завершающей современной фазе. Разумеется, Штайнер эзотеризирует эту схему, связывая её с народными душами, послеатлантическими эпохами и духовными сущностями; но именно эта эзотеризация не отменяет германоцентрической структуры, а делает её более глубокой и труднее распознаваемой.

Отсюда можно сделать и более общий вывод для темы статьи. Штайнеровский европоцентризм не является лишь продуктом его австрийского политического контекста или личной публицистической резкости конца 1880-х годов. Он встроен в гораздо более широкую философию истории, родственную классическому немецкому идеализму и особенно гегелевскому способу мыслить всемирный процесс. Если ранний Штайнер говорит о германском культурном первенстве почти публицистически, то поздний Штайнер вводит это первенство в большую схему духовной эволюции человечества. Тем самым германоцентризм получает у него уже не только политическое, но и метафизическое оправдание. Именно поэтому сопоставление с Гегелем столь существенно: оно показывает, что штайнеровская иерархия народов — это не случайный риторический избыток, а вариант более широкой германоцентрической телеологии истории.

## **XI. Католицизм, протестантизм и православие в структуре штайнеровского европоцентризма**

Конфессиональная карта Европы у Штайнера не является внешним приложением к его историософии. Напротив, различие между католицизмом, протестантизмом и православием встраивается у него в ту же общую иерархию, что и различие между

Западом, Центром и Востоком Европы. Поэтому вопрос о конфессиях у Штайнера следует понимать не как частный богословский сюжет, а как часть его более широкой схемы, в которой разные церковные формы выражают разные ступени отношения к свободе, сознанию и исторической современности. В этом смысле конфессиональная топография у него становится ещё одним уровнем европоцентризма.

Прежде всего необходимо уточнить: было бы слишком грубо утверждать, будто Штайнер просто считает католицизм условием свободного европейского духа. Его позиция сложнее. В лекции **GA 185** он прямо говорит, что католицизм, исходящий из Рима, был **универсалистским импульсом** и «самой мощной силой», оживлявшей европейскую цивилизацию. Но в той же лекции он сразу добавляет, что этот импульс рассчитывал на известную **неполную сознательность души**, на внушаемость и на такие силы человека, которые ещё не были проникнуты **душой сознательной**. Следовательно, Рим для Штайнера одновременно велик исторически и ограничен по отношению к задаче современности: он создаёт широкую форму Европы, но не доводит человека до подлинной внутренней самостоятельности.

Это означает, что в штайнеровской конфессиональной схеме католицизм занимает двойственное положение. С одной стороны, он действительно выступает как важнейшая общеевропейская форма, без которой невозможно понять становление европейского единства. С другой стороны, именно потому, что он опирается на внушение, групповую душу и ещё не вполне самостоятельное состояние человека, он начинает выглядеть как форма, уже недостаточная для эпохи души сознательной. В этом смысле католицизм у Штайнера не есть вершина свободы, а скорее **предшествующая универсальная оболочка Европы**, которую современная эпоха должна перерасти.

Гораздо ближе к задаче современного свободного Я Штайнер ставит **протестантизм**. В **GA 186** он прямо говорит, что именно протестантизм в Средней Европе дал первый импульс к тому, чтобы человек начал опираться на **собственное разумное существо**. Тем самым протестантизм оказывается связан не просто с очередной конфессиональной реформой, а с нравственной и духовной формой новой эпохи: с внутренней самостоятельностью, с отказом от полной зависимости от внешнего церковного авторитета и с переходом к более индивидуализированному христианству. Следовательно, если католицизм даёт Европе универсальную рамку, то протестантизм даёт ей то, что для Штайнера важнее всего в современности, — импульс к внутренней свободе.

Именно здесь обнаруживается нравственный смысл конфессиональной иерархии. Поскольку пятая послеатлантическая эпоха определяется у Штайнера как эпоха души сознательной, а свобода относится к внутренней душевной жизни, та религиозная форма, которая сильнее способствует самостоятельности Я, оказывается и исторически, и нравственно более современной. Поэтому протестантизм у него легко встраивается в центральноевропейскую миссию, тогда как католицизм остаётся величественным, но уже частично архаическим образованием. Иначе говоря, конфессиональное различие начинает работать у Штайнера как различие между более и менее адекватными формами той же самой европейской современности.

На этом фоне особенно показательна его трактовка **православного Востока**. В **GA 181** Штайнер говорит, что в Восточной Европе человека можно было ограничить чувственным миром, а сверхчувственное отделить как сферу одного только откровения; именно этим он объясняет раскол между Восточной и Западной церквями. Он утверждает, что в Восточной Европе человеческие силы должны были разворачиваться в пределах чувственного мира, тогда как истинный духовный мир оставался вынесенным в ритуал и

мистериальную высоту, почти не соединённую с обычной человеческой познавательной жизнью. Это уже очень важная характеристика: православный Восток у него мыслится как духовный, но не как мир, где человек учится самостоятельно соединять своё сознание с духовным содержанием.

В другом месте, в **GA 192**, Штайнер ещё яснее противопоставляет Восточную и Западную церкви. Он говорит, что **восточная греческая церковь** осталась более **духовным делом**, тогда как **римская церковь** стала по существу **гражданско-правовым институтом**. На первый взгляд это может показаться похвалой Востоку. Но в общей системе Штайнера такая характеристика оказывается двусмысленной: духовность Востока не совпадает у него с исторической современностью, потому что современность требует не только духовного чувства, но и правовой, мыслительной и общественной формы. Поэтому православие оказывается чем-то вроде сохранённой духовной интенсивности без той организационно-мыслительной зрелости, которая, по Штайнеру, стала необходимой в Западной и Центральной Европе.

Именно в этом смысле православный Восток становится у Штайнера **несвоевременным**. Он не объявляется просто «низшей» или ничтожной формой христианства; напротив, ему признаётся особый духовный характер. Но этот характер оказывается плохо совместим с задачей души сознательной, которая требует соединения духа с самостоятельной мыслью, правом и формой общественной жизни. Поэтому православие у Штайнера можно назвать не столько «низшим», сколько **исторически неадекватным современной эпохе**: оно хранит религиозную глубину, но не совпадает с той формой свободы и самостояния, которую он считает главной нормой настоящего.

Тем самым конфессиональная карта у Штайнера полностью встраивается в его общую европоцентрическую иерархию. Католицизм даёт великую, но уже недостаточную универсальную форму Европы; протестантизм открывает путь к внутренней самостоятельности и оказывается ближе всего к задаче современного Я; православный Восток сохраняет сильную духовность, но остаётся по отношению к эпохе души сознательной в положении отставания или несвоевременности. Следовательно, Европа у него и здесь не просто один из христианских миров, а пространство, где конфессиональная эволюция приводит к более высокой форме человеческой свободы, тогда как Восток сохраняет духовную значимость только ценой удаления от исторического центра современности.

Из этого вытекает и общий вывод для темы статьи. Конфессиональная проблематика у Штайнера не смягчает его европоцентризм, а, напротив, делает его ещё более многослойным. Теперь превосходство Европы основано уже не только на культурных эпохах и народных миссиях, но и на религиозной истории: Европа оказывается местом, где христианство проходит путь от универсальной формы к внутренней свободе, тогда как православный Восток удерживается на ступени духовной глубины без достаточной исторической оформленности. Именно поэтому следующий шаг анализа должен состоять в том, чтобы показать, как вся эта система сталкивается с собственным пределом — с противоречием между **универсализмом личности и иерархией народов** у Штайнера.

## **ХII. Универсализм личности и иерархия народов: главное внутреннее противоречие системы**

После рассмотрения культурных эпох, образа славянства как «народа будущего» и конфессиональной карты Европы становится очевидно, что штайнеровская система не

сводится к простой иерархии народов. Внутри неё действует и другая, не менее сильная линия — линия **универсализма личности**. Именно поэтому вопрос о европоцентризме Штайнера нельзя решать только на уровне народных характеристик. Необходимо показать, что его собственная антропософская антропология содержит принцип, который вступает в напряжение с его историософией. Этот принцип заключается в том, что подлинным носителем морального и духовного развития у Штайнера является не народ как коллектив, а **отдельное человеческое Я**.

Наиболее ясно это выражено в **GA 186**, в лекции «**Sich verstehen lernen**» («Учиться понимать друг друга»), где Штайнер утверждает, что сущность земной эволюции человека состоит в развитии **моральных качеств в индивидуальном существе**. Мораль, по его словам, может развиваться только в отдельном человеке, а не в группах людей; было бы «худшей иллюзией» переносить отношения между отдельными людьми на отношения между народами. Далее он прямо говорит, что человек в ходе своего развития **«вырывается из простого народа или нации»**, чтобы войти в нравственный порядок мира. Эта формулировка имеет решающее значение: если она принимается всерьёз, то народная принадлежность перестаёт быть высшей инстанцией человеческого смысла.

С этой точки зрения штайнеровская антропология выглядит глубоко универсалистской. Человек как Я способен перерасти народность, а нравственный порядок относится именно к этой способности. На уровне личности такая позиция, по крайней мере в принципе, несовместима с жёстким этноцентрическим детерминизмом. Если мораль и свобода принадлежат индивидуальности, тогда никакой народ не может быть окончательной мерой человеческой ценности. Именно поэтому защитники Штайнера нередко опираются на подобные места, когда хотят показать, что его высказывания о народах не следует понимать как теорию неизменного коллективного неравенства.

Однако эта универсалистская линия вступает в прямое напряжение с другой линией — с учением о **народных индивидуальностях** и их особых исторических задачах. Уже в **GA 121** Штайнер утверждает, что каждый народ, и даже отдельные осколки народов, имеют особую задачу в большом совокупном деле человечества. При этом он прямо связывает воспитание и постепенное развитие Я в особом смысле именно с **дохристианскими и послешристианскими культурами Европы**. Тем самым он одновременно провозглашает универсальность духовной цели и распределяет доступ к её актуальной исторической форме неравномерно. Европа оказывается не просто местом, где тоже развивают Я, а местом, где это развитие получает привилегированную современную форму.

Именно здесь и возникает внутреннее противоречие. Если моральное развитие принадлежит личности, а человек должен перерасти простую народность, то из этого, по логике, следовало бы, что народные различия не могут быть последней исторической инстанцией. Но штайнеровская историософия поступает иначе: она сохраняет за народами **заранее распределённые и неравные роли**. Одни народы связаны с задачей настоящего, другие — с задачей будущего; одни несут форму, другие — материал; одни стоят в центре пятой эпохи, другие лишь подготавливают шестую. Следовательно, индивидуальное перерастание народности не уничтожает у него коллективной иерархии, а существует рядом с ней в неустойчивом равновесии.

Особенно наглядно это видно в вопросе о славянстве. Как мы уже видели, в **GA 121** Штайнер отводит славянским народам Восточной Европы роль предтеч шестой эпохи. Их культура описывается как подготовительная и воспринимающая, тогда как нынешняя эпоха, эпоха души сознательной, фактически закрепляется за Европой Запада и Центра.

Если следовать логике **GA 186**, то отдельный славянин как личность вполне может развить моральную свободу и тем самым выйти за пределы народной определённости. Но если следовать логике **GA 121**, то славянство как народная индивидуальность всё равно остаётся в модусе «ещё-не-настоящего». Это значит, что индивидуальный универсализм и коллективная иерархия у Штайнера существуют одновременно, но плохо согласуются между собой.

Именно поэтому проблему нельзя решить простым указанием на то, что у Штайнера есть высказывания о свободе личности. Эти высказывания действительно есть, и они чрезвычайно важны. Но они не снимают более глубокой структуры, в которой народам всё равно отведены неравные исторические места. Более того, эта структура делает универсализм личности частично формальным: личность может перерасти народ, но народ как исторический субъект всё равно остаётся вписанным в иерархическую карту мира. Отсюда и возникает характерная двойственность штайнеровской системы: она одновременно говорит языком всеобщего человеческого достоинства и языком неравного распределения исторической современности.

В этом смысле критика европоцентризма у Штайнера получает дополнительное основание. Дело не только в том, что Европа оказывается у него центром культурных эпох, свободы и формы, но и в том, что даже принцип личной универсальности не разрушает этой централизации. Напротив, он сосуществует с ней, не устраняя её. Именно поэтому современная критическая литература и подчёркивает, что в штайнеровской традиции европоцентризм часто маскируется под универсализацию: формально все люди включены в общий духовный процесс, но фактически разные народы включены в него не на равных основаниях.

Следовательно, главное внутреннее противоречие системы можно сформулировать так. На антропологическом уровне Штайнер утверждает, что человек должен выйти за пределы народности и стать свободной моральной индивидуальностью. На историософском уровне он утверждает, что народы остаются носителями особых, заранее неравных миссий. Если первое провести до конца, второе должно ослабнуть; если второе удерживать в полном объёме, первое оказывается ограниченным. Именно в этой точке его универсализм личности сталкивается с его иерархией народов — и именно здесь штайнеровская система обнаруживает один из своих самых глубоких внутренних разломов.

### **ХIII. Может ли славянство выйти из вторичности? Пределы штайнеровской схемы**

Вопрос о том, может ли славянство в принципе выйти из своей исторической вторичности в рамках самой штайнеровской системы, позволяет особенно ясно увидеть пределы этой системы. До сих пор речь шла о том, что Штайнер, с одной стороны, признаёт славянству высокую будущую миссию, а с другой — отказывает ему в равноправии в пределах исторического настоящего. Но остаётся решающий вопрос: возможна ли внутри его собственной логики такая ситуация, при которой славянство благодаря высокому уровню духовного развития перестало бы быть «народом будущего» и стало бы равноправным носителем современной эпохи? Именно здесь обнаруживается, что штайнеровская схема допускает индивидуальный выход за пределы народности, но почти не допускает коллективного снятия заранее заданной исторической роли.

На уровне **отдельной личности** ответ у Штайнера, по-видимому, был бы положительным. В **GA 186** он подчёркивает, что мораль развивается только в индивидуальном человеке, а не в группах людей, и что человек в ходе эволюции «вырывается из простого народа или нации», чтобы войти в нравственный порядок мира. Если принять эту формулу всерьёз, то никакой отдельный славянин не обречён оставаться на «вторых ролях» лишь потому, что он принадлежит к славянскому миру. Как человеческое Я он, по штайнеровской логике, может развить моральную свободу и выйти за пределы коллективной определённости. На этом уровне антропософская антропология действительно размыкает этнические рамки.

Однако на уровне **народной индивидуальности** картина становится совсем иной. В **GA 121** Штайнер не выводит место народа из фактического уровня развития составляющих его людей, а связывает его с особой исторической миссией, заранее распределённой в рамках культурных эпох. Западная Европа получает у него «великую миссию» развития Я на физическом плане, а славянские народы Восточной Европы определяются как форпосты шестой послееатлантической эпохи. Причём эта грядущая культура должна быть, по его словам, «в высшей степени воспринимающей», потому что ей предстоит благоговейно ожидать вхождения духовной самости. Следовательно, коллективная роль славянства задаётся не его фактической зрелостью, а его местом в заранее выстроенной хронологии духа.

Отсюда вытекает принципиальный парадокс. Если отдельный человек может перерасти народность, то теоретически можно вообразить и такую ситуацию, в которой множество людей, принадлежащих к одному народу, достигнут высокой степени свободы и сознательности. Но даже такая гипотетическая ситуация не отменяет в штайнеровской системе самой **народной миссии**. Народная индивидуальность остаётся у него не суммой отдельных свободных личностей, а особым сверхиндивидуальным историческим субъектом, связанным с архангельским водительством и с задачей определённой эпохи. Поэтому даже высокий уровень индивидуального развития не ведёт автоматически к пересмотру места народа в общей схеме. Иначе говоря, свобода личности у него не разрушает предустановленную историософскую карту.

Именно поэтому славянство у Штайнера оказывается в особенно трудном положении. С одной стороны, он не может последовательно отрицать возможность духовного роста отдельного славянина, потому что это противоречило бы его собственному учению о Я, морали и свободе. С другой стороны, он всё равно продолжает удерживать славянство как коллектив в статусе народа, чьё время относится главным образом к будущему, а не к настоящему. Отсюда возникает неустранимый разрыв между антропологическим и историософским уровнем его системы: **лично** славянин может быть сколько угодно зрелым, **коллективно** славянство всё равно остаётся отнесённым к подготовке шестой эпохи. Таким образом, историческая вторичность народа у него не снимается автоматически даже самым высоким уровнем личного развития.

В этом смысле штайнеровская модель допускает только один тип выхода из вторичности: не коллективный, а **индивидуальный**. Человек может перерасти свою народность, но народ как таковой почти не может перерасти свою эпохальную миссию. И именно здесь обнаруживается предел всей конструкции. Если право на современность закреплено за Европой Запада и Центра как за носителями души сознательной, а славянство объявлено подготовителем следующей эпохи, то никакое «массовое» духовное созревание славян не может полностью отменить их коллективную отсрочку, пока сама система культурных эпох остаётся в силе. Следовательно, штайнеровская историософия оказывается гораздо жёстче, чем его антропософская антропология: последняя обещает свободу личности, первая сохраняет неравенство коллективов.

Тем самым вопрос о возможности выхода славянства из вторичности приводит к самому радикальному выводу. В рамках штайнеровской схемы славянство не просто находится «на более ранней стадии» и потому могло бы догнать современный центр. Оно помещено в иную временную нишу: не в настоящее, а в будущее. Поэтому его вторичность не есть только вопрос степени развития; это вопрос **историософического распределения времени**. А раз так, то даже высокий уровень индивидуального совершенствования не отменяет коллективной отсрочки. Именно здесь система Штайнера обнаруживает свою предельную неэластичность: она может признать за славянством будущую высоту, но не готова признать за ним полное современное равноправие.

Из этого следует и общий вывод для всей статьи. Штайнеровская конструкция не просто иерархична; она устроена так, что **выход из иерархии возможен только для личности, но не для народа**. Европа может представлять современное человечество, славянство — лишь его будущее. Отсюда становится особенно ясно, что речь идёт не о случайной неудачной формулировке, а о глубокой структуре всей историософии. Именно поэтому следующим шагом естественно перейти к итоговому обобщению — к вопросу о том, почему европоцентризм у Штайнера следует понимать не как набор отдельных предвзятых суждений, а как целостную структуру его мировоззрения.

## **XIV. Европоцентризм Штайнера как внутренняя структура мировоззрения**

После рассмотрения ранней публицистики, теории культурных эпох, нравственного смысла души сознательной, образа славянства как «народа будущего», русско-восточного элемента как воспринимающего материала и, наконец, противоречия между личностью и народной индивидуальностью, становится возможным сделать итоговый вывод. Европоцентризм Штайнера нельзя понимать как совокупность случайных, эмоциональных или биографически объяснимых оценок. Он возникает не на периферии, а в самом центре его системы. Современная критическая литература именно поэтому и связывает проблему европоцентризма у Штайнера прежде всего с общей архитектурой антропософии, особенно с теорией культурных эпох, где универсализация легко скрывает иерархию.

Во-первых, европоцентризм у Штайнера имеет **историософское** основание. История у него строится как направленная последовательность послееатлантических эпох, где пятая эпоха определяется как эпоха **души сознательной**, продолжающаяся от 1413 до 3573 года, а её задача формулируется через братство, свободу и равенство в их правильном распределении. Уже сама эта схема задаёт оценочную ось: одна культурная форма оказывается более современной, потому что ближе к сознательной зрелости, чем другие. Европа, и прежде всего Западная и Центральная Европа, получает в этой конструкции не просто важное место, а право быть носителем исторического настоящего.

Во-вторых, этот историософский европоцентризм сразу превращается у Штайнера в **нравственный**. Свобода у него не остаётся абстрактным общечеловеческим принципом: она исторически привязывается к эпохе души сознательной и тем самым к той культурной среде, которая эту эпоху выражает. В **GA 121** Штайнер прямо говорит, что именно христианские и послехристианские культуры Европы получили особую задачу воспитания и развития «я», а философская вершина этого процесса связывается им с центральноевропейской линией, вплоть до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Следовательно, Европа выступает у него не только как поздняя культурная стадия, но и как нравственно-привилегированная форма современного человечества.

В-третьих, именно поэтому славянство в его системе оказывается не просто иным, а **отерченным**. В той же лекции из **GA 121** Штайнер называет славянские народы Восточной Европы «форпостами» шестой эпохи и подчёркивает, что эта будущая культура должна быть по преимуществу **воспринимающей**; более того, в глазах западноевропейца славянская культура производит впечатление подготовительной стадии. Это означает, что славянство не исключается из всемирной истории, но систематически выводится из пространства настоящего: оно признаётся как носитель будущей миссии, но не как равноправный участник современной формы духа. В такой системе признание Востока и его вторичность оказываются двумя сторонами одного и того же жеста.

В-четвёртых, эта же структура проявляется уже в раннем Штайнере без позднего эзотерического смягчения. В статье **«Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben»** («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи») он прямо пишет, что никакое государство, серьёзно относящееся к европейской цивилизации и культурным интересам народов Западной и Центральной Европы, не может вести политику иначе как против «культурно-враждебного русского колосса», а славяне, по его словам, ещё очень далеки от понимания задач немецкого народа и получают от него тот «духовный свет», без которого европейское образование осталось бы для них закрытой книгой. Здесь уже полностью дан тот же каркас: Европа совпадает с германским центром, Россия и великославянство — с угрозой культуре, славянство — с зависимостью от германской формы. Поздняя антропософия не отменяет этой схемы, а лишь переводит её в другой язык.

В-пятых, европоцентризм Штайнера не разрушается даже его собственной философией личности. В **GA 186** он очень ясно утверждает, что мораль развивается только в **индивидуальном человеческом существе**, а не в группах людей; переносить отношения между отдельными людьми на отношения между народами, по его словам, было бы «худшей иллюзией». Он также пишет, что человек должен бороться за освобождение от простой народности, чтобы войти в моральный миропорядок. Но именно здесь и обнаруживается предел системы: при всём этом универсализме он всё равно продолжает распределять народам заранее неравные исторические роли. Получается, что отдельный человек может перерасти народ, но народная индивидуальность как таковая остаётся вписанной в иерархическую карту мира. Универсализм личности тем самым не снимает европоцентризма, а сосуществует с ним в напряжении.

Отсюда и вытекает главный итог. Европоцентризм у Штайнера — это не сумма предубеждений против Востока, не только след его ранней австрийской публицистики и не просто риторическая привилегия германства. Это **структура мировоззрения**, в которой Европа получает три ключевые привилегии сразу: привилегию быть носителем исторического настоящего, привилегию быть нравственной средой формирования свободы и привилегию быть формообразующим центром по отношению к тем культурам, которые объявлены либо более ранними, либо ещё только грядущими. Именно поэтому Восток у него может быть признан духовно значимым и всё же оставаться вторичным; именно поэтому славянство может быть названо важным для будущего и всё же не получить равноправия в современности. В этой системе отсрочка и есть форма подчинения.

В этом смысле штайнеровская историософия представляет собой не случайный набор оценок, а целостную модель распределения исторического времени, где Европа совпадает с современностью, а неевропейские и восточноевропейские миры оказываются либо позади неё, либо впереди неё, но не в полном равенстве с ней. Поэтому критика европоцентризма у Штайнера должна быть направлена не только на отдельные формулировки о славянах, России или православном Востоке, а на сам принцип

организации его духовной истории человечества. Только так становится видно, что речь идёт не о побочном дефекте, а об одной из конститутивных черт его мировоззрения.

## **XV. Возможные возражения защитников Штайнера и ответы на них**

После рассмотрения ранних статей Штайнера, его поздних лекций о народных душах, о культурных эпохах, о России и о Центральной Европе, а также после выявления внутреннего противоречия между универсализмом личности и иерархией народных миссий, естественно возникает вопрос: не является ли приведённая интерпретация слишком жёсткой? Защитники Штайнера обычно выдвигают несколько типичных возражений. Часть из них заслуживает серьёзного обсуждения, поскольку действительно указывает на сложность его системы. Однако в совокупности они, как правило, не снимают основного вывода: европоцентризм у Штайнера носит не случайный, а структурный характер. Современная исследовательская литература фиксирует именно это: споры о европоцентризме в штайнеровской традиции концентрируются вокруг теории культурных эпох и её скрытой иерархичности.

### **1. Возражение: это относится только к раннему Штайнеру, а поздний Штайнер уже преодолел германоцентризм**

Это, пожалуй, самое распространённое возражение. Его сила состоит в том, что ранний **GA 31** действительно написан в публицистическом и национально-политическом контексте, тогда как поздний Штайнер говорит языком духовных задач, народных душ и культурных эпох. На этом основании можно утверждать, что резкие формулы 1888 года принадлежат «случайному» молодому Штайнеру, а не зрелому антропософу. Однако тексты позднего периода показывают, что меняется прежде всего словарь, а не сама структура. В **GA 121** Западная Европа получает «великую миссию» развития Я на физическом плане, а славянские народы Восточной Европы названы лишь подготовителями шестой эпохи, причём культура этой эпохи должна быть по преимуществу воспринимающей. В **GA 174b** Штайнер говорит ещё жёстче: германский элемент, по его словам, принял на себя «собственную миссию пятой культурной эпохи». Следовательно, поздний Штайнер не отменяет раннюю иерархию, а переводит её в духовно-исторический язык.

### **2. Возражение: Штайнер вовсе не унижает славянство, потому что отводит ему высокую будущую миссию**

Это возражение опирается на реальные тексты. В **GA 121** Штайнер действительно говорит, что славянские народы Восточной Европы являются «форпостами» шестой послеатлантической эпохи и подготавливают будущее вхождение духовной самости. На первый взгляд это выглядит как высокая оценка Востока. Но именно здесь и скрыта главная проблема: будущая миссия не равна равноправию в настоящем. Та же лекция показывает, что современная норма истории принадлежит не славянству, а народам Западной Европы, развивающим Я в рамках пятой эпохи; славяне же выступают как «предварение» следующей ступени. Иначе говоря, их достоинство признаётся только в модусе отсрочки. Формула «народ будущего» не разрушает неравенства, а лишь смягчает его язык.

### **3. Возражение: Штайнер ставит личность выше народа, следовательно, этнической иерархии у него нет**

Это возражение нельзя отвергнуть поверхностно, потому что у него есть серьёзная текстовая опора. В **GA 186** Штайнер прямо говорит, что мораль развивается только в индивидуальном человеке, а не в группах людей, и что человек в ходе эволюции «вырывается из простого народа или нации», чтобы войти в моральный порядок мира. Это действительно мощный универсалистский мотив. Но именно здесь и обнаруживается внутреннее противоречие системы. В тех же поздних лекциях, прежде всего в **GA 121**, Штайнер сохраняет за народами особые, заранее распределённые и неравные исторические миссии. Поэтому его универсализм личности не устраняет коллективной иерархии, а существует рядом с ней. Иными словами, отдельный человек может перерасти народность, но народная индивидуальность всё равно остаётся у Штайнера вписанной в неравную карту исторического времени.

### **4. Возражение: Штайнер прямо отвергает принцип господства, значит нельзя говорить о скрытом германском протекторате**

В пользу этого возражения можно привести места, где Штайнер оговаривает, что речь якобы не идёт о «господстве» немцев над славянами. Но здесь важно смотреть не только на декларацию, а на общую конструкцию. В **GA 173b–173c** он последовательно утверждает, что западные славяне должны быть удержаны в западной и центральноевропейской орбите, тогда как «русизм» выступает как угроза. Это означает, что даже при формальном отрицании господства германо-центральноевропейский мир всё равно сохраняет роль нормы, рамки и исторически правильного направления развития. Штайнер отказывается от голого политического подчинения, но не отказывается от асимметрии формы и направления. Поэтому корректнее говорить не о прямом господстве, а о скрытой модели культурного водительства.

### **5. Возражение: Штайнер говорит о духовных типах, а не о политике, поэтому его нельзя читать как идеолога культурного неравенства**

Это возражение также имеет частичную правоту: Штайнер действительно стремится говорить о «народных душах», о культурных миссиях и о духовной морфологии истории. Но его тексты 1916–1917 годов показывают, что историософия у него постоянно переходит в политические следствия. В **GA 173b** он обсуждает Сербию, Австро-Венгрию, южнославянскую конфедерацию и русское верховенство не как отвлечённые символы, а как реальные политические направления. В **GA 174a** различие между Россией и Центральной Европой описывается через правовые и мыслительные формы, необходимые для общественной жизни. Поэтому штайнеровские народные типологии нельзя считать безобидной метафизикой: они прямо участвуют в его политическом воображении.

### **6. Возражение: Штайнер критикует не только Восток, но и Рим, католицизм и современный Запад, следовательно, он не может быть европоцентристом**

Это важное возражение, потому что Штайнер действительно далеко не безоговорочный апологет Европы в целом. В **GA 185** он говорит о римском католицизме как о мощной силе европейской цивилизации, но одновременно связывает его с неполной сознательностью души и внушаемостью. В **GA 186** именно протестантизм в Средней Европе, по его словам, даёт первый импульс к опоре на собственное разумное существо.

Следовательно, Штайнер вовсе не утверждает, что вся Европа в равной степени уже достигла зрелости. Но это и не опровергает европоцентризм. Напротив, показывает его внутреннюю дифференцированность: одни части Европы оцениваются как более современные, другие — как менее современные, но сама норма современности всё равно остаётся европейской. Критика Рима у Штайнера — это внутриевропейская критика во имя более высокой европейской формы, а не выход за пределы европоцентризма.

## **7. Возражение: православный Восток у Штайнера не низший, а просто иной и духовно глубокий**

Это возражение частично верно. Штайнер действительно не описывает православный Восток как полностью лишённый духовной ценности. В **GA 181** и других лекциях он признаёт за Восточной Европой особую связь с будущей духовной культурой. Но именно эта формула и показывает проблему: Восток духовно значим, однако его значимость у Штайнера определяется как значимость **не для настоящего, а для будущего**. В настоящем же он оказывается несвоевременным по отношению к задаче души сознательной. Кроме того, в тех же лекциях Штайнер пишет, что в Восточной Европе человека можно было ограничить чувственным миром, а сверхчувственное вынести в сферу откровения; и что культура духа в Восточной Европе относится к будущему и пока существует лишь в зародыше. Следовательно, признание духовной глубины Востока не отменяет его исторической вторичности.

## **8. Возражение: речь идёт о плохих переводах, вырванных цитатах и недобросовестном чтении**

Такое возражение неизбежно возникает всякий раз, когда критика опирается на несколько особенно резких формулировок. Но в случае Штайнера проблема заключается не в одной-двух цитатах, а в **повторяемости структуры**. Ранний **GA 31** говорит о германском «духовном свете» и о России как культурно-враждебном полюсе. **GA 121** переносит это в схему культурных эпох, где Западная Европа несёт актуальную миссию, а славянство подготавливает будущее. **GA 174a** характеризует русский Восток как чрезвычайно восприимчивый, но «не производительный и не внутренне творческий» и слабо связанный с правовыми и мыслительными формами, необходимыми в Западной и Центральной Европе. **GA 186**, хотя и возвышает личность над народом, не снимает этой общей схемы. Когда одна и та же асимметрия повторяется в разных жанрах, в разные годы и в разных регистрах, ссылаться только на «неудачный перевод» уже недостаточно.

## **Итог полемического раздела**

Все основные защитительные возражения либо указывают на реальные сложности штайнеровской системы, либо фиксируют её внутренние смягчения. Но они не отменяют главного. Да, Штайнер признаёт духовную миссию славянства. Да, он подчёркивает значение личности и моральной свободы. Да, он критикует католицизм и не обожествляет Европу без остатка. Однако при всём этом он сохраняет такую архитектуру духовной истории, в которой Европа, особенно её западно- и центральноевропейский германский центр, получает право на историческое настоящее, свободу как норму современной эпохи и формообразующую роль по отношению к Востоку. Поэтому наиболее сильная защита Штайнера смягчает вывод, но не снимает его: европоцентризм у него остаётся не случайной оговоркой, а внутренней структурой мировоззрения

## **Заключение**

Проведённый анализ показывает, что европоцентризм Штайнера нельзя сводить ни к отдельным резким пассажам ранней публицистики, ни к случайным национально-политическим аффектам конца 1880-х годов. Уже в корпусе **GA 31**, где собраны его ранние статьи, присутствует устойчивая схема: германский мир мыслится как носитель культурной задачи, тогда как славянство и Россия оказываются либо зависимыми от германского «духовного света», либо прямо враждебными европейской культурной форме. В статье «**Die Deutschen in Österreich und ihre nächsten Aufgaben**» («Немцы в Австрии и их ближайшие задачи») эта схема выражена особенно открыто, а в статье «**Die deutschnationale Sache in Österreich**» («Немецко-национальное дело в Австрии») германство уже связано с особой исторической миссией, а не просто с национальным интересом.

Однако поздний Штайнер не преодолевает эту структуру, а переводит её в более тонкий, духовно-исторический язык. В лекциях **GA 121** миссия Западной и Центральной Европы связывается с развитием **Я** и с задачей современной эпохи, тогда как славянские народы Восточной Европы характеризуются как предтечи **шестой** культурной ступени, то есть как носители будущего, а не настоящего. Тем самым возникает центральная для всей статьи формула: славянство у Штайнера признаётся, но признаётся в модусе отсрочки. Ему обещано достоинство будущего, но не дано равноправие в пределах современного исторического центра.

Именно теория культурных эпох делает эту асимметрию не случайной, а системной. Пятая послееатлантическая эпоха определяется Штайнером как эпоха **души сознательной**, а значит — как нормативная форма современности. Если современность связана с душой сознательной, а её привилегированный носитель обнаруживается в Европе, то Европа получает у него не только историческое, но и нравственное первенство. Свобода, внутреннее самоопределение, мыслительная и правовая форма — все эти признаки современной зрелости оказываются закреплены прежде всего за западно- и центральноевропейским миром. Именно поэтому европоцентризм Штайнера носит не только историософский, но и нравственный характер.

Образ России в этой системе играет особенно важную роль. Россия и русский Восток признаются духовно значимыми, но описываются как по преимуществу воспринимающие, как носители материала без формы, как мир, ещё не совпадающий с задачей современности. Отсюда и двойственная позиция Штайнера: Восток может быть великим в будущем, но в настоящем он выступает как несвоевременная сила, а в **GA 173–174** — ещё и как источник тревоги, «русизма» и угрозы для Центральной Европы и западных славян. Иначе говоря, духовное признание Востока не отменяет его политико-исторической вторичности.

Наиболее глубокое противоречие штайнеровской системы обнаруживается в столкновении двух её собственных принципов. С одной стороны, в поздних лекциях он утверждает примат личности: мораль развивается в отдельном человеке, а не в народе, и человек способен перерасти простую народность. С другой стороны, его историософия сохраняет заранее распределённые и неравные миссии народных индивидуальностей. В результате возникает неустранимое напряжение: индивидуальный универсализм не уничтожает коллективной иерархии, а лишь сосуществует с ней. Это означает, что европоцентризм у Штайнера не является побочным дефектом системы; напротив, он встроен в сам способ, которым эта система распределяет историческое время, духовную зрелость и право на современность. Современная критическая литература по Штайнеру именно поэтому связывает вопрос о европоцентризме прежде всего с теорией культурных эпох и её скрытым универсализмом, который маскирует иерархию.

Итак, итоговый вывод статьи может быть сформулирован следующим образом: Штайнер не исключает славянство из духовной истории человечества, но систематически выводит его из пространства исторического настоящего. Европа — прежде всего её германо-центральноевропейское ядро — получает у него привилегию быть носителем формы, свободы и современной ступени духа; славянство же признаётся главным образом как хранитель ещё не наступившей возможности. Тем самым штайнеровская историософия оказывается не нейтральной морфологией культур, а иерархической моделью человечества, в которой признание Востока осуществляется ценой его отсрочки.