

*Ю. А. ВОЛЫНКИН*

# Русский Архангел и судьба России



DELIBRI

Москва  
2026

УДК 821.161.1  
ББК 84(2Рос = Рус)  
В70

**Волынкин, Юрий Андреевич.**

В70   Русский Архангел и судьба России / Ю. А. Волынкин. — М. : Де`Либри, 2026. — 772 с.  
ISBN 978-5-4491-3120-1

Эта книга представляет собой опыт духовно-исторического осмысления русской истории — от Киевской Руси до СССР и позднейших катастроф русской государственности. Судьба России рассматривается здесь не только как цепь политических событий, войн, реформ и революций, но как глубокая драма народной души, ведущейся под знаком Русского Архангела, через метаморфозы государственности, расколы самосознания, столкновения с Востоком и Западом, имперские взлёты и духовные надломы.

В центре книги — путь России как особой цивилизации середины, её религиозное призвание, трагедия раскола, рождение интеллигенции, революционный взрыв, советский универсализм и утрата русского центра в XX веке. Соединяя историософию, антропософский подход и анализ культурных и политических форм, автор стремится увидеть во внешней истории внутреннюю логику русской судьбы. Это книга о России как о духовной биографии народа, государства и самосознания. Книга рассчитана на читателей, интересующихся антропософской тематикой.

УДК 821.161.1  
ББК 84(2Рос = Рус)

*Все права защищены.*

*Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения правообладателя.*

# Оглавление

ВВЕДЕНИЕ .....	9
§ 1. Почему русскую историю нельзя понимать только политически, социально или цивилизационно .....	9
§ 2. Народная индивидуальность и развитие душевных членов .....	13
§ 3. Россия между Европой, Азией и Евразией .....	18
§ 4. Основной вопрос книги: путь от души ощущающей к душе рассудочной и душе сознательной .....	23
§ 5. Самодух как дальняя перспектива истории .....	28
§ 6. Русская история как духовная биография Русского Архангела .....	33

## Часть I

### МЕТОД, ИСТОРИСОФИЯ И ИСХОДНЫЕ ОСНОВАНИЯ

<b>Глава 1. Русская история как путь становления души самосознающей .....</b>	<b>39</b>
§ 1. История как грама народной индивидуальности .....	39
§ 2. Критерии развития души самосознающей в русской истории .....	44
§ 3. Россия и Европа: сходство форм, различие исторического содержания ....	51
§ 4. Душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная как ключ к русской истории .....	58
<b>Глава 2. Антропософская литература о русской истории: Г.А. Бондарев и С.О. Прокофьев .....</b>	<b>64</b>
§ 1. Г.А. Бондарев и его историософия России .....	64
§ 2. С.О. Прокофьев и его интерпретация русской истории .....	80
§ 3. Сравнительный анализ Г.А. Бондарева и С.О. Прокофьева: расхождения, сильные стороны, пределы .....	104
<b>Глава 3. Древнеславянский мир и доисторическая почва Руси .....</b>	<b>114</b>
§ 1. Род, земля, стихия и языческое переживание мира .....	114
§ 2. Душа ощущающая в древнеславянском человеке .....	118
§ 3. Пространство Восточной Европы как школа народного становления ....	123
<b>Глава 4. Возникновение Руси как первой исторической формы .....</b>	<b>128</b>
§ 1. Путь из варяг в греки и рождение большого пространства .....	128
§ 2. Ранние князья и первая организация исторического тела .....	131
§ 3. Киев как первый центр русской формы .....	135
§ 4. Новгород как торговый центр Древней Руси и главный представитель души рассудочной .....	140
<b>Глава 5. Русь как торгово-городская цивилизация .....</b>	<b>144</b>
§ 1. Происхождение имени «Русь»: основные исторические гипотезы .....	144
§ 2. Русь между Севером и Югом: норманнское влияние, Хазария и кочевой мир ...	147
§ 3. Ранняя Русь: пространство торговли, города и политической организации ....	151
§ 4. Ольга и Владимир: личный и государственный выбор .....	155
§ 5. Ярослав, право и летописное самопонимание Руси .....	160
§ 6. Первая лестница душевного развития русских правителей: от души ощущающей к душе рассудочной .....	166
<b>Глава 6. Крещение Руси и византийское наследие .....</b>	<b>173</b>
§ 1. Крещение как духовно-государственный поворот .....	173
§ 2. Византия как форма и Русь как внутреннее усвоение .....	177
§ 3. Храм, литургия и икона как преображение народной души .....	181
<b>Глава 7. Киевская Русь как первая форма культурного единства .....</b>	<b>186</b>
§ 1. Церковь, князь и летописная память .....	186
§ 2. Книжность, право и церковная норма как органы души рассудочной .....	190
§ 3. Пределы киевской гармонии .....	194
§ 4. Владимир Мономах как последняя попытка собрать Киевскую Русь: опережающее развитие души сознательной и образ христианского правителя-посвящённого .....	198

## Часть II

### РАСПАД, ИСПЫТАНИЕ И НОВОЕ СОБИРАНИЕ

<b>Глава 8. Кризис лестничного порядка .....</b>	<b>203</b>
§ 1. Распад киевского единства как кризис души рассудочной .....	203

§ 2. Андрей Боголюбский как правитель перелома: от династической лестницы к новому принципу государственности.....	207
§ 3. Три центра после Киева: Новгород, Владимирская Русь и Литва как различные пути дальнейшего развития русского исторического организма ...	212
<b>Глава 9. Кризис лестничного порядка</b> .....	218
§ 1. Распад киевского единства как кризис души рассудочной.....	218
§ 2. Андрей Боголюбский как правитель перелома.....	221
§ 3. Три центра после Киева: Новгород, Владимирская Русь и Литва.....	225
<b>Глава 10. Ордынское испытание</b> .....	229
§ 1. Монгольское вторжение как катастрофа исторической формы.....	229
§ 2. Орда и школа внешнего подчинения.....	233
§ 3. Как степное давление изменило душевный строй Руси.....	236
§ 4. Сергей Радонежский как духовный поворот Ордынской эпохи: новый центр, новое собрание и предвосхищение освобождения.....	240
<b>Глава 11. Александр Невский: евразийский выбор и остановка германской экспансии</b> .....	245
§ 1. Александр Невский между Западом и Ордой.....	245
§ 2. Ледовое побоище как точка невозврата: окончательное отвержение западного пути развития.....	249
§ 3. Поворот к евразийскому выбору как новая линия русской истории.....	252
<b>Глава 12. Москва и новое собрание Руси</b> .....	257
§ 1. Иван Калита и внутренняя логика московского центра.....	257
§ 2. Дмитрий Донской, Куликово и нравственный смысл собирания.....	260
§ 3. От Орды к московской исторической идее.....	263
<b>Глава 13. Русское христианство как культурная среда</b> .....	268
§ 1. От принятой веры к внутренне переживаемому церковному миру.....	268
§ 2. Соборность как форма зрелого общественного сознания: церковная община между душой рассудочной и душой сознательной.....	273
§ 3. Сергей Радонежский, старчество и преображение народной души.....	277
<b>Глава 14. От Куликова поля к московской исторической идее</b> .....	283
§ 1. Москва как новый духовно-государственный центр.....	283
§ 2. Монастырская колонизация Севера.....	286
§ 3. Подготовка позднемосковского типа государственности.....	291

### Часть III

## МОСКОВСКОЕ ЦАРСТВО, РАСКОЛ И ИМПЕРСКОЕ РАСШИРЕНИЕ

<b>Глава 15. Иван III и новая государственность</b> .....	296
§ 1. Иван III и начало русского раннего модерна: собрание государства как новая ступень души рассудочной.....	296
§ 2. Иван III, Новгород и Угра: три акта собирания русского государственного «я».....	301
§ 3. Иван III и новый образ верховной власти: Москва между Византией и Европой.....	304
<b>Глава 16. Иван IV как кризис поздней души рассудочной</b> .....	310
§ 1. От государственного самособирания к опричному расколу.....	310
§ 2. Опричнина как ариманизация государственности: раскол страны, террор и разрушение живых органов Руси.....	314
§ 3. От опричнины к Смуте: как разрушение душевной середины подготовило всероссийский кризис.....	319
<b>Глава 17. Литовско-польская Русь и западнорусский раскол как внутренняя трагедия Русского Архангела</b> .....	324
§ 1. Великое княжество Литовское как альтернативная оболочка русской исторической формы.....	324
§ 2. Русско-литовские войны и спор о наследии Руси.....	327
§ 3. Люблинская уния и создание Речи Посполитой: переход западнорусских земель в польскую цивилизационную орбиту.....	331
§ 4. Брестская уния как церковный раскол западнорусского мира.....	334

§ 5. Формирование украинской и белорусской идентичностей под польским влиянием и католическим давлением как внутренняя трагедия Русского Архангела .....	337
<b>Глава 18. Смутное время</b> .....	342
§ 1. Смута как духовно-исторический кризис русской государственности и надлом московской формы .....	342
§ 2. Самозванчество как симптом разрыва между народом и властью.....	346
§ 3. Народное ополчение и восстановление исторического центра.....	350
<b>Глава 19. Первые Романовы и восстановление исторической формы</b> .....	354
§ 1. Михаил Романов как знак восстановления русской государственности после Смуты.....	354
§ 2. Алексей Михайлович и последнее целостное усилие старой Московской Руси .....	357
§ 3. Прегел восстановленной целостности: Никон, западнорусский поворот и скрытая подготовка раскола .....	360
§ 4. Церковная реформа как цена имперского призвания: Россия как будущая покровительница всего православного мира.....	364
§ 5. Воссоединение России и Украины как залечивание травмы Русского Архангела: преодоление русско-литовского раскола.....	367
<b>Глава 20. Никон, Алексей Михайлович и новый соблазн единства</b> .....	371
§ 1. Как церковная форма была обращена в инструмент тотальной унификации .....	371
§ 2. Раскол как столкновение соборности и унификации: Аввакум, старообрядчество и трагедия русской формы .....	375
§ 3. Старообрядчество как сохранённая русская душа: аскеза, труд, память и параллельная Русь.....	379
§ 4. Старообрядчество как народный раскол: от церковного несогласия к внутреннему отделению от исторической России .....	383
§ 5. Царство антихриста и метаморфозы раскольничьего отрицания: от старообрядческого эсхатологизма к Пугачёвщине и революционному взрыву ....	387
§ 6. Русская государственность между двумя лагерями ненависти: старообрядческое отрицание и западнический либеральный разрыв .....	392
<b>Глава 21. Покорение Сибири</b> .....	397
§ 1. Сибирь как выход русского исторического тела в евразийскую бесконечность.....	397
§ 2. Ермак и казачий импульс как передовой порыв русского расширения .....	400
§ 3. Сибирь как школа многонародной державы.....	403
§ 4. Сибирь как испытание русской миссии: между ясачной державой, острогом и православным призванием.....	407
§ 5. Сибирь как духовный резерв России и предварение её евразийской миссии ....	410
<b>Глава 22. Россия на пороге имперского перелома</b> .....	414
§ 1. Конец старомосковской целостности и ожидание новой формы.....	414
§ 2. Западнорусское, византийское и европейское влияния в позднемосковской элите .....	418
§ 3. Фёдор III, царевна Софья и Голицыны: первые опыты новой России.....	421
<b>Часть IV</b>	
<b>ИМПЕРИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ</b>	
<b>Глава 23. Пётр I как насильственный прорыв к душе сознательной</b> .....	424
§ 1. Западная форма, государственный разум и новая травма русской души... ..	424
§ 2. Петербург, флот и служилое государство: внешняя организация будущего без внутреннего примирения души .....	429
§ 3. Петровский раскол России: европеизированный верх, народная глубина и судьба русской души в XVIII веке.....	433
<b>Глава 24. Провиденциальный смысл имперского поворота России</b> .....	437
§ 1. Имперский поворот как необходимый этап становления русского самосознания.....	437
§ 2. Россия как покровительница православного мира: религиозное самосознание и цена раскола.....	439

§ 3. Русско-европейский культурный брак: Пётр и двести лет роста души самосознающей.....	441
§ 4. Сибирь, многонациональная Россия и подготовка будущих мистерий самогуда .....	443
<b>Глава 25. От Петра к Екатерине: оформление имперского слоя .....</b>	<b>447</b>
§ 1. Послепетровская государственность .....	447
§ 2. Имперская элита между подражанием и самобытностью .....	450
§ 3. Подготовка рациональной империи .....	454
<b>Глава 26. Екатерина II и просвещённый абсолютизм: рациональная империя как новый облик русской души рассудочной .....</b>	<b>459</b>
§ 1. Екатерина II и просвещённый абсолютизм: рациональная империя как новый облик русской души рассудочной.....	459
§ 2. Наказ, губернии и дворянство: как Екатерина строила рассудочную империю закона, формы и привилегии .....	463
§ 3. Империя и пределы просвещённого разума: Пугачёвщина, крепостной вопрос и скрытая трещина екатерининского порядка .....	466
<b>Глава 27. 1812 год и пробуждение национального самосознания .....</b>	<b>471</b>
§ 1. Отечественная война как возвращение России к самой себе .....	471
§ 2. Победа и новый вопрос о России .....	475
§ 3. Декабристы как первое нравственно-политическое пробуждение образованного слоя.....	478
<b>Глава 28. Крепостной вопрос и кризис сословной империи.....</b>	<b>483</b>
§ 1. Крепостное право как нравственный предел империи.....	483
§ 2. Великие реформы XIX века.....	486
§ 3. Интеллигенция, земство и новая социальная множественность.....	489
<b>Глава 29. Россия и Европа: параллели исторического развития .....</b>	<b>494</b>
§ 1. Параллели между русской и европейской историей: сходство форм.....	494
§ 2. Различие внутреннего содержания: право, церковь, личность, государство .....	497
§ 3. Почему русская душа сознательная развивается иначе, чем европейская .....	501
<b>Глава 30. Русско-европейский культурный брак: взаимодействие культур XVIII–XX веков .....</b>	<b>506</b>
§ 1. Русско-европейский культурный брак в XVIII–XIX веках .....	506
§ 2. Взаимное оплодотворение русской и европейской культуры в XIX веке.....	508
§ 3. Мировое влияние русской и советской науки, искусства и литературы в XX веке.....	511
<b>Глава 31. Народ, интеллигенция и религиозно-философский поиск .....</b>	<b>515</b>
§ 1. Рождение интеллигенции как носителя расколотой души сознательной....	515
§ 2. Народническая мечта и кризис посредничества.....	519
§ 3. Религиозно-философское возрождение как поиск нового центра .....	522
<b>Часть V</b>	
<b>РУССКАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРОБУЖДЕНИЕ САМОСОЗНАНИЯ</b>	
<b>Глава 32. Наука, литература, философия.....</b>	<b>526</b>
§ 1. Ломоносов как первое примирение государственного разума и творческой личности.....	526
§ 2. Пушкин и рождение русской культурной души сознательной .....	530
§ 3. Достоевский, Толстой и трагедия развоённого русского самосознания .....	534
<b>Глава 33. Славянофилы, западники, почвенники, евразийцы .....</b>	<b>539</b>
§ 1. Хомяков и Киреевский: соборность как ответ на односторонность западной души сознательной.....	539
§ 2. Западники и идея исторической зрелости через разум и свободу.....	543
§ 3. Почвенничество и евразийство как попытки нового синтеза русской души.....	547
<b>Глава 34. Русское революционное движение как раскол самосознания и геополитический вызов .....</b>	<b>552</b>
§ 1. Революция как сплетение разнородных начал: западнического, либерального, старообрядческого, анархического и общинно-социалистического .....	552

§ 2. Декабристы, тайные общества и масонский импульс: первая элитарная революционная форма .....	556
§ 3. Герцен, эмиграция и общинный социализм: от западничества к русскому революционному мессианству .....	559
§ 4. Народники, анархисты и старообрядческая тень: русская революция как поиск народа и бунта .....	562
§ 5. Иностранцы деньги, сети солидарности и война: внешняя подпитка русского революционного взрыва .....	566
§ 6. Революция как геополитический вызов русского самосознания .....	570
<b>Глава 35. Антирусская информационная борьба Европы и революционный вопрос России .....</b>	<b>574</b>
§ 1. Русофобия как европейский политический миф: от Ивана Грозного к викторианской Англии .....	574
§ 2. Британия и антирусская информационная борьба XIX века: печать, памфлет, «Большая игра» и Крымская война .....	577
§ 3. Лондон как центр эмигрантской агитации: сети солидарности, свободная печать и антицарская Европа .....	582
§ 4. Русофобия, западнический взгляд и радикализация русской интеллигенции .....	585
§ 5. Информационная война как геополитическое измерение русского революционного движения .....	589
<b>Часть VI</b>	
<b>РЕВОЛЮЦИЯ, СССР И ПОСТСОВЕТСКАЯ РОССИЯ</b>	
<b>Глава 36. Революция как тёмный переворот души сознательной .....</b>	<b>593</b>
§ 1. Свобода без духовного центра и распад исторической формы .....	593
§ 2. Большевизм как ариманизованная душа сознательная: идея, партия и переделка человека .....	597
§ 3. Гражданская война и рождение советского государства: как расколота Россия была вновь собрана ценой новой антропологической дисциплины .....	602
§ 4. Большевизм как помрачение национального самосознания: от коренизации к замедленной мине распада .....	607
<b>Глава 37. Сталин и титанизм организованной воли .....</b>	<b>611</b>
§ 1. Индустриализация, страх и завершение ариманического государства .....	611
§ 2. Коллективизация и Большой террор: уничтожение старой органики и производство советского человека .....	615
§ 3. Война и сталинский парадокс: как ариманическое государство стало орудием национального спасения .....	620
<b>Глава 38. Поздний СССР как усталость организованной воли .....</b>	<b>625</b>
§ 1. От победы и восстановления к внутреннему выхолащиванию советской души .....	625
§ 2. Оттепель, зстой и двоемыслие: как советская личность училась жить между официальной формой и внутренней пустотой .....	629
§ 3. Перестройка как поздняя попытка освободить душу сознательную из-под советской формы .....	633
<b>Глава 39. СССР, Запад и кризис русской идентичности в XX веке .....</b>	<b>638</b>
§ 1. Советский универсализм и противостояние либеральному Западу .....	638
§ 2. Коммунизм как парадоксальная метаморфоза русского универсализма: от Третьего Рима к мировой революции .....	640
§ 3. СССР и ослабление англо-американского геополитического господства: антиколониальный мир и глобальный перелом .....	643
§ 4. Холодная война как когнитивное противостояние: пропаганда, идеология и борьба за образ будущего .....	647
§ 5. Советское диссидентство как внутренний фронт когнитивной войны .....	650
§ 6. Национальные противоречия в СССР и отсутствие русского самосознания .....	654
§ 7. Распад СССР как итог утраты русского центра: между советской идентичностью, национализмами и проигранной войной смыслов .....	658
<b>Глава 40. Постсоветская Россия как распад внешней формы и поиск нового центра самосознания .....</b>	<b>662</b>

§ 1. Постсоветская Россия как распад внешней формы и поиск нового центра самосознания .....	662
§ 2. 1990-е и 2000-е: хаос свободы, возвращение государства и неполное собирание постсоветской личности .....	666
§ 3. Современная Россия как незавершённый спор между государственным центром, исторической памятью и свободой личности .....	670
<b>Глава 41. Старые расколы в новых формах</b> .....	675
§ 1. Либеральная, патриотическая и разрушительно-революционная матрицы в постсоветской политике .....	675
§ 2. Повторение старых русских конфликтов в новых исторических декорациях .....	679
§ 3. Современность как поле нерешённого спора о пути России .....	683
<b>Глава 42. Геополитическое самосознание постсоветской эпохи</b> .....	688
§ 1. Постсоветские войны и конфликты .....	688
§ 2. Границы, идентичность, цивилизационное воображение .....	693
§ 3. Россия в споре о собственной роли в Евразии и мире .....	697
§ 4. Вертикаль Путина как компенсация недостаточного самосознания России .....	701

## Часть VII

### ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ЗРЕЛОЕ САМОСОЗНАНИЕ БУДУЩЕГО

<b>Глава 43. Институциональные формы диалога культур</b> .....	705
§ 1. Межрелигиозные советы .....	705
§ 2. Национально-культурные автономии .....	707
§ 3. Образовательные программы, фестивали, многоязычные медиа .....	711
§ 4. Россия как практическая лаборатория сосуществования традиций .....	714
§ 5. Условие институционального диалога: признание различных типов самосознания .....	716
<b>Глава 44. Повседневный культурный синтез</b> .....	720
§ 1. Смешанные семьи .....	720
§ 2. Двуязычие и бытовой обмен .....	722
§ 3. Музыка, кухня, локальные формы соседства .....	726
§ 4. Глубинный межкультурный диалог происходит прежде всего не на уровне идеологий, а на уровне повседневной жизни .....	731
§ 5. Повседневность как школа будущего самодуха .....	734
<b>Глава 45. Культура самодуха как результат исторического синтеза</b> .....	739
§ 1. Типы самосознания мировых культур: европейский, индийский, суфийский, конфуцианский, евразийский и другие .....	739
§ 2. Диалог национальных культур и конфессий как глобальный, а не только русский проект .....	747
§ 3. Почему самодух не может вырасти из одной культуры в изоляции .....	752
§ 4. Традиция и самосознание не противоположны: без рефлексии традиция мертвеет, без традиции самосознание теряет основу .....	756
§ 5. Будущее мыслится как синтез индивидуальности, соборности, критического мышления и межкультурного уважения .....	759
<b>Глава 46. Так где же Христос в русской истории?</b> .....	764

# Введение

## **§ 1. Почему русскую историю нельзя понимать только политически, социально или цивилизационно**

---

Русскую историю невозможно понять, если смотреть на неё только как на последовательность политических событий, борьбу социальных сил или смену цивилизационных форм. Все эти подходы содержат в себе долю истины, но каждая из них остаётся недостаточной, пока не будет поставлен более глубокий вопрос: какая народная индивидуальность действует в русской истории и через какие душевные члены она проходит свой путь. Иначе говоря, Россия есть не просто государство, не только общество и не просто одна из мировых цивилизаций. Россия есть прежде всего духовно-исторический организм, несущий в себе собственную задачу становления.

Политический взгляд на историю необходим, но он схватывает главным образом внешнюю сторону процесса. Он показывает войны, династии, реформы, перевороты, дипломатические союзы, государственные решения, административные структуры. Всё это важно. Без этого невозможно описать историческое тело народа. Но если ограничиться только этой стороной, русская история неизбежно станет похожей на цепь не до конца понятных катастроф и резких переломов. Тогда останется непостижимым, почему Россия снова и снова строит огромную государственную форму, затем внутренне надламывает её, потом вновь собирает, потом опять ставит под вопрос. Политическое описание фиксирует форму движения, но не вскрывает его внутреннюю душу. Оно показывает, что произошло, но не объясняет, почему именно так переживала историю русская народная индивидуальность.

Не менее ограничен и чисто социальный подход. Он переносит центр тяжести с государей и институтов на массы, сословия, классы, хозяйственный строй, распределение собственности, отношения власти и труда. И здесь также со-

держится важная правда. Русская история действительно не может быть понята без крестьянского мира, без служилого сословия, без общины, без крепостного права, без интеллигенции, без рабочего вопроса, без социальной боли и социальной неправды. Но и здесь мы очень быстро упираемся в предел. Социальный анализ отлично объясняет напряжение интересов, накопление противоречий и взрывы исторического недовольства. Однако он не может объяснить, почему в России социальный конфликт почти всегда приобретает не просто хозяйственный, а нравственно-метафизический характер. Русский человек редко борется только за распределение благ; он слишком часто ставит вопрос о правде, о последнем смысле, о вине, о спасении, о должном устройстве мира как такового. Это уже указывает на то, что за социальными формами стоит более глубокая работа души.

Столь же недостаточен и чисто цивилизационный взгляд. Он, как правило, более широк, чем политический и социальный. Он видит Россию как особый мир, со своими религиозными, культурными, пространственными, государственными и бытовыми чертами. Такой взгляд способен ухватить то, что Россия не сводится к «запоздалой Европе» и не может быть описана только мерками западного развития. Но и здесь возникает опасность. Цивилизационный подход слишком легко превращает живую народную индивидуальность в нечто неподвижное, почти вещественное. Он начинает мыслить Россию как уже готовую сущность, как завершённый культурно-исторический блок, а не как существо, проходящее через **внутреннее становление**. Тогда исчезает трагедия, исчезает свобода, исчезает духовная работа истории. Получается не драма народной души, а более или менее устойчивая «цивилизационная модель».

С антропософской точки зрения все три подхода — политический, социальный и цивилизационный — необходимо включить, но невозможно принять как последние. Они описывают разные слои явления, но не достигают его внутреннего ядра. Такое ядро может быть найдено только тогда, когда мы увидим в истории народа не одну внешнюю эволюцию форм, а **путь развития душевных сил**. Народ, как и отдельный человек, не просто существует; он внутренне созре-

вает. Он проходит через свои ступени души ощущающей, души рассудочной и души сознательной. Он переживает моменты органической цельности, затем оформления, затем раскола и пробуждения самосознания. Он может опережать в одной области и запаздывать в другой. Он может строить великие формы, ещё не будучи внутренне зрелым для них. Он может, напротив, иметь мощное душевное содержание и не иметь адекватной внешней оболочки. История народа есть поэтому не только история форм, но и история **несовпадения между внутренним и внешним**.

Русская история особенно ясно показывает необходимость такого подхода. Она не даёт себя уложить ни в ровную схему политического прогресса, ни в марксистскую схему социальных переходов, ни в теорию самодовлеющей цивилизации. Россия слишком велика внутренне и слишком противоречива, чтобы быть сведённой к одной плоскости. В ней есть древняя стихия души ощущающей — связь с землёй, с общинностью, с непосредственным переживанием правды и неправды, с религиозной сердечностью и с опасностью стихийного бунта. В ней есть долгая работа души рассудочной — строительство государства, права, церковной формы, имперской организации, культурного порядка, исторической памяти. В ней есть мучительное пробуждение души сознательной — литература, интеллигенция, религиозно-философский поиск, революционный разрыв, советская подмена самосознания идеологией и постсоветская попытка вновь найти себя. Если не видеть этой внутренней лестницы, русская история распадается на непонятные фрагменты.

Именно здесь необходимо ввести понятие **народной индивидуальности**. Народ не есть просто сумма людей, говорящих на одном языке и живущих в одном государстве. Народ есть особое духовно-историческое существо, проходящее свой путь во времени. Оно не существует вне отдельных людей, но и не исчерпывается ими. Оно проявляется в языке, в праве, в вере, в художественной форме, в способе страдать, в способе переживать пространство и власть, в типе совести, в типе бунта, в типе покаяния. Народная индивидуальность может быть затемнена, может быть изуродована, может быть вытеснена идеологией или государственным

аппаратом, но она не исчезает бесследно. Она снова и снова возвращается как вопрос. Русская история потому и столь драматична, что русская народная индивидуальность никогда не могла окончательно удовлетвориться ни одной из своих внешних форм.

Отсюда и ещё один важнейший вывод. Русскую историю нельзя понимать только извне, потому что в ней всегда действовал избыток внутреннего содержания по сравнению с наличной формой. Русское государство почти всегда было больше только государства. Русский социальный вопрос почти всегда был больше только социального вопроса. Русская культура почти всегда была больше только эстетики. Даже русская революция была не просто политическим взрывом, а катастрофическим и тёмным поворотом души сознательной, не нашедшей духовного центра. Даже советская эпоха, столь богоборческая и идеологически тотальная, не может быть понята лишь как режим; она была попыткой заменить живую духовную задачу искусственным коллективным суррогатом. И, наконец, современная Россия не может быть понята просто как постсоветское государство: она продолжает искать не только модель управления, но и **собственную душу**.

Поэтому задача этой книги состоит не в том, чтобы отвергнуть политику, социальность или цивилизационную проблематику. Напротив, всё это должно быть включено и осмыслено. Но включено — как внешние органы более глубокого процесса. Политика будет понята здесь как форма, в которой народная индивидуальность пытается удержать себя во времени. Социальная жизнь — как выражение душевного состава народа и его внутренних напряжений. Цивилизационная форма — как большая культурно-историческая оболочка, внутри которой зреет или искажается самосознание. Однако конечный вопрос всегда будет иным: **что происходит с русской душой?** Как она проходит свои ступени?

Почему так трудно и так трагично?

Где она подменяет себя?

Где созревает?

Где приближается к собственному назначению, а где теряет его из виду?

Только так русская история перестаёт быть хаотическим нагромождением событий и становится тем, чем она в действительности является: **путём духовно-исторического становления народа**, ещё не завершённым, ещё полным внутренних расколов, но потому именно и живым. И если мы не примем этой исходной точки, то не поймём ни крещения Руси, ни Москвы, ни раскола, ни Петра, ни великой литературы, ни революции, ни советского опыта, ни постсоветского кризиса идентичности. Всё это останется лишь разными сюжетами. Но если мы увидим в них единую драму народной индивидуальности, тогда перед нами впервые начнёт раскрыться Россия как живая духовно-историческая задача.

## § 2. Народная индивидуальность и развитие душевных членов

---

Чтобы подойти к русской истории по-настоящему, необходимо прежде всего уяснить, что такое **народная индивидуальность**. Без этого понятия всё дальнейшее будет либо внешней хроникой, либо социологической схемой, либо абстрактной цивилизационной типологией. Народная индивидуальность есть не просто совокупность людей, живущих на одной территории, говорящих на одном языке или подчиняющихся одной государственной власти. Она есть особое духовно-историческое существо, которое действует во времени, переживает становление, проходит через испытания, развивает свои силы, впадает в односторонности, заблуждается, очищается и, если не теряет окончательно своего пути, восходит к более высокому самосознанию.

С антропософской точки зрения это означает, что народ нельзя понимать ни натуралистически, ни механически. Народ — не биологическая масса и не статистическая сумма индивидов. Но он и не отвлечённая идея. Он живёт в конкретных людях, поколениях, формах культуры, праве, религии, языке, типе памяти, типе страдания, типе воли, типе совести. Народная индивидуальность есть то внутреннее единство, благодаря которому различные эпохи всё же принадлежат одному историческому существу. Без неё невозможно понять, почему между княжеской Русью, Московским цар-

ством, империей, великой литературой, революцией, советским временем и постсоветским кризисом при всём их разительном несхождении существует всё же глубокая связь. Эта связь и есть не что иное, как путь одной и той же народной индивидуальности через различные состояния.

Но если народная индивидуальность есть живое существо истории, то из этого следует, что она не может быть неизменной. Она развивается. И здесь мы подходим к ключевому для всей книги понятию — к **развитию душевных членов**.

В антропософском смысле человеческая душа раскрывается в трёх основных ступенях:

- душе ощущающей,
- душе рассудочной,
- и душе сознательной.

Эти ступени можно наблюдать не только в отдельном человеке, но и в больших исторических организмах, хотя, разумеется, не в грубо прямолинейной и не в механически одинаковой форме. Народ может иметь глубоко развитую душу ощущающую и сравнительно неоформленную душу рассудочную. Может обладать сильной государственностью души рассудочной, но ещё не довести до зрелости душу сознательную. Может пробудить душу сознательную поздно, резко и катастрофически. Именно это мы и увидим в русской истории.

**Душа ощущающая** есть та ступень, на которой существо ещё живёт преимущественно через непосредственное переживание мира. Она близка к стихии, к земле, к роду, к обычаю, к телесно-душевной реальности жизни. Она ещё мало расчленяет и мало дистанцируется. Она переживает мир цельно, образно, непосредственно, часто сердечно и глубоко, но ещё не свободно в строгом смысле. Для неё истина существует не как предмет отвлечённого мышления, а как жизненно ощущаемая реальность. На уровне народа душа ощущающая проявляется в органической силе общинности, в непосредственной религиозности, в связи с ландшафтом, в архаической форме справедливости, в мощной способности к коллективному переживанию и в столь же мощной склонности к стихийному аффекту и бунту.

Русская история в своих древнейших основаниях необычайно богата именно этой силой. Отсюда глубина народного чувства, огромная восприимчивость к святине, укоренённость в земле, способность к страданию и терпению, готовность к соборному переживанию мира. Но отсюда же — опасность нерасчленённости, подверженность стихийному колебанию, склонность к крайним эмоциональным взрывам, трудность устойчивой формы. Душа ощущающая даёт богатство жизни, но сама по себе ещё не создаёт зрелой истории.

**Душа рассудочная** есть следующая ступень. Здесь человек и народ уже не только переживают, но начинают оформлять. Появляется право, порядок, иерархия, государство, система, норма, дисциплина, письменная память, догматическая ясность, структурированная культура. Мир перестаёт быть только непосредственно данным и становится предметом упорядочения. Душа рассудочная строит форму. Она делает возможными длительные государства, устойчивые институты, юридическое сознание, организованную церковную жизнь, историческое преемство, культурный канон. Но и у неё есть своя опасность: она слишком легко может предпочесть мёртвую правильность живой правде, внешний порядок — внутреннему духу, аппарат — существу.

В русской истории развитие души рассудочной связано прежде всего с христианизацией, с княжеским и церковным строительством, с формированием права, с московским собиранием, с имперской организацией пространства. Именно она даёт России ту огромную силу формы, без которой русская история давно бы распалась на локальные и кратковременные фрагменты. Но именно в русской душе рассудочной мы увидим и постоянный соблазн заменить внутреннее созревание внешним устроением. Русское государство слишком часто брало на себя то, что должна была бы постепенно и свободно нести сама народная душа. Поэтому русская душа рассудочная велика в собирании, но опасна в своём стремлении стать самодовлеющей.

**Душа сознательная** есть третья ступень. Здесь существо уже не только живёт и оформляет, но начинает сознательно стоять перед самим собой и перед миром. Она связана с пробуждением внутреннего "я", с критическим мышлени-

ем, с нравственным самосудом, с личной ответственностью, со способностью не просто подчиняться форме и не просто жить в стихии, а спрашивать: кто я? в чём правда? на чём основана моя свобода? каково моё отношение к общему целому? Душа сознательная разрушает ложную невинность и ложную полноту прежних стадий. Она приносит свободу, но и раскол; глубину личности, но и возможность нигилизма; правду внутреннего суда, но и соблазн беспочвенного самоутверждения. Это самая трудная ступень, ибо она требует не только силы, но и духовного центра.

Русская история входит в эту область поздно и мучительно. Не потому, что Россия «хуже» других народов, а потому, что её душа ощущающая была глубока, а душа рассудочная чрезвычайно тяжела и государственно перегружена. Потому душе сознательной приходилось пробиваться сквозь более плотные исторические слои. Отсюда — позднее и столь драматическое русское пробуждение личности, великая литература, интеллигенция, религиозно-философский поиск, революционное искажение свободы, советская подмена самосознания идеологией и постсоветское возвращение вопроса о собственной идентичности. Русская душа сознательная с самого начала вошла в историю не как спокойная гражданская зрелость, а как трагический вопрос о правде человека и народа.

Отсюда уже становится ясно, почему русскую историю нельзя понимать как простое линейное восхождение. Развитие душевных членов никогда не идёт равномерно. Старшие ступени не исчезают, когда возникают новые. Душа ощущающая продолжает жить и в имперскую эпоху, и в революции, и в современности. Душа рассудочная остаётся могущественной и в период пробуждения души сознательной. Более того, новые ступени могут возникать при не до конца преобразённых старых. Тогда и возникают исторические катастрофы. Когда душа сознательная пробуждается на почве неображённой души ощущающей, мы получаем разрушительный максимализм, бунт, революционную страсть. Когда она пробуждается на почве чрезмерно жёсткой души рассудочной, мы получаем мучительный разрыв между личностью и формой, между правдой и государством,

между внутренней свободой и внешней организованностью. История народа есть поэтому не только восхождение, но и постоянная борьба между различными слоями его собственной души.

Именно здесь понятие народной индивидуальности приобретает решающее значение. Народная индивидуальность не тождественна ни одной из этих ступеней. Она проходит через них. Она страдает от их несоразмерности. Она может быть искалечена, если одна ступень подавляет другие. Она может быть затемнена, если её подлинное "я" подменяется государством, идеологией, внешней религиозностью или замаскированным чужим самосознанием. Но она может и созреть, если все душевные силы постепенно приходят к более высокой гармонии.

Для России это особенно важно, потому что её история постоянно демонстрирует **несовпадение между внутренним душевным составом и внешней исторической формой**. Русская народная индивидуальность часто строила формы, внутренне ещё не вполне ей соответствующие. Или, наоборот, несла в себе такую душевную глубину, которая не находила адекватной формы и потому прорывалась либо в святость, либо в культуру, либо в бунт. Это и делает русскую историю такой напряжённой. В ней необычайно мощна душа ощущающая; огромна и дисциплинирующая сила души рассудочной; и вместе с тем душа сознательная приходит как тяжёлое, нередко катастрофическое пробуждение. Если не видеть этой внутренней архитектоники, невозможно понять ни русских правителей, ни церковные кризисы, ни литературу, ни революцию, ни советский феномен, ни современный поиск русской идентичности.

Нужно сделать ещё одно существенное уточнение. Развитие душевных членов народа не есть чисто естественный процесс. Оно не совершается автоматически. Здесь действует свобода, действует духовное испытание, действуют люциферические и ариманические искушения. Душа ощущающая может быть просветлена благоговением и любовью, а может пасть в страсть и хаос. Душа рассудочная может стать органом справедливой формы, а может омертветь в принуждении и унификации. Душа сознательная может

раскрыться как свободная правда личности, а может выродиться в беспочвенный нигилизм или в демоническую идеологию. Поэтому история народа — это не просто развитие, а ещё и постоянный нравственно-духовный экзамен.

В применении к России это означает, что мы должны будем всякий раз спрашивать не только: какая ступень души здесь действует? но и: **в каком состоянии** она действует?

Просветлена ли душа ощущающая христианской глубиной — или сорвалась в разрушительный бунт?

Служит ли душа рассудочная живой правде — или подменяет её внешней формой?

Пробуждается ли душа сознательная как путь к свободе и самопознанию — или как тёмная свобода без духовного центра?

Только так история перестаёт быть схемой и становится реальной драмой.

Итак, понятие народной индивидуальности и понятие развития душевных членов дают нам основной ключ ко всей дальнейшей книге. Русская история будет рассмотрена не просто как движение государственности, не только как смена эпох и не как совокупность культурных феноменов, а как **долгое и противоречивое созревание русского исторического существа**. Мы увидим, как душа ощущающая дала России глубину и цельность, но также стихийность. Как душа рассудочная дала форму, закон, государство и империю, но также жёсткость и соблазн подмен. Как душа сознательная принесла культуру великого самосуда, личность, свободу и трагедию. И только на основе этого станет возможно поставить последний вопрос всей книги: способна ли Россия подняться от разорванного и страдающего самосознания к более высокой культуре самодуха.

### **§ 3. Россия между Европой, Азией и Евразией**

---

Россия с самого начала своей исторической жизни переживает себя не как замкнутый и однородный мир, а как пространство напряжённого стояния **между**. Но это «между» нельзя понимать только географически. Оно не сводится к тому, что русская территория расположена между запа-

дом континента и азиатскими пространствами. Речь идёт о гораздо более глубокой реальности. Россия находится между Европой, Азией и Евразией прежде всего как **духовно-историческая проблема**. В её судьбе соприкасаются различные типы самосознания, различные формы отношения к личности, к государству, к праву, к памяти, к пространству и к духовному центру человеческой жизни. Именно поэтому русская история так редко бывает внутренне спокойной: она живёт не внутри уже достигнутого равновесия, а в поле великих притяжений и встречных сил.

Если говорить антропософски строго, то Европа, Азия и Евразия суть для России не только внешние цивилизационные окружения, но и три различные возможности организации души. Европа несёт в себе прежде всего импульс **души сознательной**: развитие личности, права, расчлнённого мышления, критической рефлексии, автономии внутреннего "я", исторической ответственности человека перед самим собой и перед общим миром. Азия в её великом культурном смысле хранит прежде всего память о до- и надличной глубине духа: о первичности космического, метафизического, созерцательного, иерархически-онтологического начала. Евразия же есть не просто смесь Европы и Азии и не просто географическая промежуточность, а особое переживание пространства как судьбы множества народов, как большого исторического тела, где единство не может строиться только на этнической однородности и не может мыслиться лишь по западному образцу национального государства.

Россия в своей истории постоянно соприкасается со всеми тремя этими полюсами. С Европой её связывает христианизация, государственная форма, право, династическая и культурная история, империя, наука, литература, модернизация, революция, вопрос о личности и свободе. С Азией её связывают степь, пространство, длительное соседство и борьба, византийско-восточное христианство, ордынское испытание, опыт имперской многонародности, глубинное чувство не просто рационально организованного, а космически и судьбоносно переживаемого мира. С Евразией — вся её судьба большого исторического орга-

низма, который не может быть ни просто европейским государством, ни просто восточным царством, но должен постоянно искать форму единства разнородного.

Но именно здесь и начинается трудность. Россия не просто стоит между этими тремя мирами — она редко умеет сразу и свободно **различать**, что именно от каждого из них ей дано и что от каждого ей грозит. Европейский импульс принёс России огромные дары: право, форму критической мысли, сознание личности, историческую рефлексию, научный разум, культурную расчленённость, способность к сознательному преобразованию мира. Но тот же европейский импульс в своей односторонности постоянно искушал Россию к самоотчуждению, к соблазну увидеть в себе лишь «недоразвитый Запад», не имеющий собственной духовной меры. Тогда европейское начало переставало быть плодотворным вызовом и превращалось в суд извне, в чужую норму, перед которой русская душа либо унижалась, либо ожесточалась.

Азия, в свою очередь, сохраняла для России иной дар — память о глубине бытия, о значении целого, о нерасчленённой связи человека с высшим и всеобщим, о том, что мир нельзя исчерпать одной юридической и рациональной организацией. В азиатском полюсе всегда присутствовал для России соблазн не просто внешнего пространства, а некоторой онтологической тяжести, древности, глубины, западной медлительности, способности переживать не только гражданский порядок, но и судьбу. Но и здесь был предел: в своей низшей форме этот полюс вёл не к духовной глубине, а к ослаблению личности, к преобладанию внешней силы, к покорности перед иерархией и к риску растворить свободное самосознание в безличном великом целом.

Евразийский полюс рождается как попытка удержать и осмыслить саму русскую промежуточность. Он напоминает, что Россия не может быть понята только через спор с Европой и не может быть сведена к восточной архаике. Он учит видеть в России мир большого пространства, многоязычия, многоэтничности, многоконфессиональности, длительного сосуществования и взаимного проникновения исторических пластов. В этом его большая правда. Но и его опасность велика. Евразийство слишком легко может превратиться

в соблазн заменить дух пространством, самосознание — геополитикой, культурную правду — морфологией большого тела. Тогда вопрос о внутреннем развитии русской души исчезает, а остаётся лишь идея огромного цивилизационного организма, который как будто ценен уже самим своим масштабом.

Следовательно, Россия между Европой, Азией и Евразией — это не готовое преимущество, а напряжённая задача различения. Она не может просто выбрать Европу, потому что тогда рискует потерять глубину собственной исторической души и превратиться в подражательную периферию чужого сознания. Она не может просто выбрать Азию, потому что тогда рискует ослабить задание личности, права и души сознательной. Она не может просто укрыться в Евразии, потому что тогда рискует заменить духовное призвание одной лишь идеей большого пространства. Её путь труднее: она должна научиться **вбирать, различая**. Принимать европейский импульс личности и критической мысли, не утрачивая соборной глубины. Принимать восточную память о целом и о духовной первооснове, не жертвуя свободой личности. Принимать евразийский масштаб исторической формы, не подменяя им внутреннего духовного центра.

Именно в этом и состоит одна из причин русской трагедии. Россия слишком часто пыталась решить свою промежуточность не внутренним созреванием, а внешним выбором. Иногда она резко поворачивалась к Европе и начинала судить себя по чужой мерке. Иногда, напротив, ожесточённо отталкивалась от Запада и искала спасения в самодовлеющей государственности или в мифе особого пути. Иногда уходила в имперское пространство как в оправдание самой себе. Но все эти реакции были ещё недостаточными, потому что не решали главного: каким образом русская душа может стать **сознательно собой**, не отрицая ни один из великих мировых полюсов, с которыми она связана судьбой.

С антропософской точки зрения здесь особенно ясно видно, что Россия не есть простая «середина» между Европой и Азией. Середина сама по себе ещё ничего не значит. Она может быть пустой промежуточностью. Русская задача состоит в ином: не в том, чтобы механически примирить по-

люса, а в том, чтобы пройти через их напряжение к более высокой форме самосознания. Россия призвана не столько «быть мостом» в банальном смысле, сколько пережить в себе драму разных типов души и не погибнуть в их взаимном исключении. Она должна испытать европейское пробуждение личности, но не стать беспочвенно-индивидуалистической. Должна сохранить восточную глубину и чувство целого, но не утратить свободы. Должна нести евразийское пространство как историческую судьбу, но не превратить его в идола.

Потому и русская история так насыщена резкими поворотами. В ней постоянно сталкиваются разные уровни самосознания. Европа взывает в ней к критике, к праву, к личности, к расчленённому мышлению. Азия напоминает о целом, о вертикали, о внутренней тишине, о метафизической тяжести бытия. Евразия требует удержать огромное пространство и разнородное население в форме исторического организма. Но подлинный русский путь не может быть простым суммированием этих требований. Он должен быть **их внутренним преобразованием**.

И здесь мы подходим к одному из важнейших выводов введения. Россия между Европой, Азией и Евразией именно потому не имеет права мыслить себя как завершённую и самодовлеющую цивилизацию. Её подлинная правда — не в успокоенном самотождестве, а в поиске. Она есть народная индивидуальность, которой слишком многое дано одновременно и потому слишком многое от неё требуется. Её история — не просто история борьбы за пространство и форму, а школа различения. Россия должна научиться не только защищаться, не только собирать, не только спорить с Западом и не только утверждать своё отличие. Она должна понять, **что именно она призвана внести в мировую историю через свой опыт стояния между**.

Если попытаться выразить это сжато, можно сказать так: Европа даёт России вызов личности, Азия — память о глубине бытия, Евразия — масштаб исторического целого. Но ни один из этих даров не должен быть принят в сыром виде. Все они должны пройти через русскую душу и быть в ней переработаны. Только тогда Россия действительно

станет не полем вечного колебания, а местом более высокой встречи. И если это произойдёт, то её промежуточность окажется не слабостью, а призванием.

Поэтому уже в самом начале книги следует ясно сказать: Россия между Европой, Азией и Евразией — это не внешняя характеристика её карты, а имя её духовно-исторической судьбы. Она не может спастись, объявив себя только Европой. Не может спастись, отвернувшись в одну только Азию. Не может спастись и одним лишь евразийским самочувствием. Её путь начинается там, где она научится не бежать от своей промежуточности, а осознанно нести её как задание. И именно из этого напряжения позднее вырастет и вопрос о русской идентичности, и проблема самосознания, и, наконец, перспектива самодуха как более высокой формы примирения разнородных начал.

#### **§ 4. Основной вопрос книги: путь от души ощущающей к душе рассудочной и душе сознательной**

---

Теперь, после того как мы определили Россию как духовно-историческую проблему, рассмотрели понятие народной индивидуальности и указали на её положение между Европой, Азией и Евразией, можно наконец сформулировать **основной вопрос всей книги**. Этот вопрос состоит не просто в том, как менялись государственные формы, не только в том, какие социальные силы сталкивались между собой, и не в том лишь, как развивалась русская цивилизация во внешнем смысле. Главный вопрос в ином: **как в русском народе развивались душевные члены — душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная — и к каким внутренним возможностям и катастрофам привело это развитие.**

Эта формулировка требует особой точности. Речь не идёт о том, чтобы механически разложить историю по трём стадиям и объявить одну эпоху только эпохой души ощущающей, другую — только души рассудочной, а третью — только души сознательной. Реальная история всегда сложнее. Старые душевные силы продолжают жить и тогда, когда пробуждаются новые. Более поздние ступени часто

возникают на почве не до конца преобразённых прежних. Поэтому и происходит то, что так характерно для русской истории: новые формы уже заявляют о себе, а внутренний человек народа ещё не вполне соответствует им; или, наоборот, душевная глубина уже созрела для большего, а внешняя форма ещё остаётся грубой, жёсткой или архаической. Следовательно, наш вопрос касается не грубой периодизации, а **внутренней морфологии исторического процесса**.

Прежде всего необходимо ещё раз ясно понять, что представляет собой **душа ощущающая**. Это не просто уровень "чувств" в бытовом смысле и не просто эмоциональность. В антропософском смысле душа ощущающая есть та область человеческого существа, где мир переживается непосредственно, сердечно, образно, телесно-душевно, без достаточной внутренней дистанции и расчленённости. Здесь очень сильны связь с землёй, общиной, обычаем, святыней, ритмом природы, коллективным страданием и коллективной радостью. Но именно здесь же скрываются опасности: нерасчленённость, стихийность, зависимость от аффекта, восприимчивость к разрушительным порывам и трудность устойчивой формы. Для России эта душа необычайно важна. Без неё невозможно понять ни древнеславянскую почву, ни глубину народной религиозности, ни силу соборного переживания, ни страшную мощь бунта, ни народную способность к страданию и терпению.

Затем следует **душа рассудочная**. Это ступень оформления, упорядочения, различения, построения права, государства, церковной нормы, письменной памяти, исторической формы. Душа рассудочная создаёт скелет цивилизации. Она учит человека и народ жить не только непосредственным чувством, но и формой, законом, долгом, порядком, организацией, иерархией, системой. Для России это имеет колоссальное значение, потому что без этой ступени не было бы ни киевской политической организации, ни московского собирания, ни империи, ни закона, ни культурного канона, ни самой способности удерживать огромное пространство. Но именно здесь возникает и русский соблазн: вместо того чтобы быть органом меры, душа рассудочная слишком легко начинает претендовать на роль окончательной истины. Тог-

да государство подменяет собою душу народа, форма подменяет содержание, порядок — правду, а внешнее единство — живое духовное согласие.

Наконец, **душа сознательная**. Это не просто более высокий интеллект и не просто образованность. Душа сознательная начинается там, где существо уже не живёт только непосредственным переживанием и не удовлетворяется одной только формой, а ставит вопрос о себе самом. Кто я? в чём правда? на каком основании я должен повиноваться? что значит свобода? какова моя ответственность перед истиной, перед историей, перед Богом, перед народом, перед другим человеком? Душа сознательная есть область внутреннего суда и подлинного пробуждения "я". Но именно потому она и самая опасная. Там, где нет достаточного духовного центра, душа сознательная очень легко вырождается либо в разрушительную критику, либо в нигилизм, либо в самообожествление личности, либо в идеологическую подмену свободы. Русская история XX века особенно ярко показывает, что пробуждение души сознательной без подлинной духовной середины может привести не только к культурному подъёму, но и к страшным историческим катастрофам.

Поэтому основной вопрос книги надо понимать как вопрос о **взаимоотношении этих трёх душевных ступеней в русском историческом организме**. Нас будет интересовать не только то, когда какая ступень становится заметной, но прежде всего то, в каком отношении она находится к другим. Как душа ощущающая была христианизирована и преобразована в Руси? В какой мере душа рассудочная смогла создать в России право, государство, церковную форму и культуру, а в какой мере стала жёсткой оболочкой? Почему душа сознательная в России пробуждалась так поздно, так мучительно и так часто катастрофически? Почему русская личность столь редко развивается умеренно и столь часто — через крайность, раскол, самосуд, пророческое требование или революционный взрыв? Всё это — не побочные вопросы, а вариации одного и того же основного вопроса.

Эта перспектива позволяет впервые понять внутреннее единство того, что внешне кажется разрозненным. Например, раннее княжеское строительство, крещение Руси,

развитие летописания и права — всё это будет рассмотрено не только как государственные и культурные факты, но как этапы формирования души рассудочной на почве ещё очень живой души ощущающей. Московское собиране будет понято не просто как успех централизованной власти, а как гигантское напряжение души рассудочной, взявшей на себя задачу удержать распадающийся исторический организм. Раскол XVII века предстанет как кризис самой формы, когда церковная и государственная оболочка уже не могли безболезненно вместить живое религиозное переживание народа. Петровский перелом будет показан не как «модернизация» только, а как насильственное введение элементов души сознательной и поздней души рассудочной в народ, внутренне ещё не примирённый с таким переломом. Великая русская литература, интеллигенция, религиозно-философский поиск и революция будут поняты как разные, подчас противоположные проявления русской души сознательной, ещё не нашедшей верного духовного центра.

Именно отсюда становится ясен и особый трагизм русской истории. В ней чрезвычайно сильна душа ощущающая; мощна и часто грандиозна душа рассудочная; но душа сознательная долго остаётся незрелой, а когда начинает действовать с полной силой, то часто сталкивается либо с непреображённой стихией, либо с слишком тяжёлой и самодовлеющей формой. Отсюда русские крайности. Отсюда и то ощущение, которое часто испытывает исследователь русской истории: будто один и тот же народ способен к глубочайшей святости и страшнейшему разрушению, к великой культурной глубине и к политической слепоте, к соборной верности и к анархическому срыву, к терпению и к взрыву. Всё это получает внутренний смысл только тогда, когда мы видим не «национальный характер» в расплывчатом смысле, а сложное и мучительное развитие душевных членов.

Однако было бы ошибкой свести весь смысл книги к констатации русской трагедии. Основной вопрос поставлен не ради того, чтобы ещё раз доказать внутреннюю разорванность России. Он поставлен ради того, чтобы увидеть в этой разорванности **путь**. Народ, как и человек, может бо-

леть не только болезнью гибели, но и болезнью роста. Именно поэтому нас интересует не только то, где русская душа терпела крушение, но и то, где она действительно созрела. Где душа ощущающая была просветлена христианской святыей. Где душа рассудочная создавала не только жёсткий порядок, но и подлинную культурную форму. Где душа сознательная открывалась не как нигилизм и раскол, а как великая литература, религиозная глубина, нравственная совесть, личная ответственность, свободное искание истины. Лишь так можно понять Россию не как цепь неудач, а как незавершённое восхождение.

И здесь встаёт ещё одна решающая тема. Путь от души ощущающей к душе рассудочной и душе сознательной не является самодовлеющим концом. Он подготавливает возможность чего-то большего. Если душа сознательная остаётся только критической, только раздваивающей и только индивидуально-самодовлеющей, она не завершает историю, а доводит её до кризиса. Подлинная цель состоит в том, чтобы пробуждённое "я" вновь нашло связь с духовным целым уже не на до-сознательной, а на свободной ступени. Именно это позднее в книге будет названо перспективой **самодуха**. Поэтому основной вопрос книги есть, строго говоря, двоякий: как в русской истории развивались душевные члены и в какой мере этот путь подготавливал, искажал или откладывал возможность более высокой духовной ступени.

С этой точки зрения вся дальнейшая книга должна быть прочитана как единая драма. Не как хроника. Не как сумма тем. Не как набор исторических эссе. А как наблюдение над тем, каким образом русская народная индивидуальность пыталась стать самой собой. В древности — через цельность, ещё не расчленённую. В эпоху государственного и церковного строительства — через форму. В культуре, революции, советском и постсоветском опыте — через мучительное пробуждение самосознания. И, наконец, в вопросе о диалоге культур и будущем — через возможность более высокой формы человеческой зрелости.

Если выразить основной вопрос книги совсем кратко, он будет звучать так: **как русский народ проходил путь от непосредственной цельности через историческую фор-**

**му к самосознанию — и почему этот путь оказался столь трудным, столь трагическим и вместе с тем столь духовно значительным?**

Именно этот вопрос и поведёт нас дальше — к рассмотрению конкретных эпох, правителей, церковных кризисов, культурных вершин, революционных бездн и современных поисков. Всё это будет подчинено одной задаче: увидеть в русской истории движение не только внешних сил, но и самой души народа.

## **§ 5. Самодух как дальняя перспектива истории**

Если основной вопрос этой книги состоит в том, как в русском народе развивались душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная, то теперь необходимо указать и на то, ради чего вообще имеет смысл проследивать этот путь. Иначе история останется только драмой становления без высшего горизонта. Но история народа, как и история отдельного человека, не исчерпывается одним лишь развитием душевных сил. Душевные члены подготавливают не конец, а переход. Их задача состоит в том, чтобы привести существо к такой зрелости, при которой оно сможет жить уже не только из природной непосредственности, не только из внешне оформляющего рассудка и не только из раздвоенного самосознания, а из более высокого духовного центра. Этот центр в антропософском смысле мы и обозначаем как **самодух**.

Под самодухом здесь не следует понимать отвлечённую мистическую вершину, далёкую от истории, или красивый символ духовного совершенства. Самодух есть не украшение души, а её преображение. Это та ступень, на которой человеческое "я" уже не только осознаёт себя, но начинает жить в более свободной и истинной связи с духовной реальностью. В человеке это означает, что сознание перестаёт быть лишь ареной борьбы инстинкта, рассудка и разорванной личности и становится органом внутренне правдивой, ответственной, одухотворённой жизни. В истории народа это означает, что народная индивидуальность перестаёт искать своё спасение только в силе формы, только в памяти,

только в исключительности или только в протесте и начинает созреть к более высокой культуре, в которой свобода, соборность, мышление и духовная правда уже не враждуют друг с другом.

С антропософской точки зрения это чрезвычайно важно. Душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная сами по себе ещё не дают человеку полноты. Душа ощущающая может быть богата, цельна и глубока, но остаётся подверженной стихийности и несвободе. Душа рассудочная может создавать великие формы, но слишком легко мертва и подменяет живой дух внешним порядком. Душа сознательная приносит свободу и самосознание, но именно потому несёт в себе и величайшую опасность распада, гордыни, нигилизма, духовной изоляции. Если на этой ступени путь заканчивается, то история входит в кризис. И мы действительно видим это в новое и новейшее время: личность пробуждается, но не знает, ради чего; критическое мышление обретает силу, но не умеет исцелять; свобода возникает, но слишком часто становится свободой от, а не свободой для. Отсюда и необходимость говорить о самодухе как о дальней перспективе истории.

Самодух есть та ступень, на которой пробуждённое "я" не уничтожается, а впервые получает истинное основание. Это не возврат к до-сознательной цельности и не отказ от индивидуальности. Напротив, только тот, кто действительно прошёл через душу сознательную, может подняться к самодуху. Поэтому самодух не есть отрицание современности, а её преображение. В нём личность уже не замкнута в себе, но и не растворена в коллективе. Мышление уже не холодно и разрушительно, но и не отказывается от ясности. Традиция уже не мертва, но и не господствует над человеком слепо. Общность уже не подавляет, а становится средой свободного со-бытия. Иначе говоря, самодух есть такая ступень, на которой истина начинает переживаться не как внешняя норма и не как частное мнение, а как внутренне живая духовная реальность.

Именно здесь становится видно, почему русская история не может быть понята только из прошлого. Всякий народ имеет не только происхождение, но и призвание. У него

есть не только почва и накопившиеся формы, но и дальняя цель, часто ещё не достигнутая и даже не вполне осознанная. Русская история особенно ясно даёт это почувствовать. Она так редко бывает уравновешенной именно потому, что в ней постоянно чувствуется избыток неисполненного. Россия слишком часто строила формы, которые не совпадали с её внутренней зрелостью. Слишком часто она переживала раскол между глубиной души ощущающей, тяжестью души рассудочной и болезненным пробуждением души сознательной. Но именно потому в ней всё время живёт вопрос о чем-то большем, чем уже имеющееся состояние. Этот вопрос и открывает перспективу самодуха.

Нельзя, однако, понимать эту перспективу в национально-мессианском смысле. Самодух не есть будущая собственность одного народа. Он не может быть превращён в лозунг исторической исключительности. Если так происходит, то уже сам разговор о духовной задаче начинает искажаться люциферическим соблазном. Россия не призвана к тому, чтобы заменить собою человечество или стать единственным носителем духовной полноты. Но она может и должна быть понята как один из тех исторических организмов, в которых особенно сильно и мучительно поставлен вопрос о переходе от разорванного самосознания к более высокой духовной жизни. Её значение состоит не в готовом ответе, а в интенсивности вопроса. И если она когда-либо действительно внесёт решающий вклад в будущее человечества, то не как самодовлеющая исключительность, а как народ, сумевший пройти через собственные крайности к более зрелому духовному центру.

Поэтому самодух как дальняя перспектива истории следует мыслить одновременно в двух планах. Во-первых, как задачу внутреннего созревания самой русской народной индивидуальности. Это означает, что Россия должна научиться не только помнить, не только строить, не только страдать и не только бунтовать, но и **сознательно духовно различать**. Она должна научиться отличать святыню от её внешней оболочки, государство от суррогата духовного центра, соборность от унификации, свободу от беспочвенности, самосознание от гордыни. Во-вторых, самодух должен мыслиться как за-

дача более широкой мировой встречи. Россия сможет приблизиться к своей духовной задаче не в изоляции, а в зрелом диалоге с другими великими типами самосознания — европейским, индийским, суфийским, конфуцианским, евразийским и иными. Ибо полнота не вырастает из одной культуры, замкнувшейся в себе.

Здесь особенно важно преодолеть одно частое недоразумение. Самодух не наступает в истории как внезапное чудо после долгой темноты. Он подготавливается постепенно. Он начинается там, где душа ощущающая очищается в благоговении, а не в слепой страсти. Где душа рассудочная служит правде формы, а не идолу формы. Где душа сознательная учится свободе, не отрываясь от духовного целого. Он начинается в культуре, в совести, в святости, в подлинном мышлении, в живой традиции, в способности народа не лгать самому себе. Потому о самодухе следует говорить не как о далёкой фантазии, а как о медленно подготавливаемой реальности. И если книга всё время обращается к столь разным темам — от древних князей до литературы, от раскола до революции, от постсоветской идентичности до диалога культур, — то именно потому, что во всём этом постепенно зреют или искажаются условия для будущего восхождения.

Для России это означает, что её история не может быть оценена только по шкале внешнего успеха или неуспеха. Народ может быть силен государственно и в то же время духовно болен. Может быть внешне ослаблен, но внутренне готовить великий нравственный прорыв. Может терпеть катастрофы, которые в более глубоком смысле оказываются болезнями роста. Потому дальняя перспектива самодуха заставляет по-новому взглянуть на всю русскую историю. Она перестаёт быть только рассказом о том, что Россия успела или не успела, выиграла или проиграла, приблизилась или отстала от Европы, усилилась или ослабла. Она становится драмой того, как народная индивидуальность ищет путь к более высокому духовному состоянию, часто сбиваясь, падая, впадая в подмены, но всё же не теряя полностью внутреннего зова.

И здесь мы подходим к самому важному. Самодух требует не просто религиозности, не просто культуры и не просто исторической памяти. Он требует **синтеза**. В нём индивиду-

альность не должна быть уничтожена соборностью, а соборность — разрушена индивидуальностью. Критическое мышление не должно иссушать веру, а вера — запрещать мышлению дышать. Государственная форма не должна претендовать на место духовного центра, а духовность — отказываться от исторической ответственности. Традиция не должна мертветь, а самосознание — терять почву. И если говорить совсем кратко, то самодух есть именно та ступень, на которой противоположности перестают быть только противоположностями и начинают становиться органами более высокой полноты.

Поэтому эта книга будет иметь в виду самодух не как готовый итог, а как **дальний горизонт**, без которого невозможно правильно оценить и ранние эпохи русской истории, и её катастрофы, и её достижения. Дальний горизонт не есть отвлечённое украшение маршрута. Он определяет смысл пути. Если не знать, к чему в принципе призвано человеческое и народное развитие, то невозможно различить, где историческая форма созидательна, а где она уже стала подменой. Самодух и даёт такую меру. Он позволяет увидеть, что одни явления русской истории подготавливали путь к более зрелой свободе и соборности, а другие, напротив, вводили от неё, хотя внешне могли казаться сильными и победоносными.

Итак, самодух как дальняя перспектива истории есть то понятие, которое не позволяет нам замкнуть русскую историю ни в прошлом, ни в настоящем. Оно открывает в ней будущее измерение. Россия ещё не есть культура самодуха. Но без вопроса о самодухе сама её история остаётся непонятой до конца. Ибо тогда исчезает главное: ради чего вообще стоило проходить через столь тяжёлый путь, через такие расколы, такие формы, такие заблуждения и такие великие пробуждения.

Итоговую формулу этого параграфа введения можно выразить так: **самодух есть дальняя перспектива истории, потому что только в нём душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная могут быть преобразены и приведены к более высокой свободной полноте; русская история поэтому должна быть понята не только из её происхождения и не только из её кризисов, но и из ещё не достигнутого духовного горизонта, который внутренне направляет её путь.**

## § 6. Русская история как духовная биография Русского Архангела

---

Если смотреть на русскую историю только снизу — как на движение племён, княжеств, сословий, государств, классов, партий и идеологий, — то она неизбежно окажется либо хаотической, либо жестоко однообразной. Но антропософское сознание требует поставить вопрос глубже: не только **что** происходило с русским народом, но и **какое духовное существо вело его через историю**, какие высшие силы сопровождали, направляли, отступали, вновь приближались и вновь испытывали народную душу. В этом смысле русская история может быть понята как **духовная биография Русского Архангела**, то есть того народного Архангела, который несёт задачу русского мира сквозь века.

Разумеется, это выражение не должно быть понято грубо и мифологически. Речь не идёт о том, будто над Россией механически стоит некая внешняя небесная власть, которая просто диктует ей судьбу. Народный Архангел не отменяет свободу, не снимает человеческую ответственность и не превращает историю в заранее написанный сценарий. Он действует иначе. Он есть духовный водитель народной индивидуальности, её высшая форма, её архетип, её внутренний замысел в мировой истории. Народ может слушаться этого замысла, может частично ему соответствовать, может искажать его, может даже восставать против него. Но без этого архангелического измерения история народа остаётся непонятой до конца. Потому что в ней всегда есть нечто большее, чем сумма человеческих действий: есть призвание, есть ведущая интонация, есть высшая задача, ради которой народ оказывается введён в историю.

С антропософской точки зрения народный Архангел никогда не совпадает без остатка ни с этносом, ни с государством, ни с внешней церковной формой, ни с политической идеологией, ни даже с той или иной эпохой национальной культуры. Он ближе к тому, что можно назвать **духовным ликом народа**. Он выражает не то, чем народ уже стал, а то, чем он призван стать. Поэтому духовная биография Архангела не тождественна политической хронике. Это биография

отношений между высшим народным существом и реальной исторической жизнью, в которой это высшее либо просвечивает, либо затемняется, либо искажается, либо мучительно пробивается сквозь тяжесть формы и греха.

Именно так и надо понимать русскую историю. Её глубинный смысл состоит не только в постепенном становлении государства, не только в собирании пространства, не только в движении между Европой и Азией, и даже не только в развитии душевных членов русского народа. Всё это верно, но ещё глубже верно то, что через все эти процессы Русский Архангел как бы пишет свою биографию в земном времени. Не в том смысле, что Архангел развивается так же, как человек, а в том, что его отношение к народу в истории проходит разные стадии явленности: от скрытого предчувствия — к первому откровению, от оформления — к затемнению, от болезненного испытания — к новому пробуждению.

В древнейшей, ещё дохристианской Руси Русский Архангел действует прежде всего **издалека, через природно-душевною подготовку**. В этот период народная душа ещё находится преимущественно под властью души ощущающей. Она живёт близко к земле, к лесу, к реке, к роду, к природной стихии, к образной и мифической реальности мира. Здесь ещё нет полной архангелической ясности, но есть подготовка сосуда. Народ должен был сначала вырасти как живое природно-душевное существо, способное к глубокой восприимчивости, к соборному переживанию мира, к внутренней мягкости и одновременно к тяжёлой стихии неоформленной силы. Уже это показывает нечто о Русском Архангеле: его земной народ не должен был родиться как сухо-правовой или рационально-расчленённый. Он должен был сначала вобрать в себя огромную глубину душевной восприимчивости.

Поворотным моментом этой духовной биографии становится **крещение Руси**. Именно здесь архангелическое водительство впервые получает ясную историческую форму. Христианство приходит не просто как новая религия и не только как государственная стратегия. Оно приходит как первая большая возможность соотнесения русского народа с его собственным высшим духовным призванием. Через крещение Русский Архангел как бы впервые получает право

говорить с народной душой на более ясном языке. Народ вводится в пространство Христова импульса, а значит — в пространство новой меры, где уже недостаточно жить только родом, кровью, силой и обычаем. В этом смысле крещение Руси есть не только начало христианской истории России, но и начало собственно **духовной биографии Русского Архангела** в явной форме.

Но Архангел не совпадает автоматически с крещёной формой. После этого начинается самый трудный процесс: архангелическое водительство должно пройти через реальное историческое вещество народа. И здесь сразу обнаруживается великая драма. Русская душа ощущающая принимает христианство глубоко, образно, сердечно, литургически, иконически, покаянно. Отсюда — необычайная сила русской святости, народной религиозности, монашества, иконописи, старчества, внутренней сердечности. В этих явлениях Русский Архангел действительно светит через народную душу. Но одновременно государственная история требует оформления, централизации, права, службы, дисциплины, внешнего собирания. Здесь начинается тяжёлый путь души рассудочной. И потому биография Архангела становится биографией постоянного напряжения: как соединить глубину религиозно-душевной восприимчивости народа с необходимостью жёсткой исторической формы.

В киевскую эпоху Русский Архангел как бы ещё действует через **обещание гармонии**: церковь, княжеская власть, право, летописная память, ранняя форма культурного единства складываются в ощущение возможного согласия. Но уже затем, в раздробленности, в кризисе киевского порядка, в ордынском испытании, эта ранняя возможность разрывается. И вот тут духовная биография Русского Архангела входит в свою первую великую трагическую фазу: высшее призвание народа не исчезает, но его земная форма размывается, ломается, испытывается внешним давлением, внутренней дезинтеграцией и необходимостью выживания. Именно поэтому такие фигуры, как Александр Невский, Москва, Сергей Радонежский, получают столь особую значимость. В них биография Архангела как бы поворачивает от первоначальной киевской возможности к новому истори-

ческому типу — более суровому, более государственному, более евразийски нагруженному, но вместе с тем сохраняющему скрытую связь с высшей задачей.

Особенно важно понять, что Русский Архангел никогда не отождествляется с государством как таковым. Московское собрание и позднее имперское строительство были необходимыми формами исторической работы. Без них русский народ мог бы вообще не удержать себя как большое историческое целое. Но Архангел присутствует в них не как санкция на всякую силу, а как **мера их правды и неправды**. Там, где государство служит сохранению исторического организма и защите пространства, оно может быть орудием архангелической задачи. Но там, где оно начинает считать себя окончательным смыслом, где подменяет духовный центр собою, где унификация становится важнее живой души, — там оно уже вступает в конфликт с собственным высшим призванием. Потому опричнина, раскол, жёсткие имперские подмены нельзя понимать как «волю Архангела». Напротив, в них нужно видеть болезненные затемнения духовной биографии, моменты, когда народная история отступает от своей высшей интонации.

Именно в этом свете особенно значимы русские святые. Они — не просто украшение церковной истории и не только нравственные образцы. Они суть самые чистые окна, через которые можно увидеть действительное присутствие Русского Архангела. В Сергии Радонежском, в северном монашестве, в старчестве, в народной святости, в безмолвном несении веры и любви Русский Архангел наиболее явно соприкасается с Христовым импульсом. Потому что архангелическое водительство народа не имеет собственной цели вне Христа. Народный Архангел не есть замена Христу и не есть автономное национальное божество. Его задача — привести народную индивидуальность к такому состоянию, в котором она сможет свободно и правдиво стать сосудом Христова действия в мире. Там, где это происходит, русская история действительно светлеет.

Но в Новое время биография Русского Архангела становится ещё более трудной. Петровский перелом, европеизация, рационализация, бюрократизация, культурный разрыв между верхом и низом означают, что народный Архангел

должен теперь вести русскую душу уже не только через государственное собрание, но и через мучительное испытание **душой сознательной**. Именно поэтому XVIII и особенно XIX век рождают столь напряжённую русскую культуру. В Пушкине, Гоголе, Достоевском, Толстом, в религиозной философии, в споре западников и славянофилов, в трагедии интеллигенции Русский Архангел как бы переводит народ из фазы внешней формы в фазу внутреннего вопроса: кто ты? на чём основана твоя правда? что есть Россия между Европой и Востоком? как примирить свободу личности и соборность? где центр? почему государство не может ответить на вопрос души? Эта литература и мысль — не просто культурный расцвет. Это одна из центральных глав духовной биографии Архангела, когда народное существо начинает впервые сознательно спрашивать о себе.

Революция и советская эпоха представляют собой, пожалуй, самое тяжёлое помрачение этой биографии. Здесь всё то, что должно было вести к пробуждению души сознательной, оказалось захвачено тёмными силами идеологической подмены. Русское самосознание было почти растворено в советском универсализме; государство и партия заняли место духовного центра; внешняя историческая энергия колоссально возросла, но внутренняя связь народа с его архангелическим призванием была в огромной степени затемнена. И всё же даже здесь Русский Архангел не исчезает. Он отступает в глубину, в страдание, в сокровенную совесть, в мученичество, в культурную память, в скрытую верность, в способность народа выстоять там, где без глубинного духовного водительства он был бы окончательно сломлен. Даже советская победа в войне может быть понята как парадоксальный момент, когда внешне безбожное государство оказалось использовано для защиты исторического тела народа, в глубине которого архангелическая задача не была уничтожена полностью.

После 1991 года духовная биография Русского Архангела вступает в новую фазу — фазу **поиска собственного имени после долгого затемнения**. Это, быть может, один из самых трудных этапов. Народ, слишком долго живший под советской универсалией, должен заново научиться быть русским не в

этнически-грубом и не в идеологически реактивном смысле, а в глубинном духовно-историческом. Но здесь его подстерегают новые опасности: подмена самосознания государственным патриотизмом, растворение в западных идеологиях, реактивное самоутверждение, евразийское внешнее самочувствие без внутреннего духовного центра. Всё это и означает, что биография Архангела ещё далека от завершения. Народ всё ещё ищет форму, в которой сможет услышать своё высшее водительство не через суррогаты.

И вот здесь становится особенно ясно, почему эта глава должна стоять во введении. Без идеи Русского Архангела русская история легко превращается либо в фатальную цепь подмен, либо в спор о том, какая внешняя модель для неё лучше. Но если мы видим в ней духовную биографию народного Архангела, тогда история получает внутреннюю вертикаль. Тогда становится понятно, что её смысл не в простом успехе, не в победе государства, не в расширении пространства, не в культурном блеске как таковом, а в том, насколько русская народная индивидуальность приближается к своему высшему духовному назначению.

Это назначение нельзя формулировать как национальную исключительность. Русский Архангел не ведёт народ к самодовлеющему обожествлению себя. Его задача, если говорить в духе всей книги, состоит в том, чтобы провести русский народ через его глубины, формы, расколы и искушения к такой зрелости, при которой он сможет стать участником более высокой культуры — культуры, где соборность, личность, память, духовная глубина и диалог народов не уничтожают друг друга. Иначе говоря, духовная биография Русского Архангела ведёт не к замкнутой русскости, а к возможности более высокой, христиански и антропософски преображённой исторической миссии.

Потому итог этой главы можно выразить так: **русская история есть духовная биография Русского Архангела постольку, поскольку в ней действует не только земная логика событий, но и высшее народное водительство, ведущее русский мир через глубину души ощущающей, через тяжесть души рассудочной и через драму души сознательной к ещё не достигнутой полноте его духовного призвания.**

# Часть I

## МЕТОД, ИСТОРИОСОФИЯ И ИСХОДНЫЕ ОСНОВАНИЯ

### Глава 1. Русская история как путь становления души самосознающей

#### § 1. История как драма народной индивидуальности

---

История начинается для нас в подлинном смысле не тогда, когда мы перечисляем даты, войны, реформы и династические перемены, а тогда, когда за всем этим начинаем различать **живое существо народа**. Пока народ мыслится только как население, как совокупность подданных, как этнографическая масса или как материал для государственных форм, история остаётся внешней. Она напоминает летопись движений без внутреннего лица. Но как только мы начинаем воспринимать народ как **индивидуальность**, как особое духовно-историческое существо, имеющее собственный ритм, собственную судьбу, собственную задачу и собственные искушения, тогда история перестаёт быть мёртвой хроникой и становится драмой.

Это слово — **драма** — здесь особенно важно. История народа не есть механический процесс и не есть ровное развитие по заранее заданной линии. В ней действуют свобода, сопротивление, заблуждение, верность, подмены, падения, пробуждения, задержки, внезапные ускорения и трагические надломы. Народная индивидуальность не просто «раскрывает» свою сущность, как цветок — лепестки. Она должна пройти через испытание временем. Она должна научиться отличать своё от чуждого, своё высшее назначение — от его исторических суррогатов. Она должна пережить соблазн принять внешнюю силу за внутреннюю правду, кол-

лективный аффект — за духовное воодушевление, государственную форму — за живую душу. Потому история и есть драма: в ней постоянно решается вопрос, соответствует ли народ своему собственному высшему замыслу или уклоняется от него.

С антропософской точки зрения народная индивидуальность не сводится ни к крови, ни к почве, ни к языку, ни к государству, хотя всё это служит её проявлению. Народ — это не биологический факт и не статистическая сумма. Он есть духовно-историческое существо, проявляющееся в языке, в типе памяти, в характере религиозного переживания, в отношении к власти, к праву, к пространству, к страданию, к свободе, к смерти, к будущему. Народную индивидуальность нельзя «увидеть» как предмет, но её можно распознать по тому, как сквозь века сохраняется особый строй переживания мира. Меняются формы, правители, институты, границы, а внутренняя тема остаётся. История народа есть вариация на эту тему — иногда верная, иногда искажённая, иногда трагически оборванная, но всё же узнаваемая.

В этом смысле русская история с самого начала обнаруживает себя как история необычайно сильной, глубокой и трудной народной индивидуальности. Уже ранняя Русь показывает нам не просто политически складывающееся образование, а особую душевную субстанцию: огромную восприимчивость к пространству, способность к соборному переживанию, связь с землёй и общинностью, нерасчлennую серьёзность отношения к правде и неправде. Эта первичная цельность, конечно, ещё не есть зрелость; она принадлежит по преимуществу душе ощущающей. Но она свидетельствует о том, что в русский народ изначально заложена не сухая рациональная конструктивность, а глубокая внутренняя жизнь. И потому всё дальнейшее развитие России будет развёртываться как борьба между этой глубиной и теми формами, которые должны её удержать, оформить, просветлить или, напротив, исказить.

История как драма народной индивидуальности тем и отличается от обычной историографии, что в ней нас интересует не только успех или неуспех внешнего предприятия, а **внутреннее соответствие** между событием и задачей наро-

да. С этой точки зрения даже великие победы могут означать духовное поражение, а внешние катастрофы — внутреннее пробуждение. Народ может расширить границы и одновременно потерять душу. Может пережить исторический разгром и при этом приблизиться к более глубокому самопониманию. Поэтому в духовной истории нельзя безоговорочно судить по видимости. Она требует иной меры.

Такой мерой и становится вопрос: что происходит с душевным составом народной индивидуальности? Как развивается её душа ощущающая? Как оформляется её душа рассудочная? Как пробуждается её душа сознательная? На каком этапе какая из этих сил преобладает? Где одна подавляет другую? Где неоформленная стихия разрушает форму? Где форма подавляет живую душу? Где пробуждённое самосознание становится путём к свободе, а где — дорогой к расколу? История народа, увиденная изнутри, есть история этих соотношений.

Русский народ особенно трудно понять именно потому, что в нём различные душевные силы чрезвычайно долго не приходят к спокойной гармонии. В нём необычайно сильна душа ощущающая — отсюда и религиозная глубина, и способность к состраданию, и соборность, и стихийность, и бунт. В нём мощна душа рассудочная — отсюда государственное собиранье, правовая и церковная форма, имперская воля, способность удерживать огромное пространство. Но именно потому, что эти две силы велики, душа сознательная пробуждается поздно, мучительно и нередко в разрыве с уже сложившимися формами. Отсюда русская литература как великий суд над жизнью, русская интеллигенция как совесть и как болезнь, революция как тёмная карикатура на пробуждение свободы, советская эпоха как гигантская подмена внутреннего центра внешней тотальностью, постсоветское время как мучительный поиск того, что значит быть русским после всех этих надломов.

Именно поэтому русскую историю нельзя читать как историю «нормального» поступательного развития. В ней всё время действует **непримирённое внутреннее напряжение**. Но это напряжение не следует понимать только отрицательно. Оно свидетельствует о том, что народная индивидуаль-

ность не помещается легко ни в одну из своих исторических оболочек. Россия слишком велика внутренне для того, чтобы окончательно совпасть с одной только государственной формой, с одной церковной организацией, с одной культурной программой или с одним политическим режимом. Она снова и снова перерастает собственные оболочки — иногда творчески, иногда катастрофически. Отсюда её трагедия. Но отсюда и её духовная значительность.

История народа становится драмой ещё и потому, что народная индивидуальность никогда не действует в чистом виде. Она всё время сталкивается с тем, что в антропософском смысле можно назвать люциферическими и ариманическими искушениями. Люциферическое действует там, где душа отрывается от меры, увлекается исключительностью, мечтой, самовозвышением, экстатической чистотой, презрением к форме. Ариманическое действует там, где форма становится самодовлеющей, где живой дух замещается механизмом, где порядок важнее истины, где государство, право или идеология хотят занять место внутреннего центра. Русская история знает оба искушения в предельной степени. Она знает мечту о святой исключительности и знает государственную жестокость; знает духовный максимализм и знает бюрократическую мертвенность; знает бунт и знает тотальную дисциплину. И именно потому она так ясно раскрывается как драма.

Но если история — драма, то она предполагает и **действующее высшее начало**, без которого никакая драма не имеет смысла. И здесь мы подходим к самой глубокой стороне вопроса. Народная индивидуальность не есть существо, оставленное самому себе. Над ней, сквозь неё и вместе с ней действует её высшее духовное водительство, то, что в антропософской традиции обозначается как народный Архангел. Это не означает механического предопределения. Напротив, именно потому и возможна драма, что народ может следовать своему высшему водителю, а может отступать от него. Но без этого измерения история распадается на хаотическую смесь случайностей. Русская история в таком свете предстаёт как постепенное раскрытие, затемнение, искажение и новое искание того высшего лика народа, который никогда целиком не совпадает ни с одной эпохой, но всё время судит и направляет её.

Потому мы должны рассматривать историю народа не только как последовательность состояний, но как **биографию духовного существа**. У этой биографии есть детство, когда преобладает непосредственная цельность; есть юность, когда строится форма; есть кризисы и надломы; есть заблуждения; есть стремление к самосознанию; есть моменты, когда народ почти теряет себя; есть мгновения подлинной ясности, когда его высшее назначение начинает просвечивать сквозь земное вещество. В этом смысле Киевская Русь, Московское царство, империя, великая культура XIX века, революция, СССР, постсоветский кризис — это не просто эпохи, а **главы одной биографии**.

Тогда становится понятно и другое: история народа не завершается в прошлом. Биография продолжается. Народная индивидуальность не сводится к уже совершённом; она живёт также и в неисполненном. То, чем народ ещё не стал, но к чему призван, столь же важно для понимания его истории, как и то, что уже было. Особенно это справедливо для России. В ней слишком многое ещё не завершено. Слишком многое ищет своей подлинной формы. Она ещё не примирила государство и душу, соборность и свободу, традицию и самосознание, память и правду, национальную глубину и межкультурное призвание. Поэтому русская история должна быть прочитана не только как память, но и как вопрос.

И именно здесь впервые открывается дальняя перспектива всей книги. Если история народа есть драма его индивидуальности, то смысл этой драмы не в бесконечном повторении одних и тех же надломов. Она ведёт к возможности более высокой зрелости. Народ должен пройти через цельность, через форму, через раскол и самосознание, чтобы в конце концов приблизиться к такому состоянию, в котором внутреннее и внешнее, личное и соборное, память и свобода, форма и дух уже не будут так разрушительно противопоставлены друг другу. Иначе говоря, драма народной индивидуальности имеет смысл лишь тогда, когда она может быть понята как трудный путь к более высокому духовному состоянию.

Поэтому история как драма народной индивидуальности — это не метафора, а основной метод всей нашей работы. Мы будем смотреть на русскую историю так, как смотрят

на жизнь большого существа: пытаюсь различить в её победах и падениях не только их внешнюю причину, но и их внутренний душевный смысл. Нас будут интересовать не только события, но и то, **что они делают с душой народа**. Не только формы, но и то, чему они служат. Не только идеи, но и то, какие силы через них действуют. Лишь так русская история действительно предстанет перед нами не как мёртвая цепь фактов, а как живая и трагическая биография народа, ещё ищущего своё полное духовное имя.

## **§ 2. Критерии развития души самосознающей в русской истории**

---

Если рассматривать историю России как историю форм самосознания, то необходимо сразу ответить на главный методологический вопрос: по каким признакам вообще можно судить о развитии самосознающей души в исторической жизни народа? Иначе весь замысел книги рискует остаться красивой, но расплывчатой метафорой. Нельзя говорить о росте самосознания лишь на основании того, что общество становится сложнее, что государство расширяет свои границы или что культура создаёт великие произведения. Эти явления важны, но сами по себе ещё не составляют критерия. Нужны признаки, по которым можно увидеть, что общество действительно начинает не просто существовать, а осмыслять себя, различать свои внутренние основания, строить отношение между личным и общим, между традицией и новизной, между внешней формой и внутренним смыслом.

Прежде всего под самосознающей душой в этой книге понимается такая ступень исторической жизни, на которой человек и общество начинают видеть себя не только как носителей обычая, веры, власти или коллективной привычки, но и как субъектов выбора, ответственности, рефлексии и исторического действия. Самосознающая душа — это не отвлечённый философский термин и не привилегия отдельной интеллектуальной элиты. Она проявляется там, где появляется способность задавать вопрос о собственном пути, где общность начинает смотреть на себя со стороны, где институты

уже не просто наследуются, а становятся предметом критики, переустройства и сознательной защиты. Иначе говоря, самосознающая душа возникает там, где история перестаёт быть только переживаемой и начинает быть осмысляемой.

Первым и, возможно, самым очевидным критерием такого развития является **способность к личному выбору**. Общество не может выработать зрелое самосознание, если внутри него человек остаётся только функцией рода, подданства, сословия или коллективного обряда. Конечно, ни одно общество никогда не строится только на индивидуальном выборе, и Россия здесь не исключение. Но именно в те моменты, когда в русской истории обнаруживается личное решение, идущее дальше простой инерции среды, мы видим первые признаки более высокой внутренней работы. Личный выбор особенно важен потому, что он разрушает безусловную власть исторической автоматичности. Он показывает, что человек способен выйти из непосредственной слитности с коллективом и в то же время не обязательно порвать с ним. В русской истории такие акты будут постоянно возвращаться в разных формах: в религиозном обращении, в нравственном свидетельстве, в выборе политического курса, в литературной исповеди, в философской постановке вопроса о предназначении России, в гражданском жесте, в духовном сопротивлении. Историческое развитие начинается по-настоящему там, где личность не просто испытывает внутренний мир, а преобразует его в действие.

Однако личный выбор сам по себе ещё не исчерпывает зрелости самосознания. Второй критерий — **способность к критической рефлексии**. Речь идёт не о поверхностном недовольстве существующим порядком и не о склонности к разрушительному сомнению, а о более глубокой способности различать данное и должное, форму и содержание, традицию и её историческую деформацию. Общество развивается в направлении самосознания тогда, когда перестаёт воспринимать собственную жизнь как нечто абсолютно само собой разумеющееся и начинает задавать вопрос: почему мы живём именно так, а не иначе? Почему данная норма считается справедливой? Почему определённая форма власти признаётся законной? Почему данный обряд пережи-

ваются как подлинный, а другой как ложный? Почему одно культурное заимствование обогащает, а другое разрушает? Историческая рефлексия начинается там, где общество учится видеть себя не только изнутри привычки, но и изнутри вопроса.

Для русской истории это особенно важно, потому что её внутренние кризисы почти всегда были кризисами самопонимания. Княжеские усобицы, церковные споры, реформы, раскол, спор западников и славянофилов, революционные разломы, советский эксперимент, постсоветский поиск идентичности — всё это не только борьба интересов и сил, но и столкновение разных способов понимать Россию, её правду, её порядок, её судьбу. Следовательно, наличие рефлексии — даже мучительной, болезненной, разрушительной — само по себе является признаком того, что общество уже вышло за пределы безусловной архаической слитности. Там, где нет рефлексии, нет и зрелой истории в собственном смысле; там есть только инерция. Россия же тем и примечательна, что её история многократно возвращалась к вопросу о себе самой.

Третий критерий — **правовое и институциональное мышление**. Самосознающая душа проявляется не только в философии и духовной жизни, но и в способности общества оформить собственное существование в устойчивых нормах, процедурах и институтах. Закон — один из важнейших признаков того, что коллективная жизнь перестаёт держаться лишь на обычае, харизме вождя или прямом насилии. Там, где возникают правовые представления, появляется новая ступень сознания: общество начинает мыслить справедливость не только как непосредственное чувство, но и как норму, которую можно выразить, передать, защитить и оспорить. Точно так же институты свидетельствуют о способности мыслить длительно, а не только ситуативно. Государственная канцелярия, церковная организация, судебный порядок, городское самоуправление, система образования, армия, бюрократия, университет, академия, даже революционная партия или плановое ведомство — всё это не просто механизмы власти, а формы объективированного сознания. В них общество закрепляет своё представление о порядке, о цели и о себе самом.

Для русской истории этот критерий особенно показателен, потому что именно вокруг него строились крупнейшие споры о «цивизованности» или «нецивизованности» России. Но такой спор часто страдает поверхностностью. Важно не спрашивать, были ли в России институты, похожие на западные, а понимать, каким образом сама Россия вырабатывала институциональные формы своей жизни. Раннее право, летописание, церковный канон, великокняжеская и царская администрация, имперская бюрократия, реформаторские проекты XVIII века, земство, советская система мобилизации и планирования, постсоветские конституционные формы — всё это разные и далеко не равные, но всё же реальные способы институционального самопонимания. Там, где общество создаёт норму, оформляет полномочие, фиксирует правило, кодифицирует память и организует пространство, оно уже действует как субъект самосознания.

Четвёртый критерий — **способность к стратегическому и геополитическому воображению**. Этот критерий особенно важен для России, поскольку её история с очень раннего времени разворачивается в огромном пространстве. Народ, живущий на ограниченной территории, может веками существовать в пределах локального политического опыта. Но Россия почти с самого начала была вынуждена мыслить большими расстояниями, длинными маршрутами, множественностью этнических и культурных миров, проблемой соединения окраин с центром, опасностью распада и необходимостью собирания. Стратегическое мышление проявляется там, где общество способно мыслить пространство не как физическую данность, а как задачу организации. Это относится и к речным путям древней Руси, и к борьбе за единство земель, и к московскому собиранию, и к движению в Сибирь, и к имперской политике, и к советскому проекту индустриального и военного мобилизационного масштаба, и к постсоветскому геополитическому самоосмыслению.

При этом стратегическое мышление нельзя путать с простым экспансионизмом. Империя, расширение, колонизация, геополитика — всё это может быть и проявлением силы, и проявлением внутренней пустоты. Поэтому важно смотреть не только на сам факт расширения, но и на то, сопро-

вождается ли он способностью к длительной организации, к включению различий в более широкий порядок, к созданию связности большого пространства. Историческое самосознание проявляется не там, где территория просто увеличивается, а там, где возникает способность видеть целое и действовать в горизонте этого целого. Россия многократно обнаруживала такую способность, хотя нередко соединяла её с грубостью, насилием и внутренними деформациями. Но и это важно: зрелость самосознания не означает нравственного совершенства. Она означает лишь, что общество входит в более высокий уровень исторической субъектности, где оно уже способно ставить перед собой большие задачи и организовывать для них огромные силы.

Пятый критерий — **историческая память и способность к повествованию о себе**. Народ становится подлинным субъектом самосознания тогда, когда начинает рассказывать себе собственную историю. Память здесь важна не как склад старых фактов, а как форма внутренней связи времён. Летопись, житие, государственная хроника, эпос, историческая наука, роман, философия истории, национальный канон — всё это способы, с помощью которых общество отвечает на вопрос: кто мы были, кто мы есть и кем можем стать? Историческое повествование всегда избирательно и пристрастно, но именно в этой избирательности и обнаруживается самосознание. Там, где общество не умеет рассказывать о себе, оно не может и по-настоящему направлять себя. Поэтому развитие русской летописной традиции, религиозной памяти, литературной рефлексии, философской и публицистической полемики должно рассматриваться не как приложение к «настоящей» истории, а как одна из её сердцевин.

Шестой критерий — **творческая свобода**, проявляющаяся в литературе, философии, искусстве и науке. Самосознательная душа достигает особой зрелости тогда, когда общество начинает создавать формы, в которых осмысление мира уже не зависит полностью ни от обряда, ни от традиции, ни от государственного заказа. Художественное и философское творчество особенно важно потому, что оно даёт обществу зеркало, в котором оно видит собственные противоречия. Великая литература, богословская мысль, живопись, музыка,

теоретическая наука, общественная философия — всё это не украшения исторического процесса, а его высшие формы. В них народ впервые начинает понимать себя не только как носителя судьбы, но и как предмет внутреннего исследования. Русская культура XIX и XX веков даёт особенно яркие примеры такого уровня самосознания, но его истоки лежат гораздо глубже — в праве, летописи, проповеди, иконе, полемике, государственном мышлении, церковном споре.

Здесь же следует назвать и седьмой критерий — **способность к различению формы и содержания**. Это, возможно, один из самых тонких и самых необходимых признаков зрелого исторического сознания. Общество входит в подлинное самосознание тогда, когда перестаёт принимать внешнее сходство за внутреннее тождество. Государственная централизация может быть похожей в России и во Франции, но это ещё не значит, что она играет одну и ту же роль. Религиозный раскол может напоминать европейскую Реформацию, но это не делает его её копией. Имперское расширение может типологически роднить Россию с другими державами Нового времени, но не отменяет особой географии, социальной ткани и духовной проблематики русского случая. То же самое справедливо и наоборот: внешняя непохожесть не должна скрывать глубинные параллели. Способность видеть аналогии, не уничтожая различий, и различия, не отрицая аналогий, — один из высших признаков зрелой исторической мысли. Именно этот критерий станет ключевым для всей сравнительной линии книги.

Наконец, восьмой критерий — **способность соединять личность и общность, свободу и соборность**. Этот критерий особенно важен для России, потому что её исторический путь никогда не был чисто индивидуалистическим. Но именно поэтому было бы ошибкой мерить её зрелость только степенью разложения коллективных форм. В русской истории подлинное развитие самосознания часто происходило там, где возникали более сложные формы единства, не сводимые ни к слепой общине, ни к механической дисциплине. Соборность в своём глубоком смысле — это не коллективная бесформенность и не простое подчинение личности целому. Это попытка создать такое единство, в котором личность остаётся внутренне ответ-

ственной и свободной, но при этом не разрывает связи с общим делом, с истиной и с нравственным обязательством перед другими. Подобное единство трудно удерживать, и русская история знает множество примеров его искажения — от подавления личности во имя целого до распада всякого целого во имя произвольной свободы. Но сама постановка этой задачи уже является признаком особого уровня самосознания.

Если собрать все перечисленные критерии вместе, станет ясно, что развитие самосознающей души нельзя сводить к одному-единственному признаку. Оно не равно секуляризации. Не равно росту государства. Не равно праву в узко юридическом смысле. Не равно литературному гению. Не равно индивидуализму. Оно проявляется в узлах, где личный выбор соединяется с ответственностью, где рефлексия соединяется с исторической памятью, где право соединяется с институциональным творчеством, где стратегическое мышление соединяется с организацией пространства, где культура создаёт язык самопонимания, а общество учится отличать собственную сущность от случайной исторической оболочки. Поэтому в дальнейших главах книга будет обращаться сразу к нескольким уровням исторического материала: к князьям и государям, к городам и праву, к церковным движениям и расколам, к империи и геополитике, к литературе и философии, к революции и советскому проекту, к современному диалогу культур.

С этой точки зрения и древняя Русь, и Московское государство, и империя, и СССР, и постсоветская Россия предстанут не как абсолютно разорванные между собой миры, а как разные стадии и формы одной и той же исторической работы. На каждом этапе общество вновь отвечает на одни и те же вопросы: кто принимает решение — личность, община, церковь, государство, народ, партия, культурная элита? Что считается справедливостью? Где проходит граница между своей формой жизни и чужим заимствованием? Как соотносятся вера и политика? Как организовать большое пространство? Что объединяет многообразие земель, сословий, народов и традиций? Как говорить о себе самому себе? В зависимости от того, какие ответы даются на эти вопросы, и возникают разные типы исторического самосознания.

Именно поэтому критерии развития самосознающей души нужны книге не как отвлечённая схема, а как рабочий инструмент. Они позволяют видеть в истории России не хаотический набор событий и не заранее готовую легенду, а процесс, в котором общество шаг за шагом вырабатывает всё более сложные формы понимания себя. Иногда этот процесс шёл через созидание, иногда через кризис, иногда через насилие, иногда через духовное углубление, иногда через культурный расцвет, иногда через катастрофу. Но во всех этих случаях речь шла об одном и том же: Россия училась быть не только объектом истории, но и её сознающим себя субъектом.

### **§ 3. Россия и Европа: сходство форм, различие исторического содержания**

---

Одна из главных трудностей при описании русской истории состоит в том, что она почти всегда рассматривается либо через чрезмерное сближение с Европой, либо через столь же чрезмерное отталкивание от неё. В одном случае Россия предстаёт как запоздалый, неполный или деформированный вариант европейского развития: всё, что в ней происходит, оценивается по степени сходства с западным образцом, а всякая несхожесть заранее понимается как недостаток, отставание или неудача. В другом случае, напротив, Россия объявляется настолько особым миром, что всякое сравнение с Европой кажется почти ложным по существу. Тогда русская история превращается в нечто самодовлеющее, замкнутое на собственную исключительность и потому почти не поддающееся строгому историческому анализу. Между этими крайностями и должна пройти методологическая линия настоящей книги.

Россия не может быть понята вне Европы уже потому, что слишком многие её исторические процессы имеют с европейской историей очевидное типологическое сходство. Крещение и последующая христианизация вводят Русь в общехристианский мир. Формирование централизованной власти в Москве соотносится с общеевропейским процессом собирания государств раннего Нового времени. Ре-

лигиозные конфликты XVII века, как и европейская Реформация, затрагивают вопрос об авторитете, норме, обряде, тексте, общине и власти. Имперское расширение Нового времени выводит Россию в тот же исторический горизонт, в котором действуют Испания, Португалия, Голландия, Британия и Франция. Позднее русская бюрократическая рационализация, просвещённый абсолютизм, спор о нации, революция, индустриальная модернизация и массовая идеология также обнаруживают несомненные параллели с европейским опытом. Реформация в Западной церкви XVI века действительно была не только богословским спором, но и религиозной революцией с крупными политическими и социальными последствиями, а раннемодерная Европа в целом переживала глубокую перестройку своих экономических, политических и культурных структур.

Но именно здесь и возникает главная опасность поверхностного исторического мышления: внешнее сходство форм слишком легко принимается за доказательство внутреннего тождества. Между тем зрелое историческое самосознание начинается как раз там, где появляется способность видеть: одно и то же явление на уровне формы может вырастать из разных внутренних импульсов, разных социальных тканей, разных духовных потребностей и приводить к разным последствиям. Централизация власти во Франции, Англии и Московской Руси внешне подчиняется сходной логике собирания пространства, подавления феодальной раздробленности и утверждения единого порядка; но реальное историческое содержание этих процессов различно, поскольку различны церковная организация, городская среда, сословная структура, правовые традиции и сама культурная память общества. Точно так же сходство между русским Расколом и европейской Реформацией нельзя ни игнорировать, ни абсолютизировать: в обоих случаях мы видим кризис религиозной нормы и спор о подлинной форме общины, но европейская Реформация порождает устойчивые конфессиональные системы и новые государственные конфигурации, тогда как русский раскольный мир долго сохраняет дробность, внутреннюю неоднородность и более тесную связь с задачей государствен-

ного и церковного единства. Эта установка — различать сходство формы и различие содержания — и должна стать одним из основных принципов всей книги.

Поэтому сравнение России и Европы должно строиться не на поиске первенства или вторичности, а на выявлении общих исторических форм и их различных наполнений. Европа раннего Нового времени не была единым образцом, которому все прочие только следовали. Она сама состояла из разных путей — итальянского, германского, французского, английского, испанского, голландского, восточноевропейского. В этом широком ряду Россия оказывается не за пределами истории, а внутри одного большого процесса, который охватывает государственное собирание, религиозные конфликты, правовую кодификацию, рост бюрократии, расширение торговых и военных горизонтов, борьбу за контроль над пространством и создание новых культурных форм. Но русская траектория при этом сохраняет собственную структуру: более позднюю и более длительную христианизацию периферий, особое значение огромных сухопутных пространств, слабее выраженную роль городского сословия по сравнению с западом Европы, более тесную связь религиозной и государственной форм, иную динамику сословий и иную меру напряжения между общинностью и личной инициативой. Сравнение здесь необходимо именно для того, чтобы Россия стала видна в своей конкретности, а не чтобы она растворилась в общей схеме.

Отсюда становится яснее и более частный, но очень важный тезис: русский модерн нельзя объяснять только с Петра I. Такая точка зрения долго господствовала потому, что слишком тесно связывала модернизацию с очевидным заимствованием западных форм — армии нового типа, бюрократии, флота, придворной культуры, техники, столичного строительства. Но если смотреть шире, становится видно, что многие признаки раннемодерного самосознания появляются в России раньше. Уже при Иване III складывается новая государственная субъектность: собирание земель, подчинение Новгорода, юридическое упорядочение через Судебник 1497 года, новая символика власти, более ясное чувство центра и целого. При Иване IV эта линия резко обо-

строяется: создаются новые формы управления, пересматривается отношение между царской властью, служилым слоем и церковью, власть начинает действовать в логике большого социального проекта, хотя и соединяет его с террором и внутренним разрывом. Борис Годунов продолжает этот же поиск рационализации и государственно-проектного действия. Поэтому русский модерн следует понимать не как внезапный импорт XVIII века, а как более ранний и более внутренне противоречивый процесс, отчасти сопоставимый с европейским ранним модерном, где рост нового самосознания также сопровождался не только гуманизмом, но и насилием, религиозными войнами, терроризирующей властью и глубокой социальной ломкой. Иван IV, при всей специфике его эпохи, не должен выноситься за пределы общей жестокой истории XVI века, в которой и Европа переживала чрезвычайно кровавые и разрушительные формы государственного и конфессионального переустройства.

Здесь важно сделать ещё одно уточнение. Сравнение с Европой вовсе не должно превращаться в моральную уравниловку, где всякое русское насилие оправдывается тем, что «у других было не лучше». Такая позиция исторически бесплодна. Задача сравнения не в оправдании, а в правильном масштабе понимания. Когда мы помещаем русские процессы в европейский раннемодерный контекст, мы не снимаем с них ответственности, а лишь отказываемся от двойного стандарта. Государственный террор, религиозное принуждение, ломка старых форм жизни, массовое страдание — всё это было частью общего перехода к новым политическим и культурным порядкам во многих странах Европы. Следовательно, русскую историю нельзя описывать так, будто только она вошла в модерн через насилие, тогда как Европа якобы вошла в него через одно лишь просвещение и правовую ясность. Реальная история сложнее: и на Западе, и в России модерн создавался на фоне войн, конфессиональных расколов, дисциплинарных революций и тяжёлой борьбы за новую форму государства.

Особенно плодотворно это сравнительное правило работает на примере религиозных кризисов. Европейская Реформация была не только протестом против отдельных

злоупотреблений Церкви. Она стала перестройкой всего западнохристианского мира, затронув богословие, церковную власть, отношение к тексту, роль государства, образование, культуру, национальные языки и политическую лояльность. Она создала новые формы принадлежности и новые линии разделения внутри Европы. Русский Раскол, несмотря на всю свою внешнюю непохожесть, также должен рассматриваться не как узкообрядовый спор, а как глубокий кризис религиозной, культурной и политической формы. В обоих случаях под вопросом оказывается то, что можно назвать нормативным порядком общины: кто имеет право определять истинную форму веры, где проходит граница между подлинной традицией и её искажением, можно ли принудительно унифицировать религиозную жизнь и как соотносятся священный текст, обряд, власть и народное чувство истины. Но русский случай имеет и свои особенности: здесь конфликт развивается внутри православного мира, в условиях гораздо более тесного сцепления церкви с государством, и сохраняет большую неопределённость форм, чем протестантские движения Запада. Поэтому русскую историю следует читать не по принципу «либо то же самое, либо совсем иное», а через выявление структурного сходства и содержательной несводимости.

Тот же принцип действует и в отношении империи. В Новое время Россия действительно входит в тот широкий круг держав, которые начинают мыслить пространство без прежних естественных пределов. Если античные и средневековые империи, как правило, всё же держались в границах определённой ойкумены, то империи Нового времени развивают совершенно иной тип геополитического воображения: море, океан, колониальная сеть, дальняя торговля, стратегические базы, бесконечное расширение горизонта. Европейская экспансия с конца XV века и особенно в последующие столетия радикально изменила мир, а вместе с нею изменилась и сама Европа. Возникают новые империи и колониальные системы, новые представления о силе, богатстве, престижности и мировом масштабе. Россия входит в этот же исторический горизонт, хотя делает это преимущественно через сухопутное евразийское расширение,

а не через океаническую колонизацию. Тем не менее общий тип сознания здесь сопоставим: речь идёт о способности мыслить себя в пространстве огромного исторического проекта, который выходит далеко за рамки локальной земли или этнической территории. В этом смысле Россия действительно должна рассматриваться как одна из империй Нового времени — но со своей географией, своим способом собирания пространства и своей многонациональной социальной тканью.

Именно здесь особенно важным становится вопрос о содержании самосознания. Империя сама по себе ещё не говорит ни о духовной зрелости, ни о нравственной высоте. Она может быть и выражением широкого исторического воображения, и инструментом насилия, и формой культурного обмена, и машиной подавления. Поэтому книга не будет трактовать русское имперское развитие ни как чистую добродетель, ни как чистое преступление. Гораздо важнее другое: способность к имперскому проекту свидетельствует о том, что общество уже мыслит себя в масштабах большого исторического целого, умеет организовывать огромные пространства, строить сложную иерархию центров и окраин, соединять разнородные земли в единую политическую систему и вести долгую стратегическую игру. Это и есть один из признаков развитого самосознания — не его нравственная гарантия, а именно его историческая мера.

Ещё одна важная причина, по которой сравнение России и Европы должно быть встроено в самую основу книги, связана с вопросом о нации и национализме. В Европе эпоха Реформации, конфессиональных войн и государственного собирания постепенно ведёт к формированию новых национальных и государственно-национальных проектов. В разных странах этот процесс идёт по-разному, но он становится одной из важнейших линий европейского Нового времени. Россия же вырабатывает иную конфигурацию: её государственное и культурное единство формируется не через классическую модель этнически ограниченного национального государства, а через более сложное сочетание династического, религиозного, имперского и цивилизационного начала. Именно поэтому прямое наложение западной модели

на русскую почву почти всегда оказывается искажением. Но и обратное неверно: отсутствие полного совпадения с западной формой не означает отсутствия собственного исторического самосознания. Напротив, Россия вырабатывает иной тип единства — более пространственный, более имперский, более многонародный, более тесно связанный с задачей удержания огромного целого. Здесь снова проявляется тот же методический принцип: формы европейского опыта помогают нам ставить вопросы, но не должны подменять собой ответы.

В конечном счёте сравнение России и Европы нужно не для того, чтобы решить спор о «лучшей» или «хуже» цивилизации. Оно нужно для более зрелого понимания самой истории. Европа даёт России зеркало, в котором лучше видны общие черты эпохи: формирование государств, религиозные революции, имперское расширение, модернизация, конфликт традиции и нового порядка. Россия, в свою очередь, позволяет увидеть, что эти процессы могут разворачиваться иначе, чем на Западе, и что историческая зрелость не исчерпывается одним-единственным образцом. Поэтому смысл сравнительной линии книги будет состоять в том, чтобы одновременно удерживать два утверждения: Россия принадлежит к большой истории Европы и Евразии, но не сводится ни к одному из уже готовых сценариев этой истории. Только такая двойная перспектива позволяет выйти из ловушки вторичности и из ловушки исключительности.

Именно поэтому для настоящей книги решающим становится следующее правило: каждый раз, когда мы сталкиваемся с внешне знакомой исторической формой — централизацией, реформой, расколом, империей, бюрократией, просвещением, революцией, модернизацией, — мы должны спрашивать не только, на что она похожа, но и что она означает именно в русском историческом материале. Этот вопрос и есть вопрос зрелого исторического самосознания. Он требует не механического заимствования схем, а умения видеть в аналогии различие, а в различии — глубинную связь. На таком основании и будет строиться вся дальнейшая книга.

#### § 4. Душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная как ключ к русской истории

---

Теперь, после того как мы обозначили историю как драму народной индивидуальности, рассмотрели критерии развития души самосознающей и сопоставили русскую и европейскую линии исторического движения, необходимо назвать тот основной антропософский ключ, без которого всё дальнейшее изложение осталось бы лишь рядом верных, но недостаточно связанных наблюдений. Этот ключ есть различие **души ощущающей, души рассудочной и души сознательной**. Лишь через него русская история перестаёт быть внешней хроникой и раскрывается как внутренняя биография народа, как последовательность не только событий, но и состояний души.

С антропософской точки зрения эти три члена душевной жизни не суть отвлечённые психологические категории и не суть искусственная схема, механически приложенная к историческому материалу. Они выражают реальные ступени внутреннего строя человеческого существа. Душа ощущающая связана с непосредственным переживанием мира, с образной полнотой, с нераздельностью чувства, воли и восприятия. Душа рассудочная вносит различие, форму, порядок, закон, понятие, организацию и историческую устойчивость. Душа сознательная доводит до зрелости внутреннее "я", ставит человека перед истиной в форме свободного самосуда, делает его способным не только жить и оформлять, но и сознательно знать себя. Но именно потому, что все три ступени реальны, история народа никогда не бывает простой и линейной. Старшее не исчезает, когда возникает новое; напротив, оно продолжает жить внутри него, иногда как основание, иногда как сопротивление, иногда как искушение.

В применении к русской истории это имеет особенно глубокое значение. Россия никогда не развивалась так, чтобы одна душевная ступень спокойно и органично вытесняла другую. Напротив, русская история есть история чрезвычайно напряжённого сосуществования этих трёх начал. Отсюда её великая внутренняя мощь, но отсюда же и её трагизм. Русская душа ощущающая необычайно глубока, русская душа

рассудочная необычайно тяжела и государственно мощна, русская душа сознательная необычайно мучительна и часто катастрофична в своём пробуждении. Потому русская история всё время колеблется между святостью и бунтом, между соборностью и расколом, между государственным собиранием и внутренним саморазрушением, между великой культурной глубиной и неспособностью удержать её в устойчивой общественной форме.

Прежде всего необходимо увидеть своеобразие **души ощущающей** в русском историческом организме. Она даёт России нечто, без чего невозможно понять ни её древнейшую почву, ни её религиозную восприимчивость, ни её особый тип народного страдания. Русская душа ощущающая живёт в близости к земле, к пространству, к природной стихии, к родовой и общинной цельности, к сердечному и образному переживанию святости. Её сила — не в расчёте и не в отвлечённой ясности, а в способности глубоко, целостно и часто без остатка переживать мир. Отсюда — особая восприимчивость русского народа к иконе, к литургии, к образу Божией Матери, к святине как к реально присутствующей силе, а не только догматической истине. Отсюда — способность к состраданию, к терпению, к покаянному чувству, к соборному переживанию бедствия и радости. Но отсюда же и пределы: душа ощущающая легко впадает в нерасчётливость, в стихийный аффект, в колебание между смирением и внезапным разрушительным всплеском. Потому в русской истории та же глубина, которая делает возможной святость, делает возможным и бунт.

Если бы Россия осталась только в душе ощущающей, она не смогла бы стать историческим миром в полном смысле. Ей необходима была **душа рассудочная**, и именно она дала русской истории её внешнюю форму. Душа рассудочная — это способность выстраивать право, государство, порядок, иерархию, культурный канон, церковную норму, письменную память, дисциплину и длительность исторического бытия. Она особенно явственно проявляется в киевской политической организации, в правовом и летописном самосознании Руси, в московском собирании, в позднемосковской и имперской государственности. Душа рассудочная даёт

России способность не просто переживать, но оформлять. Без неё не было бы ни устойчивого церковного мира, ни государства, способного удерживать огромное пространство, ни исторической памяти как преемственности, ни культурного самосохранения. Но именно здесь скрывается и великая опасность русского пути. Душа рассудочная слишком часто хотела не просто служить форме, а заменить собою внутренний центр народа. Тогда государство становилось больше, чем государство; церковная дисциплина — больше, чем живая вера; имперская оболочка — больше, чем внутренняя правда народной души. Русская душа рассудочная потому так грандиозна и так опасна, что она умеет собирать, но слишком легко принимает собрание за спасение.

Именно из этого напряжения между глубиной души ощущающей и тяжестью души рассудочной рождается позднее и столь трудно **душа сознательная**. Если в Европе эта ступень выростала более постепенно — через право, город, университет, конфессиональную борьбу, автономию личности и привычку критического мышления, — то в России она пробуждается чаще как раскол, как внутренний суд, как мучительное разрывание уже сложившихся форм. Русская душа сознательная не входит в историю спокойно. Она почти сразу задаёт последние вопросы: о правде, о вине, о свободе, о Боге, о народе, о смысле страдания, о допустимости лжи, о конечном назначении человека. Поэтому она столь ярко выражает себя в литературе, в религиозной философии, в интеллигенции, в духовных исканиях и — в тёмном извращении — в революционном максимализме. Там, где европейское "я" часто вырабатывает умеренную гражданскую форму, русская душа сознательная слишком часто требует абсолютного ответа. Ей мало полумеры. Она либо ищет истину до конца, либо впадает в соблазн разрушить всё, что не соответствует её требованию.

Вот почему эти три душевных члена и являются ключом к русской истории. Без души ощущающей невозможно понять русскую сердечную глубину, религиозную восприимчивость, общинность, народную святость и народный бунт. Без души рассудочной невозможно понять русскую государственность, церковную форму, имперское строительство,

право, дисциплину и саму способность удерживать историческое целое. Без души сознательной невозможно понять русскую культуру XIX века, интеллигенцию, революцию, советский опыт как подменённое самосознание и постсоветский поиск идентичности. Все крупнейшие эпохи и повороты русской истории суть различные конфигурации этих трёх сил.

Киевская Русь есть прежде всего попытка раннего равновесия между глубокой душой ощущающей и лишь начинающей оформляться душой рассудочной. Московское царство есть торжество души рассудочной, вынужденной тяжело и подчас жёстко удерживать распадающееся пространство и народную стихию. Раскол показывает момент, когда форма души рассудочной уже не вмещает полноту народного религиозного переживания. Петровская эпоха означает насильственное введение новых элементов рассудочности и ранней сознательности в народ, внутренне ещё не созревший к такому перелому. Русская литература и философия XIX века знаменуют великое пробуждение души сознательной. Революция показывает её тёмный, сорвавшийся вариант. Советская эпоха становится попыткой заменить свободную душу сознательную идеологически организованным суррогатом. Постсоветский период вновь ставит вопрос о том, способна ли Россия перейти от разорванного самосознания к более зрелой духовной форме.

Но самое важное состоит в том, что эти душевные члены нельзя оценивать только положительно или отрицательно. Каждая ступень необходима. Без души ощущающей нет жизненной полноты и корня. Без души рассудочной нет формы и устойчивости. Без души сознательной нет свободы и подлинного знания о себе. Беда начинается не тогда, когда действует та или иная ступень, а тогда, когда она **становится односторонней**. Душа ощущающая без просветления Христовым импульсом падает в хаос, аффект и коллективную тьму. Душа рассудочная без внутренней меры впадает в ариманическое омертвление, государственный фетишизм и духовную подмену. Душа сознательная без высшего центра срывается в нигилизм, в самообожествление, в разрушительный критицизм или в идеологическое безумие. В этом и состоит вся трудность русской истории: она вновь и вновь переживала такие односторонности.

Именно поэтому различие душевных членов не должно оставаться описательной схемой. Оно становится критерием духовного суждения. Всякий раз, когда мы будем рассматривать конкретную эпоху, правителя, религиозное движение, культурный феномен или революционную катастрофу, мы должны спрашивать: какая душевная сила здесь действует? в каком она состоянии? просветлена ли она? искажена ли? не подменяет ли одна другую? не пытается ли форма заменить душу? не хочет ли пробуждённое "я" жить без духовного центра? Только так мы сможем различить, где русская история действительно созревает, а где лишь проходит через величественные, но внутренне ложные формы.

Для русской истории особенно характерно то, что душа сознательная пробуждается не на пустом месте, а внутри народа с огромной памятью души ощущающей и с грандиозным давлением души рассудочной. Именно отсюда её напряжённость. Русское "я" не возникает как естественно воспитанная автономия; оно должно вырваться из тяжести коллективной памяти, религиозной цельности, государственного централизма и цивилизационной нерасчленённости. Потому оно либо становится великим органом правды, как в лучших явлениях русской культуры, либо страшно срывается, как в революции и идеологическом фанатизме. Русская душа сознательная потому так важна для мировой истории, что в ней необычайно остро поставлен вопрос: как пробудить "я", не разрушив связи с духовным целым? И именно этот вопрос делает Россию не только страной трагедии, но и страной незавершённой духовной задачи.

В конечном счёте различие души ощущающей, души рассудочной и души сознательной нужно нам для того, чтобы увидеть: русская история не исчерпывается ни одной из этих ступеней. Она движется сквозь них к чему-то большему. Душа ощущающая должна быть не уничтожена, а преображена. Душа рассудочная — не отброшена, а поставлена на своё место. Душа сознательная — не сорвана в разрушение, а доведена до свободной духовной зрелости. И только тогда станет возможной более высокая ступень, о которой здесь лишь намечается речь, — ступень, где личность, соборность, мысль и духовная правда уже не противостоят

друг другу разрушительно. Потому этот параграф и должен завершать первую главу: он даёт тот живой морфологический ключ, без которого всё дальнейшее изложение было бы только рядом ярких, но внутренне не собранных исторических наблюдений.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная являются ключом к русской истории потому, что через них раскрывается внутренняя архитектура русского исторического существа; только различая их взаимодействие, их односторонности и их возможное преобразование, можно понять и глубину, и трагедию, и незавершённое призвание России.**

## Глава 2. Антропософская литература о русской истории:

Г.А. Бондарев и С.О. Прокофьев

### § 1. Г.А. Бондарев и его историософия России

---

*Почему «Ожидаящая культура» Бондарева  
не объясняет Россию, а замыкает Россию  
в мифе о духовной катастрофе*

Г. А. Бондарев предлагает не просто интерпретацию русской истории, а ее духовную «расшифровку». Россия у него становится «народом Христа», иконопись — механизмом формирования русской душевности, Петр I — моментом насильственного разрыва, а вся последующая история — цепью неудач, срывов и тёмных метаморфоз. В этом замысле есть масштаб и интеллектуальная дерзость. Но именно поэтому особенно ясно виден его предел: книга сильна как метафизический миф русской боли и слаба как объяснение реальных причин русской истории и путей выхода из ее кризиса.

Книга Г. А. Бондарева «Ожидаящая культура» производит впечатление текста редкой амбиции. Она не хочет быть ни обычным историческим исследованием, ни публицистическим памфлетом, ни культурологическим эссе. Ее задача куда шире: проникнуть сквозь ткань русской истории к ее «сверхчувственной основе», то есть к тем духовным силам, которые якобы и производят видимые события, культурные формы, кризисы и повороты. Уже эта исходная постановка многое объясняет. Бондарев пишет не историю России, а метаисторию России. Он хочет не уточнить смысл фактов, а изменить сам принцип их понимания.

Это, безусловно, придает книге особый масштаб. В мире, где о России чаще спорят в категориях идеологии, геополитики, институтов и психологии, Бондарев возвращает разговор к более старому, почти забытому регистру — к истори-

ософии. Он хочет говорить о народе как о духовном субъекте, об истории как о драме внутренней формы сознания, о культуре как о носителе метафизического предназначения. В этом есть и смелость, и некоторая красота. Но именно здесь возникает главный вопрос: можно ли этот тип мышления считать объяснением? Или перед нами только чрезвычайно выразительный миф, который подменяет причинный анализ возвышенной символикой?

Этот вопрос особенно важен потому, что у Бондарева есть настоящая интуиция. Он действительно чувствует, что русская история не исчерпывается цепью политических режимов, внешних реформ и катастроф. Он чувствует разрыв между традицией и модернизацией, между старой цельностью и новым, болезненно выдвинутым самосознанием, между религиозной образностью и рациональным понятием, между историческим страданием и поиском внутреннего смысла. В этом отношении «Ожидающая культура» затрагивает один из самых болезненных нервов русской культуры. Именно поэтому с ней нельзя спорить поверхностно. Она заслуживает не снисходительной усмешки, а серьезного критического чтения.

### *Не история, а морфология души*

Основная схема книги довольно ясна. Россия у Бондарева — не просто страна и не просто цивилизация, а особый духовный субъект. Русский народ получает исключительный статус: ему приписывается особое место в судьбе христианства и даже в судьбе человечества. История народа понимается как путь самопознания, а культура — как выражение скрытой духовной миссии. Отсюда и главный лексикон книги: «единая душа», «тройственная душа», «народ Христа», «прафеномены», «сверхчувственная основа».

Понятие «единой души» — центральное в этой конструкции. Бондарев связывает его с древним типом цельной душевной организации, еще не разложенной на устойчивые формы индивидуального самосознания. Это душа, основанная не в ясном «я», а в более смутной, но более пластичной и цельной жизни духа и воображения. Ей противопоставлена «тройственная душа», связанная с новым развитием,

с индивидуализацией, с культурной работой, с выработкой более расчлененного и более сознательного внутреннего строя. При этом Бондарев не говорит о простой замене одного типа другим. Он прямо настаивает на том, что оба рода душ присутствуют и в современном человеке. Значит, речь идет не о механической периодизации, а о внутреннем драматизме самой человеческой истории.

В этой антропологии уже содержится готовый ключ ко всей русской истории. Допетровская Русь оказывается пространством, где преобладает одна форма душевности — более цельная, более образная, более христиански насыщенная. Петровская эпоха становится точкой насильственного слома, когда Россия преждевременно и травматически вводится в иной тип развития. А русская культура XIX — XX веков превращается в длинную симптоматику этого перелома: литература, философия, политическая история и даже судьбы отдельных мыслителей и правителей начинают читаться как внешние проявления скрытого конфликта между двумя душевными принципами. Уже здесь видно, что Бондарев мыслит не в терминах обычной исторической причинности. Он строит морфологию русской души и подчиняет ей историю.

***Самое сильное место книги:  
как Русь стала «народом Христа»***

Если бы «Ожидающая культура» сводилась только к рассказу о Петре и о насильственной европеизации, она была бы гораздо слабее и банальнее. Но подлинный центр книги расположен в другом месте — в очерке «Народ Христа». Именно там Бондарев пытается объяснить, как русский народ стал тем духовным субъектом, о котором затем говорит вся книга. И отвечает он не через государственность, не через догматическое богословие, не через историю институтов, а через иконопись.

Это решение принципиально. Для Бондарева икона — не просто церковное изображение, не просто художественный канон и не просто памятник византийской культуры. Она есть особая форма духовного восприятия, «копия сверхчувственного», способ присутствия невидимого в видимом.

В языке книги икона принадлежит к миру христианских имажинаций: она не изображает духовную реальность извне, а становится средой ее созерцания. В этом смысле Русь стала «народом Христа» не потому, что сформировала сильную церковную дисциплину или ясную богословскую систему, а потому, что усвоила христианство через образ, через икону, через особый тип религиозного зрения.

В этой точке Бондарев действительно улавливает нечто важное. Русская культура на протяжении веков и в самом деле формировалась не столько через схоластическое понятие, сколько через религиозную образность. Иконопись, богослужебная символика, сакральная визуальность и особая эмоционально-духовная нагрузка образа действительно были для русской традиции фундаментальны. Бондарев точен в том, что выводит на первый план не теологическую рационализацию, а визуально-образный строй древнерусского христианства. Это придает его книге содержательную плотность: она перестает быть голой мистикой и укореняется в реальном материале русской культуры.

Более того, он пытается показать внутреннюю динамику иконописи. По его мысли, икона на Руси не остается только «копией духовного». В ней постепенно проступает и личностное начало — творческая индивидуальность художника. Феофан Грек, Андрей Рублев, Дионисий интересуют его именно как фигуры перехода: с одной стороны, они работают внутри канона, с другой — уже вносят в икону нечто личностное, нечто творчески отрефлектированное. Иконопись в этой перспективе становится не только знаком древней цельности, но и мостом к будущей личностной культуре. Это, пожалуй, один из самых сильных и тонких ходов всей книги.

### ***Логический круг «народа Христа»***

Но именно здесь в конструкции Бондарева обнаруживается и одно из наиболее очевидных логических противоречий. Русь становится «народом Христа» потому, что иконопись на русской почве якобы оживает как подлинная христианская имажинация. Однако сами иконописцы — Рублев, Дионисий, мастера древнерусской традиции — уже принадлежат к русскому народу и уже выражают его осо-

бую душевность. И тогда возникает круг: русские пишут гениальные иконы потому, что они уже являются носителями особой христианской души, а эта особая христианская душа, в свою очередь, объясняется воздействием иконописи.

Икона у Бондарева одновременно выступает и следствием, и причиной. Она возможна потому, что русская душа уже особая, и она же делает русскую душу особой. Такой круг невозможно разорвать средствами самой книги, потому что она не различает достаточно строго историческую последовательность и символическую взаимную подсветку. В символическом смысле можно сказать: русский народ и икона взаимно формируют друг друга. Но в причинном смысле это уже не объяснение, а тавтология, только выраженная возвышенным языком.

Именно здесь становится видно, что Бондарев пишет не историю формирования «народа Христа», а его метафизическую легенду. Он не показывает, каким образом конкретные социальные, литургические, институциональные, образовательные и духовно-практические формы древнерусской жизни сделали иконопись общенародным фактором формирования сознания. Он просто постулирует взаимное соответствие между русской душой и иконой, а затем превращает это соответствие в объяснение. Поэтому самый интересный ход книги одновременно оказывается и самым уязвимым.

### ***Почему этот сильный ход не превращается в сильное объяснение***

Проблема в том, что Бондарев вообще слишком быстро превращает иконопись из историко-культурного феномена в духовную причину русской судьбы. Русь становится «народом Христа» не через сложную и противоречивую историю церковной организации, социальной дисциплины, культурной трансляции и политического устройства, а через особый тип образного созерцания, якобы ожививший византийский канон и сделавший его проводником христианского Импульса. За иконой сразу встает имагинация, за имагинацией — архетип народа, за архетипом — историческая миссия. Это эффектно, но уязвимо. Потому что здесь уже действует не историческая причинность, а метафизическая аналогия.

Невозможно доказать средствами истории, что именно иконопись, а не более широкий и сложный комплекс факторов, сделала русский народ «народом Христа» в том смысле, который вкладывает в это выражение Бондарев. В лучшем случае можно говорить о том, что иконопись была одним из ключевых элементов русской христианской культуры. Но Бондарев делает из нее почти универсальный механизм коллективной душевной трансформации. И здесь он уже не реконструирует прошлое, а накладывает на него заранее готовую духовную схему.

Это вообще общее свойство книги. Сначала вводится антропософская категория — «единая душа», «тройственная душа», «прафеномен», «сверхчувственный образ», «народная миссия». Затем к ней подбираются фигуры, эпохи и формы культуры. Затем сами эти примеры предъясняются как подтверждение того, что категория верна. Такая логика делает текст внутренне цельным, но методологически слабым. История оказывается не полем проверки, а полем подтверждения. Книга не выясняет, что означает исторический материал; она заранее знает, что он должен означать.

### ***После Петра у Бондарева не начинается история, а продолжается катастрофа***

Самая серьезная внутренняя проблема книги состоит в том, что после введения петровского разрыва она почти полностью утрачивает возможность позитивного исторического развития. Петр у Бондарева — это не просто трагический реформатор, а фигура, после которой русская история входит в режим затяжной духовной аварии. И с этого момента почти каждый следующий этап русской истории описывается не как движение, пусть сложное и противоречивое, а как очередная форма неблагополучия.

Петр плох потому, что нарушил духовную цельность. Павел I важен, но именно как несостоявшаяся возможность: в нем могло начаться более органическое вхождение души самосознания, но этого не произошло. Декабристы отрицательны, потому что заражены влиянием лож и западных инспираций. Александр II тоже не открывает пути, потому что его реформаторское движение тут же захлестывается революцион-

ной стихией. Дальше страна превращается в «паровой котел», то есть в систему накапливаемого, но не перерабатываемого внутреннего напряжения. И наконец, большевизм оказывается не новым явлением, а концентрированной тенью царизма, его демонически сгущенным продолжением.

Если эту линию собрать воедино, получится простой и жесткий результат: после Петра в бондаревской истории почти не остается ни одной подлинно положительной эпохи. Есть упущенные возможности, несостоявшиеся повороты, ложные пути, концентрированные формы зла, срывы и деградации. Но практически нет такого момента, на который сам Бондарев мог бы указать и сказать: вот здесь русская история действительно созидает нечто внутренне удавшееся. Его narrative после Петра — это не история трудного созревания, а история непрерывного срыва.

Именно это делает всю конструкцию особенно уязвимой. Потому что если почти все после Петра есть либо деформация, либо упущение, либо тень, либо катастрофа, то непонятно, из каких же реальных исторических сил может родиться выход. Откуда он возьмется, если весь фактический исторический материал трактуется как провал? В такой схеме будущее спасение перестает быть исторически подготовленным и становится чисто внешним, почти формальным обещанием.

### ***Петр как универсальный виновник***

Бондарев прямо пишет, что эпоха Петра является поворотной в истории России. Но «поворотной» здесь значит больше, чем просто важной. Петр оказывается именем насильственного вторжения в естественный ритм русской душевной эволюции, именем культурной травмы, которая переламывает цельную древнюю душевность и преждевременно выбрасывает Россию в мир новой, еще не освоенной формы сознания.

Этот ход композиционно удобен и очень силен. Он позволяет объяснить почти всю дальнейшую русскую историю как следствие одного насильственного слома. Но именно здесь и обнаруживается хронологическая слабость всей схемы. Потому что русская история была глубоко расколота

задолго до Петра. Раскол XVII века, Смутное время, опричнина, ордынское наследие, ранние формы самодержавного насилия — все это делает невозможным простой образ цельной допетровской Руси, которую будто бы разрушила лишь петровская модернизация.

Особенно разрушителен для бондаревской конструкции именно церковный раскол. Если религиозная ткань общества рвется еще до Петра, если сама область, которую Бондарев связывает с глубинной душевной цельностью, оказывается ареной взаимно исключаящих и ожесточенных разделений, то тезис о позднем возникновении русского внутреннего разрыва становится крайне сомнительным. Не менее показателен и пример опричнины. Если уже в XVI веке русская власть производит форму внутреннего террора, раздвоения государства, раскола общества и патологического насилия, то образ древнего цельного организма оказывается по меньшей мере сильно преувеличенным.

Нельзя сказать, что Бондарев совсем игнорирует эти факты. Он знает об Иване IV, о Новгороде, о татарах, о раннем насилии русской государственности. Но он не делает эти элементы равновеликими по объяснительной силе петровскому перелому. Они остаются фоном, прелюдией, прологом — тогда как решающий слом по-прежнему вынесен в XVIII век. Именно это делает книгу уязвимой. Петр у нее становится почти универсальным виновником ценой недооценки более ранних и, возможно, более глубоких линий русской деформации.

### ***Когда история превращается в духовный театр***

Из той же логики вырастает и архетипизация исторических фигур. Петр — это не исторический реформатор со сложным наследием, а принцип разрыва. Павел I — не противоречивый император позднефеодальной империи, а несостоявшаяся альтернатива русской судьбе. Чаадаев — не философ в конкретном европейском и русском контексте, а образцовый носитель «положительного» прохождения через импульс нового сознания. Исторические деятели у Бондарева постепенно перестают быть людьми и начинают работать как символические функции.

Это делает книгу композиционно яркой. История становится обозримой: вместо хаоса фактов читатель получает систему духовных ролей и драматических узлов. Но такая ясность достигается дорогой ценой. Чем сильнее фигура вписывается в духовную типологию, тем слабее остается ее реальная историческая плотность. Реальные политические, социальные, психологические и интеллектуальные противоречия уступают место метафизической читаемости. История превращается в своего рода духовный театр, где персонажи нужны прежде всего для воплощения заранее известных смыслов.

### ***Чаадаев и западный отказ России в нормальном прошлом***

Особого разговора требует фигура Чаадаева. У Бондарева она получает почти исключительный статус. Чаадаев превращается у него в человека, который положительно прошел через импульс нового сознания, почти в образцовую переходную фигуру русской духовной истории. Но именно здесь и возникает серьезнейшая проблема.

Чаадаев не видит ничего положительного в русском прошлом и почти ничего положительного в русском настоящем. Его жесткость направлена не только против конкретных политических деформаций, но и против самого права России считать свою историческую традицию нормальной. Отсюда и его знаменитый отказ России в полноценной истории, в «школе мышления», в органическом культурном развитии. Да, Чаадаев уповает на будущее России, но именно потому, что он не видит для нее нормального прошлого. А если у народа нет нормального прошлого, то и надежда на будущее становится по преимуществу формальной. Она перестает вытекать из реального исторического опыта и превращается в абстрактную компенсацию за тотальное отрицание.

Такой жест — в сущности западнический. Он говорит России: у вас не было нормального прошлого, вы не выработали подлинной школы мысли, ваша история не содержит достаточных оснований для самоуважения, и только в будущем, возможно, случится то, чего у вас до сих пор не было. Это не просто философская критика. Это форма отказа Рос-

сии в исторической нормальности. И именно здесь Бондарев, сам того не желая, оказывается гораздо ближе к Чаадаеву, чем хотел бы признать.

Потому что при всей своей антизападнической риторике Бондарев тоже не видит в русской истории полноценного развития мыслительной деятельности. Он тоже исходит из того, что Россия жила прежде всего в образе, в религиозной цельности, в доиндивидуальной душевности, тогда как подлинная выработка устойчивого самосознания, школы мысли, зрелого «я» либо приходит извне, либо запаздывает. В этом смысле Бондарев лишь спиритуализирует чаадаевский диагноз. Там, где Чаадаев говорил: у России не было нормального интеллектуального прошлого, Бондарев говорит: Россия жила не в мысли, а в единой душе, в образности, в иконе, в религиозной имажинации. Но смысловой результат оказывается сходным: русской истории отказывается в полноценном развитии мыслительной деятельности.

Отсюда и скрытый европоцентризм всей конструкции. Европейская форма сознательной личности, европейская школа мысли, европейская выработка устойчивого «я» остаются молчаливой нормой. Россия ценна как иное, но это иное определяется прежде всего через нехватку того, что Европа якобы уже выработала. И потому Бондарев спорит с западным нарративом только внешне. В глубине он продолжает его, просто заменяя язык философско-исторической критики языком антропософской морфологии души.

### ***Слабость «единой души»***

Если бы нужно было назвать один термин, на котором держится вся конструкция Бондарева, то это была бы «единая душа». Она выполняет в книге почти все ключевые функции сразу. Через нее описывается древняя русская цельность, через нее оправдывается особая восприимчивость к иконе и к христианской образности, через нее задается контраст с поздней индивидуализацией, через нее вообще становится возможен сам рассказ о насильственном переломе.

Проблема в том, что это понятие чрезвычайно сильно как образ и очень слабо как историческая категория. Оно способно выразить тоску по неделимой, еще не расчленен-

ной, не поврежденной внутренней форме жизни. Но оно почти не поддается исторической проверке. Любой подходящий материал — иконопись, соборность, религиозная глубина, слабость индивидуализма — может быть объявлен проявлением «единой души». Любой неподходящий — раскол, опричнина, смута, насилие — можно записать в список ее повреждений. В результате концепт оказывается практически нефальсифицируемым: он объясняет все именно потому, что ничем всерьез не ограничен.

Именно поэтому «единая душа» гораздо убедительнее работает как метафизическая метафора культурной памяти, чем как инструмент объяснения прошлого. Она хорошо схватывает желание Бондарева противопоставить древнюю русскую цельность позднему расколу. Но как только ее начинают использовать для объяснения реальных глубинных причин русской истории, она перестает быть аналитическим понятием и становится риторической опорой большой легенды.

### ***Антизападничество, которое не выходит за пределы Запада***

На первый взгляд, Бондарев — решительный антизападник. Петровская модернизация осмысляется у него как насилие, западный путь — как духовно неправильный, Россия — как особый культурный организм, который не должен был раствориться в европейском ритме. Но чем внимательнее читаешь книгу, тем яснее становится, что спор с Европой у Бондарева идет не о цели, а о пути.

Он не отрицает развитие устойчивого «я». Он не считает индивидуализацию злом. Он не отвергает душу сознательную как историческую задачу. Напротив, именно это и остается у него горизонтом зрелости. Россия должна прийти к более высокому самосознанию, поднять скрытое в себе до уровня окрепшего «я», но сделать это не через западное насилие, а через христоцентричный синтез. Иными словами, Бондарев спорит с Европой о способе достижения зрелости, но не отвергает саму форму зрелости, исторически выработанную европейским опытом.

Это делает его антизападничество внутренне противоречивым. Он хочет защитить русскую специфику и вместе

с тем довести Россию до формы сознательной личности, которую считает высшей и необходимой. Европа осуждается как носитель ложного пути, но не перестает быть скрытой нормой. В результате книга не выводит Россию за пределы западной проблематики, а лишь пытается пересобратить ее на религиозно-антропософской основе.

### ***Народ, который хранит и ждет***

Еще одно существенное ограничение книги связано с тем, как в ней распределяется историческая субъектность. Народ у Бондарева духовно возвышен. Он — носитель миссии, хранитель определенного строя души, среда, в которой может сохраниться импульс будущего. Но именно как деятель истории он разработан слабо. Это особенно видно уже в формуле «народ Христа». В ней почти нет языка действия. Народ здесь не идет за Христом, не строит исторические формы своего следования, не производит через труд, выбор и ответственность нечто новое. Он скорее вбирает Импульс, сохраняет настроение, является почвой для будущего раскрытия.

Отсюда и сама идея «ожидательной культуры». Культура названа так не случайно. Это культура, которая не столько действует, сколько сохраняет способность однажды воспринять спасительный импульс. Такая формула может быть красивой и глубокой в духовном смысле, но в историческом плане она опасна. Она делает народ больше средой, чем субъектом. Больше хранителем, чем деятелем. Больше вместилищем миссии, чем производителем истории.

Поэтому в книге возникает скрытый элитаризм. Реальными носителями поворотных смыслов оказываются не народные инициативы и не коллективные формы самоорганизации, а правители, мыслители, художники, духовные фигуры и культурные симптомы. Народ бесконечно важен, но его действие оказывается вторичным. Он больше значит, чем действует.

### ***Формальный выход из формального тупика***

Нельзя сказать, что Бондарев не предлагает выхода. Напротив, он есть, и он достаточно ясен. Это соединение веры и знания, обновление христианской цивилизации, синтез

единой и тройственной души, восстановление внутреннего равновесия вокруг Христа как центра человеческого «я». В этом смысле книга не зовет назад, к простой архаике. Она хочет идти вперед — но вперед через восстановление нарушенного духовного равновесия.

Но именно здесь и проявляется вся слабость конструкции. Если почти вся послепетровская история описана как история непрерывного срыва, если Петр ломает, Павел не успевает, декабристы заражены ложами, Александр II поглощен революционной реакцией, самодержавие варит «паровой котел», а большевизм оказывается лишь концентрированной тенью царизма, то откуда вообще должен взяться выход? Какие реальные силы в самой истории его готовят? Где у Бондарева находятся положительные, реально сложившиеся основания для спасения? На эти вопросы книга не отвечает.

Именно поэтому ее позитивная программа оказывается формальной в том же смысле, в каком формальной была надежда Чаадаева на великое русское будущее при полном отрицании русского прошлого. Если в прошлом нет ничего по-настоящему удавшегося, если настоящее почти сплошь поражено ложными силами, то будущее спасение не вырастает из истории — оно просто декларируется. Это уже не программа, а риторический жест. Не проект, а формула.

Книга не переводит свой идеал в язык образования, институциональной реформы, общественной жизни, политической ответственности, церковной практики. Она знает направление, но не показывает дороги. И потому ее выход существует прежде всего как духовная норма, а не как историческая программа. Он слишком слаб, чтобы преодолеть тот тотальный мрак, который сама же книга так последовательно нагнетает.

### *Эстетизация русской боли*

Именно в этой точке становится понятен главный эффект книги. Бондарев умеет писать о русской боли как о большой духовной драме. Его текст насыщен мотивами катарсиса, утраты, предопределенного страдания, ожидания, возвращения к Богу. В этом его несомненная литературная

сила. Но именно эта сила и становится пределом его историсофии. Потому что трагедия получает у него высокий смысл, но перестает быть объектом причинного анализа.

Когда история описывается как «национальный катарсис», кризис переводится из регистра исторической диагностики в регистр возвышенного переживания. Когда финальная надежда формулируется через язык «спасения русской фаустовской души», травма приобретает почти онтологический статус. Она уже не столько проблема, которую нужно исторически разбирать и практически преодолевать, сколько знак судьбы, через который надо пройти. Так боль оказывается эстетизированной. Она не исчезает, но меняет статус: становится не вызовом к действию, а предметом созерцания.

Именно поэтому книга производит столь сильное впечатление и именно поэтому не может удовлетворить как объяснение. Она умеет возвысить русскую трагедию до уровня духовного символа. Но она слишком быстро перестает спрашивать, как именно эта трагедия была исторически произведена и как именно ее можно преодолеть. Высокий смысл приходит на место анализа.

### ***Сильный миф, слабая теория***

В конечном счете «Ожидающая культура» важна именно как симптом русской мысли. Это книга о сильной потребности придать национальной истории метафизический смысл, оправдать раскол через язык миссии, иконы, образа, катарсиса и будущего синтеза. Она действительно находит один из главных нервов русской культуры — связь между христианской образностью, слабостью устойчивого индивидуального «я», насильственной модернизацией и исторической травмой.

Но как теория глубинных причин русской истории книга не выдерживает собственной претензии. Она слишком зависит от заранее принятой антропософской схемы. Слишком легко превращает иконопись в почти универсальную духовную причину. Слишком селективно обращается с ранними контрпримерами русской расколотости. Слишком охотно превращает исторических людей в символи-

ческие роли. Слишком быстро подменяет анализ высоким языком судьбы. И, главное, она строит такую картину русской истории после Петра, в которой почти все оказывается испорченным, несостоявшимся или ложным, а потому сам обещанный выход повисает в пустоте и превращается в формальную надежду.

Поэтому Бондарев значителен не как автор убедительной философии русской истории, а как создатель сильного мифа о русской боли — мифа талантливого, последовательного, местами тонкого, но именно поэтому особенно опасного там, где его начинают принимать за историческое знание. Он не объясняет Россию. Он сакрализует ее кризис. И в этом — и главная сила его книги, и главный предел ее объяснительной власти.

### **Вывод —**

Если говорить коротко, мой главный тезис такой: **книга Бондарева не объясняет глубинные причины русской истории, а переводит русскую историю в язык антропософской драмы.** Это сильная метафизическая конструкция, но слабое историческое объяснение.

Во-первых, Бондарев с самого начала не работает как историк в строгом смысле. Он сам формулирует задачу книги как проникновение к «сверхчувственной основе» русской истории и предлагает восходить от фактов к «прафеноменам». Это значит, что история у него не проверяет схему, а подтверждает уже принятую духовную модель. Сначала вводятся «единая душа», «тройственная душа», «народ Христа», потом под них подбираются эпохи и фигуры. То есть перед нами не анализ причин, а герменевтический круг.

Во-вторых, самое сильное место книги — очерк «**Народ Христа**» — одновременно показывает и главное логическое противоречие Бондарева. Он утверждает, что русский народ стал «народом Христа» через иконопись, через особую христианскую имажинацию. Но сами иконописцы уже являются представителями этого народа и уже выражают его особую душу. Значит, получается круг: русские пишут великие иконы потому, что они уже особый христианский народ, а особым христианским народом они становятся потому, что на них подействовала иконопись. Икона у Бондарева одно-

временно и причина, и следствие. Это красиво как символ, но слабо как объяснение.

В-третьих, Бондарев слишком много объясняет через Петра I. Он прямо говорит, что эпоха Петра — поворотная в истории России. Но чтобы сделать Петра главным виновником русского духовного разрыва, надо ослабить все более ранние формы русской внутренней катастрофы. А они очевидны: раскол, опричнина, Смутное время, ордынское наследие. Если религиозная ткань общества рвется уже при Никоне, то тезис о цельной допетровской душе становится крайне сомнительным. То есть Петр у Бондарева получает слишком исключительный статус ценой селективного чтения всей предшествующей истории.

В-четвертых, после Петра у Бондарева почти не остается ничего по-настоящему положительного. И это, на мой взгляд, один из самых разрушительных изъянов всей книги. Петр — плохо, потому что нарушил духовную цельность. Павел I — важен, но только как несостоявшаяся возможность. Декабристы — плохо, потому что логи и западные инспирации. Александр II — тоже не открывает пути, потому что все утопает в революционной реакции. Дальше Россия превращается в «паровой котел», а большевизм оказывается не новым явлением, а концентрированной тенью царизма. Иными словами, почти вся послепетровская история превращается у Бондарева в историю сплошного неблагополучия.

Отсюда — пятый тезис. **Если почти вся русская история после Петра у автора есть история срыва, упущения или деформации, то откуда тогда вообще может взяться выход?** Вот в этом месте Бондарев начинает совпадать с Чаадаевым гораздо больше, чем ему самому хотелось бы. Чаадаев не видит ничего хорошего в прошлом России и почти ничего хорошего в ее настоящем, а надежду переносит в будущее. Но если у народа нет нормального прошлого, то надежда на будущее становится в значительной степени формальной. И то же самое происходит у Бондарева: он тоже, по сути, отказывает русской истории в полноценном развитии мыслительной деятельности. Только Чаадаев делает это языком западной философской критики, а Бондарев — языком антропософской морфологии души.

Шестой тезис отсюда вытекает прямо: **при всей антизападнической риторике Бондарев внутренне остается европоцентричен**. Почему? Потому что норма зрелости у него все равно связана с развитием устойчивого «я», с выработкой сознательной личности, с тем, чего Россия якобы исторически не выработала. То есть Европа у него осуждается как ложный путь, но сохраняется как скрытая норма. Это не преодоление западного нарратива, а его спиритуализированное повторение.

И, наконец, седьмой тезис. Бондарев предлагает выход — соединение веры и знания, синтез единой и тройственной души, возвращение к Христу как центру человека. Но этот выход остается формальным. Он не вырастает из исторического процесса, потому что сам исторический процесс у него почти полностью описан как провал. Он не переведен в язык конкретных исторических форм. Он просто декларируется. И здесь книга окончательно переходит от философии истории к эстетизации исторической травмы: Россия получает высокий метафизический смысл, но не получает убедительного пути преодоления собственного тупика.

Итог можно сформулировать так: **Бондарев силен как создатель большого мифа о русской боли, но слаб как объяснитель русской истории**. Он не выводит причины из истории — он выводит историю из метафизики. И в этом одновременно и сила, и предел его книги.

## **§ 2. С.О. Прокофьев и его интерпретация русской истории**

---

*«Духовные судьбы России и грядущие мистерии  
Святого Грааля»*

---

В настоящем тексте книга Сергея Прокофьева рассматривается не как очередной труд по русской истории, а как одна из самых цельных и в то же время самых уязвимых попыток построить метафизическую схему русской судьбы после краха советского проекта. Прокофьев пишет на пересечении антропософии, русской религиозной философии, историософии и постсоветского духовного поиска. Отсю-

да и двойственность его книги. С одной стороны, она производит впечатление редкой внутренней собранности: все главные темы — Скифиан, «настрой Грааля», Китеж, монгольское иго, старчество, Димитрий, Никон, Пётр, Новиков, большевизм, трёхчленность — связаны у него в одну большую драму. С другой стороны, эта цельность достигается ценой весьма жёсткого отбора материала, непроверяемых исходных посылок и сильного морально-метафизического нажима на историю.

Эта двойственность и задаёт задачу критики. Прокофьева нельзя опровергать так, как опровергают обычного историка, потому что он сам заранее предупреждает: его книга не является историческим исследованием в привычном смысле и претендует на «метафизическое рассмотрение русской истории». Но именно поэтому её нельзя принимать и как полноценное историческое объяснение. Перед нами не работа по истории России, а антропософская метаистория России, то есть книга, которая всё время движется от духовной схемы к историческому материалу, а не наоборот. Её сила — в масштабе и нравственном пафосе. Её слабость — в том, что история в ней слишком часто превращается в иллюстрацию к уже принятой доктрине.

И всё же отнести к этой книге только с иронической дистанцией было бы слишком просто. Она написана на фоне настоящего духовного вакуума, возникшего после распада советской картины мира, и отвечает на подлинную потребность — найти для русской истории не государственный и не сугубо идеологический, а религиозно-смысловой центр. Именно поэтому критика Прокофьева должна быть строгой, но не пренебрежительной. Перед нами не курьёз, а серьёзный и в каком-то смысле трагический опыт большого мышления, которое пытается вернуть России смысл ценой радикального метафизического упрощения её истории.

### ***1. Книга как метафизика русской истории***

Прокофьев заранее выводит себя из поля обычной историографии. Это принципиально. Он не собирается доказывать свои тезисы так, как действуют историки, работающие с источниками, контекстами и множественностью причин. Его ме-

тод — «историческая симптоматология», восходящая к Штайнеру: исторические факты рассматриваются как внешние симптомы глубинной духовной драмы. Тем самым факт получает значение не сам по себе, а как знак невидимого процесса. Внутри такой установки можно строить большие, почти эпические конструкции, но именно здесь возникает и первый предел: если ключ к истории заранее дан из сверхисторической области, то сама история перестаёт быть инстанцией проверки.

Для Прокофьева это не недостаток, а условие подлинного понимания России. По его мысли, русская история вообще не может быть понята средствами одной лишь политической или социальной науки, потому что в ней слишком сильна метаисторическая компонента. Россия — не просто страна и не просто народ, а носитель особой духовной задачи, отнесённой к будущему. Поэтому обычное историческое описание всё время будет, с его точки зрения, скользить по поверхности. Отсюда и характерный тон книги: внешняя история постоянно принижается как нечто вторичное, тогда как внутренний, духовный план объявляется решающим.

Сама по себе такая установка ещё не делает книгу несостоятельной. Русская традиция знает немало примеров историософии, которая тоже ставила вопрос о высшем смысле истории и не ограничивалась описанием событий. Однако у Прокофьева эта линия доведена до почти абсолютной формы. История у него существует лишь постольку, поскольку её можно встроить в заранее данную драму «настрою Грааля», сорванных возможностей и трёх искушений. Поэтому книга сразу же попадает в характерный круг: она объясняет много именно потому, что слишком многое объявляет уже известным заранее.

В этом смысле Прокофьев ближе не к академическому историку, а к русскому религиозному визионеру. Он не столько исследует, сколько распределяет смыслы; не столько выводит тезис из материала, сколько просвечивает материал сквозь уже известный символический рисунок. Читатель всё время ощущает, что в книге присутствует твёрдая предварительная карта, и история лишь постепенно заполняет нанесённые на неё контуры. Такая оптика может быть плодотворной как форма философского мифа, но она

неизбежно становится спорной, когда начинает предъявлять себя как достаточный ключ к исторической реальности.

## **2. Скифиан и «настрой Грааля» как фундамент всей схемы**

Если попытаться свести книгу к одной исходной предпосылке, она будет звучать так: в самой глубине восточнославянских народов живёт особый «настрой Грааля», а его истоки уходят не в обычную историю христианизации, а в докрещенское эзотерическое воздействие Скифиана. Эта фигура выполняет в книге роль метафизического моста. Через неё Прокофьев соединяет древнейшие мистерии, скифский мир, Голгофу, течение Грааля и будущую миссию России. Скифиан нужен ему не как исторический персонаж, а как носитель глубинной преемственности, без которой нельзя было бы объяснить, почему Россия якобы несёт в себе граалевский строй ещё до принятия христианства.

Здесь особенно заметна внутренняя сила прокофьевской конструкции. Она не состоит из случайных ассоциаций. Скифиан у него объясняет «единую душу» восточных славян; эта единая душа объясняет, почему в русской глубине особенно сильно действуют совесть, сострадание, терпение и жертвенность; а эти качества, в свою очередь, позволяют говорить о восточных славянах как о народе, особенно восприимчивом к импульсу Христа. Внутри системы всё сцеплено.

Но именно поэтому здесь обнаруживается и главный методологический разлом. Скифиан в книге — фигура принципиально непроверяемая. Он не возникает из исторического источника; он привносится в историю как эзотерический ключ. И как только этот ключ принят, он начинает открывать почти все двери. Возникает то, что можно назвать герметической убедительностью: схема кажется мощной не потому, что выдерживает внешнюю проверку, а потому, что внутри неё один мотив идеально подпирает другой. Иными словами, чем стройнее выглядит эта часть книги, тем заметнее, что её прочность обеспечена не историческим доказательством, а замкнутостью самой доктрины.

Это особенно важно помнить потому, что «настрой Грааля» у Прокофьева служит не просто красивым образом.

Он становится нормативным стандартом для оценки всей русской истории. То, что ему соответствует, объявляется подлинным; то, что не соответствует, признаётся искажением, соблазном или результатом внешнего вторжения. Тем самым метафизическая гипотеза перестаёт быть частным элементом конструкции и превращается в универсальный критерий исторической правды. Чем выше её положение в системе, тем опаснее её непроверяемость.

### ***3. Почему не православие? Докрещенская глубина против церковной истории***

Один из самых важных вопросов, которые ставит книга, — почему Прокофьев выводит духовное ядро России не из православия, а из докрещенской подготовки. Ответ ясен: если бы он признал православие главным источником русской духовности, вся его схема резко приблизилась бы к обычной истории христианизации. Тогда пришлось бы объяснять русскую особость через Византию, церковную жизнь, богослужение, монашество, аскетику, каноническую и культурную традицию. Но Прокофьеву необходимо показать, что Россия была подготовлена к своей миссии заранее, ещё до крещения, а само христианство пришло на уже подготовленную почву.

Такое смещение неслучайно. Оно позволяет представить Россию не как один из народов, исторически вошедших в христианскую цивилизацию, а как народ, для которого внешнее принятие христианства было лишь поздней оболочкой гораздо более древнего духовного предназначения. Внутри этой логики православие действительно остаётся значимым, но уже не первоисточником, а формой проявления чего-то более глубокого и раннего.

Проблема в том, что именно в этом месте схема сталкивается с наиболее серьёзным сопротивлением истории. Если спросить, откуда в русской культуре берутся милосердие, терпение, сострадание, жертвенность, аскетическая чувствительность и мотив покаянной совести, то куда более естественным и исторически обозримым ответом будет тысячелетняя православная традиция. Именно здесь действовали богослужение, святоотеческая этика, монастырская культура, иконография, литургический ритм

и духовное наставничество. Прокофьев же в значительной степени отодвигает всё это на второй план ради более глубокой, но и менее проверяемой эзотерической гипотезы.

Кроме того, докрещенская проекция «настроя Грааля» сталкивается с ещё одним затруднением. Исторический облик ранней Руси — мира дружин, набегов, военных походов, княжеского соперничества и языческой силы — плохо согласуется с тем духовно-нравственным комплексом, который Прокофьев считает её изначальной глубиной. Можно, конечно, утверждать, что под воинственной поверхностью уже таилась будущая христианская восприимчивость. Но тогда мы имеем дело не с историческим выводом, а именно с ретроспективной мифологизацией прошлого, в котором позднейшие качества народа просто переносятся на его дохристианскую стадию.

#### ***4. Душа ощущающая, душа рассудочная, душа сознательная***

Антропософская психология истории — едва ли не самый тонкий и вместе с тем самый спорный элемент прокофьевской книги. Россия у него мыслится как народ, в котором долгое время решающую роль играет душа ощущающая. Именно она связана с «единой душой» восточных славян, с их цельностью, нравственной восприимчивостью и тем самым «настроем Грааля», который Прокофьев считает ядром русской духовной миссии. Если бы книга ограничивалась этим наблюдением, она выглядела бы просто одной из возможных символических интерпретаций русской религиозности. Но она идёт дальше и превращает уровни души в главный ключ ко всей русской истории.

Согласно этой логике, историческая драма России состоит не в том, что она вообще не должна была перейти к более высоким ступеням душевного развития, а в том, что этот переход почти всякий раз совершался неправильно. Душа рассудочная или чувства должна была вырасти из глубины души ощущающей, сохранив её христоцентрический настрой. Именно так Прокофьев понимает несостоявшуюся димитриевскую возможность. Позднее аналогичная задача, по его мысли, встает и перед русскими розенкрейцерами: новый душевный элемент можно было не просто усвоить, а спиритуализировать. Нако-

нец, и душа сознательная в её положительном виде не отвергается; она мыслится как будущий результат уже сознательного, современного преобразования.

Но исторически книга устроена так, что почти всё развитие за пределами души ощущающей получает в ней драматически сниженный статус. Душа рассудочная слишком часто появляется либо как сорванный шанс, либо как прививка извне, либо как внутренний раскол. Душа сознательная и вовсе начинает ассоциироваться преимущественно с опасностью ариманизации, с технизацией, с материализмом, с большевизмом и позднее с западным «американизмом». В результате духовная норма почти монополюно закрепляется за душой ощущающей, а все последующие ступени оказываются либо подозрительными, либо нуждающимися в бесконечном оправдании.

Именно здесь прокофьевская схема особенно уязвима. История России демонстрирует не отсутствие, а весьма мощное развитие всех трёх уровней. Без души рассудочной или чувства нельзя объяснить ни государственную организацию, ни дипломатическую культуру, ни правовые формы, ни философскую рефлексию, ни литературу как особый опыт внутреннего анализа. Без души сознательной невозможно представить себе ни научную и техническую модернизацию, ни сложную имперскую администрацию, ни универсальные идеологические проекты, ни саму способность общества к широкому историческому самосознанию. Если бы Россия действительно жила почти исключительно в горизонте души ощущающей, она не смогла бы стать большой и длительно существующей исторической цивилизацией.

Поэтому самый сильный контртезис к Прокофьеву здесь таков: Россия развивает не только душу ощущающую, но и душу рассудочную, и душу сознательную — причём не всегда как чуждую прививку, а как собственное историческое созревание. Его ошибка состоит не в том, что он вообще различает эти уровни, а в том, что почти всю духовную подлинность передаёт первому из них, а два других слишком часто изображает как порчу, насилие или позднюю защитную реакцию. В результате история России у него оказывается внутренне обеднённой: подлинность почти всегда лежит позади, а не впереди.

Эта ошибка особенно заметна, если всмотреться не в отдельные символические фигуры, а в длительность русской истории. Страна, создавшая сложную правовую и административную культуру, огромную письменную традицию, научную школу, философию, университеты, инженерное образование и технические системы, не может быть объяснена как цивилизация, почти не вышедшая из стихии души ощущающей. В этом смысле антропософская психология Прокофьева, при всей её выразительности, недооценивает зрелость самого русского исторического опыта.

### ***5. Монгольское иго как начало русской катастрофы***

Татаро-монгольское иго у Прокофьева — не просто один из трагических эпизодов русской истории. Это точка излома, после которой большая государственная линия Руси начинает складываться в форме, внутренне чуждой «настрою Грааля». Особенно важно, что для него опасность ига заключается не только и не столько в разрушении, сколько в «духовном наследии»: Русь перенимает тип централизованного государства, который затем станет источником московского абсолютизма и дальнейших искажений. Позднее он прямо скажет о «самом губительном наследии монгольства» — государстве, стремящемся к полному абсолютизму.

Это одна из самых ярких и сильных формул книги. Она позволяет Прокофьеву связать внешний удар и внутреннюю деформацию, перевести военную катастрофу в язык метафизической истории. Но здесь же становится видна и цена такого хода. Русская централизация в реальности имела более сложное происхождение: она рождалась не только из внешнего принуждения и заимствования, но и из внутренней логики борьбы за соби́рание земель, из опыта княжеской конкуренции, из военной необходимости, из хозяйственных и правовых процессов, из религиозной и культурной консолидации. Свести всё это к «внутреннему монгольству» — значит найти сильный образ, но заплатить за него историческим упрощением.

При этом сам Прокофьев не считает, что после нашествия всё положительное в русской истории исчезает. Напротив, он подчёркивает, что именно через страдание народная душа

как бы очищается, а духовная культура получает мощный подъём. Здесь у него возникают Феофан Грек, Рублёв, Дионисий, монастыри, старчество, аскетическая глубина. То есть уже после ига книга строится на двойной истории: внешняя линия государства всё больше деформируется, а внутренняя духовная линия не только не умирает, но местами усиливается.

Эта двойственность делает его картину соблазнительной. Она позволяет одновременно говорить о катастрофе и о скрытом призвании, о поражении и о тайном возрастании, о государственном искажении и духовном расцвете. Но именно она же подготавливает центральный дуализм книги, в котором почти вся дальнейшая русская история будет интерпретироваться как всё более глубокое расхождение между сокровенной правдой народа и внешней линией государства.

### ***6. Народ и государство: где проходит предел прокофьевского дуализма***

Из мотива монгольского наследия постепенно вырастает одна из главных осей всей книги — противопоставление народа и государства. Положительное начало всё явственнее переносится в глубину народа, в святость, страдание, старчество, сокровенное христианство. Отрицательное — в линию государства, начиная с Москвы, затем через Никона и Петра, позже через империю и, наконец, через большевизм. В поздней формуле Прокофьева между народом и образованными слоями даже возникает «пустое пространство», духовно-социальный вакуум, в который втягиваются демонические силы. Иначе говоря, государственная линия почти систематически оказывается линией отчуждения от истинного призвания народа.

В этом есть очевидная критическая сила. Прокофьев разрушает традиционный русский культ государства, показывает, что исторически победившее не тождественно духовно истинному, заставляет увидеть, как часто власть в России действовала против собственных нравственных оснований. Но в сильной форме этот дуализм становится слишком жёстким. Если бы раскол между народом и государством действительно носил почти тотальный характер, Россия едва ли смогла бы стать тем, чем она стала в истории.

Особенно ясно это видно на примере империи и Сибири. Освоение сибирского пространства невозможно представить как чистое навязывание власти чуждому народу принcipа. Оно требовало движения служилых людей, казаков, переселенцев, купцов, миссионеров, строительной и военной организации, административной гибкости, географического знания, способности удерживать сеть крепостей, коммуникаций и договоров. Всё это предполагает не только насилие сверху, но и реальное историческое сотрудничество власти и народа, элиты и низов, центра и периферии. Та же логика проявляется и в больших мобилизациях русской истории — от 1812 года до Великой Отечественной войны. Эти примеры не отменяют насилия, отчуждения и деформаций власти, но они показывают, что сильная версия дуализма исторически не выдерживает проверки.

Если говорить совсем конкретно, то и Отечественная война 1812 года, и Великая Отечественная война были бы невозможны в логике почти абсолютного разрыва государства и народа. Оба случая показывают другое: в критические моменты русская история способна сшивать власть, армию, локальные общины, элиты, бюрократию и массовое самопожертвование в одно действующее целое. Да, это единство никогда не было идиллическим, и да, в нём было много насилия. Но оно было реальным. А значит, модель, в которой государство почти полностью отчуждено от глубины народа, должна быть существенно ослаблена.

Поэтому в отношении государства Прокофьев точен лишь наполовину. Он верно чувствует хроническое напряжение между административной мощью и внутренней духовной правдой. Но он превращает это напряжение в почти универсальный закон, а потому слишком легко идеализирует народ и слишком легко демонизирует государство. В этом и состоит один из центральных пределов всей его схемы.

### ***7. Империя и Сибирь как контрпример сильному расколу***

Здесь стоит задержаться отдельно, потому что именно история имперского строительства лучше всего опровергает сильную версию прокофьевского дуализма. Российская империя не могла быть создана и удержана только путём внеш-

него государственного насилия. Она предполагала сложный обмен между центром и периферией, между властью и инициативой снизу, между бюрократией и колонизационным движением населения. Сибирь осваивалась не абстрактной машиной государства, а сетью людей, институтов и интересов, в которых служилая логика переплеталась с религиозной, хозяйственной и семейной.

Именно это и важно в полемике с Прокофьевым. Если принять его схему без поправок, то получится, что всё большое, организованное, административное и территориально успешное в русской истории внутренне чуждо её настоящему духовному строю. Но тогда остаётся непонятно, откуда бралась сама способность русского общества действовать в масштабах огромного пространства, выдерживать длительные напряжения и воспроизводить сложные формы самоорганизации. Империя может быть предметом моральной и политической критики, но она не возникает там, где народ и государство существуют в почти метафизической вражде.

Более того, сама русская культура Нового времени во многом выросла именно в пространстве империи. Университеты, наука, систематическое образование, инженерное дело, административная рациональность, литературный язык большого масштаба — всё это не просто прививка сверху, а формы жизни исторического организма, где государственное и народное постоянно взаимодействовали, спорили, взаимно искажали и взаимно поддерживали друг друга. В этом смысле имперский материал особенно важен: он не уничтожает прокофьевскую проблему, но показывает, что она не может быть единственным ключом к русской истории.

### ***8. Китеж: от поздней легенды к «вечной Руси»***

Сюжет о Китеже — один из лучших тестов на прокофьевский метод. Для него Китеж — не просто легенда, а образ всей сокровенной судьбы России. Земной град гибнет, но небесный Китеж сохраняется; русская правда не торжествует в истории, а уходит в невидимость; позднее именно этот образ сближается у него с замком Грааля и с будущим явлением софийной общности. Китеж оказывается не локальным преданием, а узлом всей метафизики «внутренней России».

Но историко-филологическая проблема здесь весьма серьёзна. Дошедшая до нас литературная форма легенды — не прямой голос XIII века, а поздняя старообрядческая переработка, связанная с религиозной средой после раскола и несущая на себе её апокалиптические, антигосударственные и антиофициальные интонации. У этой легенды есть, безусловно, более древние компоненты: память о нашествии Батые, местные предания, культ Юрия Всеволодовича. Но именно тот Китеж, который работает в русской культуре как образ сокровенного града, уже прошёл через старообрядческую духовную фильтрацию.

Прокофьев как раз и совершает здесь характерный для себя методический скачок. Он берёт позднюю форму религиозной памяти и обращается с ней так, словно она прямо выражает вечную структуру русской души. Символически это чрезвычайно продуктивно: старообрядческий Китеж идеально подходит его антитезе между внешней и внутренней Россией. Но исторически это значит, что поздняя профессиональная чувствительность переносится на всю русскую историю как её якобы изначальный код.

Именно поэтому можно говорить о сильном старообрядческом окрасе русской части прокофьевской схемы. Её основание остаётся антропософским, а не старообрядческим. Но в русском материале она постоянно тянется к образу сокровенной истины, уходящей из официальной истории, к недоверию к церковно-государственной форме, к симпатии к страдательной и скрытой Руси. Китеж у него — не просто пример, а концентрат всей этой интуиции.

С методологической точки зрения здесь происходит то же, что и в других частях книги: поздняя историческая форма становится якобы прямым доступом к вечной сущности. В результате старообрядческий опыт послераскольного мира начинает выполнять функцию универсального ключа ко всей русской судьбе. Для историософии это мощный образ. Для истории — слишком сильное обобщение.

### ***9. Димитрий, Никон и Пётр: правильный и неправильный переход***

Рубеж между Московией и ранним Новым временем Прокофьев читает как драму правильного и неправильного перехода к новому душевному элементу. Положительную возможность представляет царевич Димитрий. По мысли Прокофьева, именно он мог стать носителем органического и христоцентрического подъёма «настроя Грааля» из души ощущающей в душу рассудочную или чувства. Если бы этот переход состоялся, Россия не восприняла бы новый душевный принцип как нечто антихристово; возник бы тот самый «средний слой», которого затем так не хватило русской истории; а сама модернизация могла бы пойти по правомерному пути.

Здесь Димитрий превращается почти в мессианскую фигуру несостоявшейся модерности. Это сильный историко-ософский образ, но он же и выдаёт способ работы автора: реальный исторический персонаж становится не столько предметом анализа, сколько символом неосуществлённого духовного сценария. Чем важнее Димитрий для системы, тем меньше он принадлежит обычной истории.

Никон и Пётр представляют противоположный полюс. После срыва димитриевской возможности новый душевный элемент всё же входит в русскую жизнь, но уже неправоммерно. Никоновская реформа обозначает рационализирующее и насильственное переоформление церковной жизни. Пётр — ещё более резкая фигура: он внедряет душу рассудочную извне, насильственно, в государственно-административной форме. Именно после него, по Прокофьеву, окончательно образуются два слоя — народ глубины и элита, несущая чуждый народу рациональный импульс.

Такой ход придаёт русской истории выразительную драматургию: был возможен один путь, состоялся другой. Но в историческом отношении он чересчур удобен. Вся сложность раннемодерного перехода — его экономические, военные, правовые, интеллектуальные и международные причины — подчиняется одной антропософской морализации. Пётр оказывается не противоречивым реформатором,

а почти готовой фигурой неправильного пути. Никон — не историческим патриархом с его многослойной программой, а знаком неправомерной рационализации. История опять превращается в пьесу, где роли уже распределены.

И это особенно заметно именно потому, что Прокофьев постоянно нуждается в контр-истории: ему необходимо показать, что существовал иной, более духовный, более органический вариант русской модерности. Такая постановка вопроса плодотворна как культурная провокация. Но как только она начинает работать как объяснение, выясняется, что весь исторический материал слишком плотно распределён между заранее заданными ролями. Схема усиливает драму, но уменьшает свободу самой истории.

### ***10. Новиков и XIX век: вторая несостоявшаяся возможность***

После линии Димитрия у Прокофьева появляется второй шанс — уже не царский, а культурно-общественный. Речь идёт о Новикове и русском розенкрейцерстве. Если Димитрий должен был правильно ввести новый душевный элемент в самую ткань русской истории сверху, то Новиков символизирует возможность его одухотворить изнутри культуры, просвещения, нравственной работы и внутренней духовной дисциплины.

Не случайно Прокофьев позднее включает в эту линию даже Толстого, хотя сразу же и оговаривает, что тот не достиг действительного одухотворения души рассудочной и скатился к религиозному рационализму. Это очень показательно: ему важно всякий раз находить в русской истории фигуры, которые приближались к правильной спиритуализации нового душевного элемента, но не смогли довести её до конца.

XIX век в результате получает у него весьма характерную трактовку. Вместо того чтобы рассматривать его как самостоятельную эпоху колоссального культурного, политического и социального напряжения, Прокофьев делает главным его нервом поляризацию души рассудочной или чувства. Западничество и славянофильство оказываются не столько двумя историко-философскими течениями, сколько двумя полюсами одного внутреннего душевного раскола. В этом есть

известная эвристическая сила: действительно, русский XIX век жил в напряжённом споре о собственном пути. Но эта сила оплачивается ценой сильного упрощения. Вся многомерность века — право, реформы, общественные движения, наука, экономика, институциональные изменения, эстетические и религиозные поиски — стягивается к одной антропософской схеме.

Здесь особенно заметно ещё одно обстоятельство: Прокофьев предпочитает те эпизоды и фигуры XIX века, которые можно вписать в драму внутренней поляризации, и заметно меньше внимания уделяет тем процессам, которые показывали правомерное созревание русского общества в сферах права, образования, хозяйства и политической ответственности. Отсюда и ощущение, что век великих реформ, социальных превращений и культурной зрелости у него выглядит прежде всего как тень неосуществлённой спиритуализации. Исторически это эффектно. Исторически — слишком селективно.

Поэтому Новиков и XIX век в книге важны прежде всего как звено общей драматургии сорванных возможностей. И здесь снова повторяется общая прокофьевская интонация: реальная история получает смысл лишь постольку, поскольку она иллюстрирует движение к метафизически заданной цели или отступление от неё.

### ***11. Большевизм, карма и опасность теодицеи***

В XX веке прокофьевская схема достигает предельного напряжения. Большевизм трактуется как третье великое искушение — уже не просто политическая ошибка и не только историческая катастрофа, а попытка ариманического захвата самой душевной структуры народа. Он говорит об «отравлении» народа ариманизированной душой сознательной и описывает конечную цель этого процесса как уничтожение собственно человеческого в человеке.

Однако большевизм в книге важен не только как зло. Он включён в более широкий сюжет о мировой карме материализма. Россия изображается как народ, взявший на себя тяжелейшую часть этой кармы, — причём не своей, а чужой, мировой. Благодаря этому чудовищный опыт XX века полу-

чает у Прокофьева почти сакральный смысл. Народ страдает не просто потому, что пал жертвой тоталитарной системы, а потому, что несёт некое высшее бремя в истории человечества.

Здесь и возникает наиболее острая этическая проблема книги. Пока Прокофьев просто осуждает большевизм как антидуховную силу, его пафос понятен и в значительной степени убедителен. Но когда террор, голод, лагеря и тотальное насилие начинают вписываться в язык кармы, жертвенности и очистительного страдания, мысль подходит к опасной границе. Зло истории уже не остаётся только злом: оно становится инструментом духовного плана. Именно здесь книга начинает приближаться к теодицее исторической катастрофы, даже если сам автор никогда не ставил перед собой задачу оправдания советского ужаса.

Особенно показательно, что и здесь у него появляется мотив парадоксального положительного результата: большевикам, как он считает, не удалось по-настоящему ариманизировать душу сознательную народа, а вместо этого они вызвали ускоренное развитие души рассудочной или чувства. Иными словами, даже крайнее зло встраивается в конечном счёте в позитивную метаисторическую динамику. Эта логика делает книгу внутренне мощной, но одновременно философски и морально опасной.

Именно здесь Прокофьев достигает наибольшей внутренней силы и наибольшего риска. Его картина советского века выражает подлинный ужас перед опытом XX столетия и одновременно стремление найти в нём не только бессмысленную тьму, но и трагический духовный смысл. Но как только этот смысл становится слишком цельным, исчезает часть моральной трезвости. История требует не только метафизического объяснения, но и способности назвать зло злом без остатка. В этом пункте книга, пожалуй, переступает собственно философскую меру.

## ***12. Трёхчленность как «будущий выход»***

Прокофьев не заканчивает книгу только диагнозом. Ему нужен выход, и этим выходом становится штайнеровская трёхчленность социального организма. Россия, по его мысли,

не может быть спасена ни возвращением к старому государственному абсолютизму, ни простым встраиванием в западный капиталистический мир, ни повторением социалистического эксперимента. Нужен «третий» или «средний» путь — новый социальный порядок, пронизанный Христовым импульсом и основанный на свободе духовной жизни, автономии правовой сферы и братстве в хозяйственной.

В книге это не декоративное приложение. Трёхчленность должна стать сознательным завершением того, что исторически сорвалось раньше: того, что не удалось Димитрию как носителю правомерного перехода, Новикову как носителю спиритуализации нового душевного элемента, России как целому в её прошлой истории. Поэтому и Брест-Литовск у Прокофьева становится не случайной политической сценой, а ещё одной упущенной возможностью — на этот раз уже общеевропейского масштаба.

Как социальный идеал этот финал, безусловно, интересен. Он позволяет Прокофьеву избежать как простого народнического антиэтатизма, так и реставрационной мечты о старом порядке. Но и здесь книга остаётся замкнутой на самой себе. Трёхчленность у него выступает не как один из возможных исторических проектов, а как единственно истинный ответ. Следовательно, она не проверяет систему, а завершает её изнутри. В этом смысле финал лишь подтверждает общую особенность книги: она сильна как цельный духовный проект и слаба там, где начинает говорить языком исторической необходимости.

Впрочем, в этом финале есть и то, что не стоит терять из виду. Прокофьев пытается помыслить Россию вне двух привычных соблазнов — вне самоуспокоенного государственничества и вне капитуляции перед бездуховным экономизмом. Его «будущий выход» интересен уже потому, что ищет социальную форму, в которой духовная жизнь перестала бы быть придатком власти или рынка. Даже если антропософская трёхчленность не может быть принята как единственный ответ, она показывает, что книга не ограничивается ностальгией по утраченному и умеет превращать историсофскую диагностику в проект, пусть и внутренне замкнутый.

### ***13. Прокофьев между Бердяевым и Даниилом Андреевым***

Чтобы точнее понять место Прокофьева, полезно поставить его рядом с двумя важными фигурами русской религиозной мысли XX века — Бердяевым и Даниилом Андреевым. Такое сопоставление показывает, что прокофьевский дуализм не уникален, но и не тождествен тому, что мы видим у других. Бердяев тоже подозрителен к государству, тоже противопоставляет дух объективации, а личность — обезличивающей системе. Но в центре его мысли стоит не народ как сосуд сокровенной истины, а свобода личности. Поэтому его критика государства мягче и универсальнее: она не сводится к особой драме русской истории, а направлена против всякой формы духовного порабощения.

У Прокофьева, напротив, дуализм историзован и национально заострён. Он гораздо сильнее сакрализует глубину народа и гораздо жёстче превращает государственную линию в носителя искажения. В этом смысле он радикальнее Бердяева именно как русский историософ: не по интенсивности критики власти вообще, а по степени разведения «внутренней России» и её исторически победивших форм.

С Даниилом Андреевым ситуация иная. Андреев ещё смелее мифологизирует историю и ещё резче связывает государственность с демоническими силами уицраоров. Но у него эта тема развернута уже в космологическом масштабе. Он меньше, чем Прокофьев, привязан к образу сокровенной народной глубины и больше — к грандиозной метаисторической драме разных миров и сил. Поэтому Андреев радикальнее метафизически, но менее «психологичен» и менее завязан на антропософскую логику душевных уровней.

Это сопоставление важно потому, что позволяет точнее назвать специфику самого Прокофьева. Его язык не просто религиозно-философский и не просто мистический. Это язык антропософской историософии, который проходит через старообрядчески окрашенный образ сокровенной Руси и в итоге даёт очень своеобразный сплав: больше исторической схемы, чем у Андреева, и больше сакрализации народной глубины, чем у Бердяева.

## **14. Почему книга Прокофьева несостоятельна как объяснение русской истории**

**1. Это не историческое исследование, а метафизическая схема.**

Сам Прокофьев прямо пишет, что его книга — не обычная история, а «метафизическое рассмотрение русской истории» на антропософской основе. Значит, она изначально строится не на проверке источников и исторической аргументации, а на принятии заранее данной духовной картины мира. Как историософия это допустимо; как объяснение реальной истории — этого недостаточно.

**2. Её фундамент держится на непроверяемых предположениях.**

Вся конструкция опирается на Скифиана, “настрой Грааля”, эзотерическое влияние древних мистерий и сверхчувственные связи между эпохами. Эти вещи нельзя ни исторически подтвердить, ни опровергнуть обычными средствами исследования. Следовательно, книга не доказывает свои основания, а требует их заранее принять.

**3. Она подменяет историю доктриной.**

Прокофьев не выводит смысл из русской истории, а накладывает на неё готовую антропософскую схему. Исторические факты в книге играют роль не самостоятельного материала, а симптомов заранее известной духовной драмы. Поэтому книга не столько исследует Россию, сколько расширяет её по уже готовому эзотерическому коду.

**4. Она неправомерно выводит русскую духовность из докрещенской эзотерики, а не из православия.**

Прокофьеву принципиально важно показать, что источник русской миссии лежит глубже православной истории — в доцерковной подготовке и влиянии Скифиана. Но это ослабляет историческое объяснение. Намного естественнее видеть русские формы милосердия, терпения, жертвенности и соборности как плод тысячелетней православной традиции, а не как след мистической дохристианской закладки.

**5. Она ретроспективно мифологизирует древнюю Русь.**

Прокофьев приписывает дохристианской Руси “настрой Грааля”, то есть качества, которые гораздо больше похожи

на позднейшие христианские добродетели. Но исторический облик ранней Руси — воинственный, дружинный, княжески-силовой — плохо согласуется с картиной почти изначально-го сострадания, терпения и жертвенности. Здесь книга явно переносит более поздние ценности в более раннюю эпоху.

**6. Она искусственно монополизирует духовную подлинность за “душой ощущающей”.**

Одна из самых слабых сторон книги — её антропософская психология истории. Россия у Прокофьева почти всегда мыслится как народ души ощущающей, а переход к душе рассудочной и душе сознательной изображается как сорванный, искажённый или демонизированный. Но реальная русская история показывает развитие всех трёх уровней: без рассудочного и сознательного начала были бы невозможны государственное строительство, право, наука, философия, армия, империя, модернизация и сложная культурная жизнь.

**7. Она слишком упрощает монгольское иго, превращая его в универсальный источник “плохой государственности”.** Прокофьев делает монгольское наследие почти главным объяснением русского централизованного государства. Но это слишком сильное упрощение. Русская централизация имеет более сложные, внутренние и длительные причины. Сведение её к “внутреннему монгольству” превращает многослойный исторический процесс в удобный миф об отклонении от подлинной народной миссии.

**8. Она страдает сильным дуализмом “народ / государство”.**

После XIII века почти всё положительное Прокофьев переносит в народную глубину, святость, старчество, страдание и сокровенную Русь, а почти всё государственное — в пространство искажения. Это делает его схему сильной как нравственную критику власти, но слабой как понимание русской истории. Государство у него почти всегда виновато, народ почти всегда духовно прав. Такая асимметрия слишком удобна и потому слишком подозрительна.

**9. Реальная история России опровергает сильную версию этого дуализма.**

Российская империя, освоение Сибири, длительное удержание огромного пространства, крупные войны и мо-

билизации были бы невозможны при реальном непримиримом расколе между народом и государством. Такие процессы требуют не только насилия сверху, но и сложного сотрудничества власти, армии, служилых слоёв, переселенцев, казачества, административного аппарата и широких слоёв населения. Значит, русская история знает не только разрыв, но и глубокую интеграцию народа и государства.

**10. Книга превращает исторических деятелей в аллегории заранее заданной драмы.**

Царевич Дмитрий становится почти чистым образом "правильного" перехода к душе рассудочной; Никон — образом церковного искажения; Пётр — образом насильственной модернизации; Новиков — образом второй сорванной возможности. Это делает конструкцию выразительной, но исторически слишком схематичной. Реальные фигуры начинают служить не истории, а символической драматургии книги.

**11. Она переоценивает старообрядческий опыт и превращает его в ключ ко всей русской истории.**

Особенно видно это на теме Китежа. Поздняя старообрядческая форма легенды у Прокофьева фактически становится выражением "вечной Руси". Но это анахронизм: старообрядческий опыт — важнейшая часть русской истории, но не её универсальная сущность. Поздняя религиозная память не может автоматически становиться прямым окном в древнерусскую метафизику.

**12. Она селективно обращается с историей и отбрасывает то, что не вписывается в схему.**

Прокофьевская конструкция удерживает главным образом то, что можно встроить в линию "миссия — искажение — упущенная возможность — искушение". Всё, что не поддерживает эту драматургию, либо слабо прорабатывается, либо отодвигается на периферию. Это типичный признак сильной идеологической или историософской схемы: она много объясняет, но только потому, что заранее сузила поле видимого.

**13. В трактовке большевизма книга подходит к опасной теодицее.**

Прокофьев пишет о России как о народе, несущем тяжёлую часть кармы мирового материализма, а советское

страдание трактует как почти сакральное несение чужого креста. Это даёт высокий смысл русской катастрофе, но одновременно опасно приближает книгу к оправданию исторического ужаса через язык кармы, миссии и очищения. Чем выше метафизический пафос, тем слабее сохраняется моральная абсолютность зла.

**14. Положительный выход в виде трёхчленности не решает проблему, а лишь замыкает систему.** Финал книги предлагает трёхчленность социального организма как единственный путь спасения России и преодоления трёх искушений. Но этот выход не вырастает из открытого исторического анализа, а заранее принадлежит антропософской доктрине. Он не проверяет систему, а завершает её. Поэтому даже положительная часть книги остаётся внутренне герметичной.

**15. В итоге книга объясняет не столько русскую историю, сколько тревоги и надежды самого автора.** Прокофьев создал цельный, масштабный и внутренне сильный антропософский миф о России. Но именно как миф — а не как надёжный ключ к исторической реальности. Книга многое говорит о религиозно-философском поиске смысла России после советской катастрофы, но слишком мало даёт для непредвзятого понимания самой русской истории во всей её сложности.

### *Короткий итог в одной формуле*

Концепция Прокофьева не подходит для понимания русской истории потому, что она заменяет историю метафизической схемой: мифологизирует прошлое, преувеличивает раскол народа и государства, недооценивает развитие в России рационального и сознательного начала, анахронично универсализирует старообрядческие мотивы и в конечном счёте объясняет Россию не через историю, а через заранее принятую антропософскую доктрину.

### *15. Красная черта в концепциях Прокофьева и Андреева*

Опасность прокофьевской и, в иной форме, андреевской схемы заключается не в прямой русофобии, а в более тонком

и потому более рискованном жесте: в метафизическом обезценивании исторической России. У Прокофьева это проявляется в том, что почти вся положительная правда России переносится в сокровенную глубину народа, в «настрой Грааля», в святость, старчество, Китеж и будущее Софии, тогда как большая линия русской истории после монгольского разрыва — Москва, империя, раскол, большевизм — всё чаще мыслится как искажение, отклонение или насильственная оболочка подлинной народной миссии. У Андреева та же опасная грань возникает иначе: не через противопоставление народа и государства как таковое, а через метаисторическую демонизацию державной государственности, которая в русской истории приобретает особенно резкие очертания. В обоих случаях появляется соблазн признать «настоящей Россией» только духовную, скрытую, идеальную или будущую Россию, а фактическую, историческую Россию — почти сплошь повреждённой, ложной или захваченной тёмными силами. И именно здесь духовная критика собственной истории подходит к опасной черте: к такому взгляду, при котором любовь к идеальной России сопровождается почти систематическим недоверием к России реальной. У Прокофьева этот риск особенно заметен в противопоставлении народной глубины и государственно-исторической линии, тогда как у Андреева он принимает форму более универсальной, но оттого не менее радикальной критики державной истории как пространства демонического захвата.

Вот ещё более короткий вариант, если нужен плотный журнальный финал:

И у Прокофьева, и у Даниила Андреева духовная критика России местами подходит к опасной грани метафизического отрицания её исторического существования: подлинной оказывается Россия сокровенная, будущая или небесная, тогда как Россия фактическая — государственная, имперская, политическая — всё чаще мыслится как падение, искажение или демонический захват. Это ещё не русофобия в обычном смысле, но уже форма инвертированного мессианизма: Россия признаётся великой по своей миссии и почти несостоятельной по собственной истории.

### ***16. Почему книга всё же остаётся важной***

После столь длинной критики возникает естественный вопрос: что вообще остаётся от книги, если признать все её сильные упрощения и методологические слабости? Ответ, на мой взгляд, таков: остаётся её мощный диагноз духовной неудовлетворительности русской истории, прочитанной только через государственную силу, успех и модернизацию. Прокофьев всё время напоминает, что крупная история может быть духовно ложной, что победившая форма не обязательно есть истинная форма, что в России особенно опасно путать величие государства с правдой народа.

Даже там, где его схема исторически слаба, она нередко оказывается культурно и нравственно выразительной. Она помогает увидеть, насколько глубоко в русской традиции живёт тоска по «внутренней России», по правде, не совпадающей с учреждением, по духовной жизни, которая не сводится ни к политике, ни к идеологии, ни к рынку. Именно поэтому книга не растворяется в собственных натяжках. Она удерживается за счёт того, что отвечает на реальное переживание — на ощущение, что русская история постоянно больше своих государственных форм и одновременно постоянно ими изуродована.

Но признать это — ещё не значит принять всю схему целиком. Напротив, именно серьёзность замысла обязывает критиковать книгу с максимальной точностью. Её ценность — в поднятом вопросе, а не в окончательности ответа.

**Заключение. Между мифом и историей**

Книга Прокофьева значительна прежде всего как мощный антропософский миф о России. Она заставляет увидеть русскую историю не как простую последовательность институтов и режимов, а как нравственно-духовную драму. Она разрушает самодовольную идентификацию исторической силы с духовной правдой. Она напоминает, что страдание, святость, покаяние, сокровенная жизнь культуры и народа нередко оказываются важнее победившей политической формы. Всё это — её бесспорная сила.

Но та же книга оказывается исторически несостоятельной там, где её миф начинает говорить языком исчерпывающего объяснения. Её фундамент непроверяем; её психо-

логия истории односторонне возвышает душу ощущающую и недооценивает правомерное развитие души рассудочной и души сознательной; её дуализм народа и государства слишком жёсток; её использование старообрядчески окрашенных символов как универсального ключа к русской древности исторически рискованно; её трактовка большевизма опасно приближается к теодицее. Россия в книге оказывается слишком чисто разделённой на внутреннюю правду и внешнюю ошибку, тогда как реальная история была гораздо более смешанной, трагичной и противоречивой.

Поэтому итоговая оценка должна быть двойственной. Перед нами не история России, а одна из самых сильных попыток духовно-символически присвоить русскую историю после XX века. Как миф Прокофьев впечатляет. Как исторический мыслитель он слишком часто платит за цельность упрощением. Именно в этом, пожалуй, и заключается главное впечатление от его книги: она значительнее как выражение определённого способа религиозного переживания России, чем как ключ к самой России.

### **§ 3. Сравнительный анализ Г.А. Бондарева и С.О. Прокофьева: расхождения, сильные стороны, пределы**

---

#### **Прокофьев и Бондарев: два способа сакрализовать Россию**

Прокофьев и Бондарев сходятся в главном: Россия для них не страна, а судьба. Не историческое общество, а носитель скрытой миссии. Не предмет анализа, а почти предмет исповедания. Оба пишут о России так, как будто ее подлинная сущность лежит глубже фактов, глубже политики, глубже социальных процессов — в некоем духовном ядре, которое было дано, потом повреждено и теперь лишь смутно просвечивает сквозь катастрофы истории.

Но дальше их пути резко расходятся.

#### **Бондарев сакрализует Россию через икону.**

Для него русская душа — это прежде всего душа образа, созерцания, внутренней цельности. Россия у него — «народ

Христа», потому что именно в ней, как он считает, христианство воплотилось не в отвлеченной доктрине, а в живом образе, в иконной форме переживания мира. Его идеальная Русь — это Русь цельная, дорациональная, еще не разорванная на сознание, волю и рефлекссию. Отсюда вся его схема: была цельность, был образ, была почти органическая духовная полнота — а потом пришла история и все испортила.

### **Прокофьев сакрализует Россию через Грааль.**

Но его конструкция радикальнее. Ему мало православия, мало древнерусской культуры, мало самой иконы. Он уводит источник русской миссии глубже — в эзотерическую предысторию, в Скифиана, в докрещенскую подготовку, в «настрой Грааля». Россия у него свята не потому, что создала особую христианскую культуру, а потому, что изначально несла в себе некий особый метаисторический импульс. Если Бондарев христианизует русскую исключительность, то Прокофьев ее откровенно эзотеризирует.

Различие между ними особенно видно в том, где они ищут главную русскую травму.

У **Бондарева** почти вся катастрофа имеет одно имя: **Петр**. Именно Петр разрывает внутренний ритм русской истории, выдергивает Россию из ее органической духовной формы и бросает в чужую цивилизационную игру. Петровская эпоха у Бондарева — это почти первородный грех русской современности. После нее начинается существование «не в своей коже».

У **Прокофьева** драма длиннее, мрачнее и масштабнее. Петр для него важен, но не первичен. До Петра было монгольское наследие, деформированная государственность, внутреннее насилие над народной духовной основой, церковные разломы. Петр здесь не начало беды, а ее эффектное продолжение. Если Бондарев пишет историю русского надлома, то Прокофьев — историю русского сбоя.

Отсюда и разный образ народа.

У **Бондарева** народ — хранитель. Он ждет, несет, сохраняет. Это народ не действия, а внутреннего удержания. Отсюда вся его «ожидаящая культура»: Россия как будто все время стоит на пороге собственной истины, но не переступает его. В этом есть красота, но есть и бессилие. Народ у Бондарева возвышен, но почти обездвижен.

У **Прокофьева** народ тоже идеализирован, но уже как жертва и остаток правды. Он противопоставлен государству, которое почти всегда оказывается формой отчуждения, насилия или исторической порчи. Поэтому у Прокофьева Россия расколота: народ хранит подлинность, власть ее уродует. Это схема драматичнее, жестче и политически заряженнее.

Именно здесь становится ясно, что оба автора делают одно и то же разными средствами: **они превращают русскую историю в религиозный сюжет о потере подлинности.**

Бондарев говорит: была цельность образа, и ее разрушили.

Прокофьев говорит: было великое призвание, и его исказили.

Бондарев оплакивает утраченную целостность.

Прокофьев — сорванную миссию.

У одного в центре икона.

У другого — Грааль.

У одного Россия слишком созерцательна.

У другого — слишком предзадана мистически.

И оба в конечном счете попадают в одну ловушку: **они не исследуют Россию, а верят в нее по заранее составленному метафизическому сценарию.**

У Бондарева этот сценарий мягче, культурнее, почти эстетичнее. Его миф строится вокруг образа, древней духовной формы, почти литургической памяти. Но именно поэтому он вязнет в круговой аргументации: русская душа объясняет икону, а икона — русскую душу.

У Прокофьева миф сильнее по размаху и эффектнее по драматургии. Он умеет превращать русскую историю в большой сюжет о падении, соблазне, подмене и невыполненном предназначении. Но цена этого размаха — почти полная непроверяемость исходной точки. Там, где начинается Скифиан и «настрой Грааля», заканчивается история и начинается эзотерическая догматика.

Поэтому итоговое различие можно сформулировать жестко:

**Бондарев создает миф о России как о неосуществленной иконе.**

**Прокофьев — миф о России как о сорванном Граале.**

Один пишет метафизику образа.

Другой — метафизику разлома.

Один идеализирует древнюю цельность.

Другой — древнее призвание.

Но оба делают одно: выводят Россию из критики и помещают ее в зону сакральной недоказуемости.

Именно поэтому читать их интересно как симптомы русской религиозно-философской фантазии — и рискованно как руководство к пониманию русской истории.

### **Люциферическая Русь и ариманическое государство**

Самая важная общность между Бондаревым и Прокофьевым состоит не просто в сакрализации России и не только в том, что оба приписывают ей особое духовно-историческое призвание. Глубже и существеннее другое: в обеих концепциях христианское начало на Руси постепенно перестает быть живой христологической серединой, то есть силой, способной соединить внутреннюю духовность народа с исторической формой, с культурной работой, с мышлением, правом, институтом, государством и ответственным действием. Вместо этого оно все больше определяется как сокровенная чистота народной души, как глубина, почти не совпадающая с фактическим ходом истории. Именно здесь и совершается главный сдвиг. То, что называется христианским, начинает приобретать черты, слишком легко смещающиеся в люциферический полюс: возвышенность без меры, духовная чистота без формы, образность без понятийной дисциплины, страдательность без труда учреждения мира, глубина без тяжести воплощения. Напротив, все, что связано с организацией, централизацией, дисциплиной, рационализацией, государственностью и исторической действенностью, слишком быстро окрашивается в ариманические тона. В итоге вместо Христа как середины возникает расколотая схема: наверху — почти бесплотная правда народа, внизу — отяжелевшая и подозрительная историческая форма. Но это уже не народ Христа, а его раздвоенная тень.

Это различие особенно важно удержать в точной формулировке. Ни Бондарев, ни Прокофьев не отвергают Христа прямо; напротив, оба говорят как мыслители, стремя-

щиеся защитить именно христианское ядро русской истории. Но защищают они его так, что фактически вынимают из полноты исторического существования. Христианское у них все чаще совпадает не с преображением целого человека и целого народа, а с одним привилегированным качеством внутренней жизни. У Бондарева таким качеством становится цельность, иконная созерцательность, "единая душа", способность народа хранить и ожидать. У Прокофьева — "настрой Грааля", душа ощущающая, сокровенная нравственная глубина народа, его особая восприимчивость к Христову импульсу и метафизическая предуготовленность еще до церковной истории. В обоих случаях наиболее положительное закрепляется за той стороной народного бытия, которая меньше всего связана с трудом формы, с ясностью сознания, с правовым и государственным самоустроением, с ответственностью за целое. Поэтому христологическая полнота подменяется сакрализованной внутренностью. Христос провозглашается, но практически действует уже не как соединяющий центр, а как имя для идеализированной глубины.

У Бондарева этот сдвиг выражен мягче и культурно убедительнее. Его Россия — это прежде всего Россия образа. Русь становится у него "народом Христа" не потому, что создала сильные формы церковной дисциплины, рационального богословия или исторического действия, а потому, что усвоила христианство через икону, через созерцание, через особый тип религиозного зрения. Здесь у Бондарева есть настоящая интуиция: он точно чувствует роль иконописи, религиозной визуальности и образного строя древнерусского христианства. Более того, он показывает икону не как музейный артефакт, а как среду духовного опыта и даже как мост от древней цельности к будущей личностной культуре. Именно поэтому его концепция кажется содержательной и укорененной, а не просто умозрительной.

Но именно здесь скрыт и главный предел его схемы. Если христианское на Руси удостоверяется прежде всего через цельность, через икону, через образную восприимчивость и "единую душу", то незаметно возникает подме-

на: уже не Христос как центр трудного соединения свободы, сознания, жертвы и формы становится мерой русской истории, а сама духовно насыщенная цельность занимает его место. Народ оказывается не столько историческим субъектом, проходящим через труд, ответственность, выбор и самоустроение, сколько хранителем некоей внутренней полноты. Формула "народ Христа" у Бондарева действительно почти лишена языка действия: народ здесь не строит, а хранит; не оформляет, а вбирает; не учреждает, а ожидает. Отсюда и вся двусмысленность "ожидательной культуры": культура здесь не столько действует в истории, сколько бережет возможность будущего спасительного импульса. Такая позиция духовно возвышает народ, но одновременно ослабляет его как деятеля. И именно в этой точке христианское легко принимает люциферическую окраску: оно остается прекрасным, внутренне богатым и созерцательно насыщенным, но слишком мало совпадает с трудной плотностью воплощенной истории.

По сути, у Бондарева "народ Христа" слишком близок к иконному образу самого себя. Это народ, очищенный до созерцания, образности, цельности и хранимой глубины. Но реальный христианский народ не может быть только этим. Он должен существовать также в праве, в труде формы, в дисциплине, в историческом выборе, в способности не только воспринимать, но и учреждать. Там, где эти измерения оказываются вторичными или почти утрачивают положительный статус, христологическая середина уже ослаблена. Народ сохраняет духовную правду, но не доводит ее до полноты исторического тела. А это и есть первый шаг к люциферизации христианского начала: Христово отождествляется с внутренней чистотой сильнее, чем с полнотой воплощения.

У Прокофьева та же структура приобретает гораздо более резкий и драматический характер. Он переносит положительное начало еще глубже — не просто в православную образность, а в докрещенскую подготовку, в Скифиана, в "настрой Грааля", в душу ощущающую, в сокровенную нравственную ткань народа. Тем самым источник русской правды выносятся за пределы не только модерности,

но и самой обычной церковной истории. Все подлинное связывается у него с глубиной, с нравственной восприимчивостью, состраданием, терпением, жертвенностью, старчеством, внутренней правдой народа. И напротив, все, что относится к государственному телу России, к централизации, администрации, силе формы, праву, империи и рациональной исторической организации, получает все более подозрительный статус. Уже сама базовая конструкция книги ведет к тому, что история читается сквозь заранее данную драму "настроя Грааля" и сорванных возможностей, а не выводит свой смысл из материала постепенно.

Отсюда и центральный прокофьевский дуализм: почти вся дальнейшая русская история начинает интерпретироваться как растущее расхождение между сокровенной правдой народа и внешней линией государства. Положительное начало переносится в глубину народа — в святость, страдание, старчество, сокровенное христианство. Отрицательное — в линию государственности, от московского наследия через Никона и Петра к империи и большевизму. В этой оптике государственная линия почти систематически оказывается линией отчуждения от истинного призвания народа. Такая схема обладает несомненной критической силой: она разрушает культ исторически победившего и напоминает, что государственная мощь не тождественна духовной правде. Но в сильной форме этот дуализм становится слишком жестким. Если народ — почти весь носитель Христовой глубины, а государство — почти весь носитель исторического искажения, то между ними исчезает пространство действительного христианского посредничества. Остаются два разошедшихся полюса: внутренняя правда и внешняя сила.

Именно здесь особенно ясно проступает люциферизация христианского начала. У Прокофьева оно сохраняется прежде всего там, где меньше всего формы: в душе ощущающей, в старчестве, в страдании, в сокровенной Руси, в доисторической или надисторической восприимчивости к Граалю. Но Христос как середина не может пребывать только в этой глубине. Если Он действительно мыслится как центр истории, то должен проходить и через душу ощу-

щающую, и через душу рассудочную, и через душу сознательную; через культуру, право, мысль, социальное творчество, институт, государственную форму. У Прокофьева же именно эти области чаще всего окрашены как поздние, сорванные, неправомерные или ариманизированные. В результате происходит скрытая капитуляция: все живое и истинное помещается в сокровенную внутренность, а все оформленное и исторически действенное почти отдается противнику. Но там, где форма почти целиком отдана ариманическому полюсу, Христос как середина уже не действует. Остается только поляризация — люциферическая глубина против ариманической оболочки.

Вот почему точнее всего говорить не просто об идеализации народа и демонизации государства, а о производстве **двойника народа**. И у Бондарева, и у Прокофьева подлинным в конечном счете признается не народ в его действительной истории, а народ, прошедший через предварительное метафизическое очищение. Это народ без собственной тяжести, без грубости, без смешения святости и насилия, без ответственности за формы власти, без двусмысленностей реальной политической и культурной жизни. Это народ, очищенный до глубины, образности, страдания, совести, ожидания и внутренней правды. Но именно поэтому он перестает быть историческим. Он становится слишком светлым, чтобы быть реальным, и слишком бесплотным, чтобы быть до конца христианским. Потому что христианство — не религия спасения от истории, а религия прохождения через историю. Христова середина не спасает дух ценой отказа от формы и не бросает форму на произвол ариманического полюса; она соединяет то, что в обеих этих концепциях последовательно разводится.

Отсюда вытекает и общий критический вывод. И Бондарев, и Прокофьев хотят спасти русское христианское ядро от распада в модерности, рационализме, государственном насилии и катастрофе. Но спасают они его слишком дорогой ценой: ценой выведения из исторической полноты. У Бондарева это происходит через эстетизацию цельности, через икону, "единую душу", ожидание и сакрализацию образа. У Прокофьева — через радикальную метафизику

глубины, через "настрой Грааля", душу ощущающую и все более жесткое противопоставление народа государству. В обоих случаях наиболее положительное переносится из зоны исторического действия в ту область, которая легче всего принимает люциферическую окраску: в чистоту без формы, глубину без учреждения, святость без ответственности за целое. Напротив, вся тяжесть формы — организация, администрация, право, государственность, рациональность, дисциплина — все более отдается ариманическому сектору. Так русская история читается как метафизически разорванное целое, где дух и тело народа уже не могут принадлежать одной христианской судьбе.

Поэтому наиболее точная формула здесь, пожалуй, такова: Бондарев и Прокофьев хотят увидеть на Руси народ Христа, но описывают главным образом его люциферически очищенный образ и его ариманически отброшенную историческую оболочку. У Бондарева эта операция выглядит созерцательно и почти литургически: она проходит через икону, древнюю цельность, "единую душу" и ожидание. У Прокофьева — драматически и метаисторически: через Скифиана, Грааль, душу ощущающую и растущий разрыв между народом и государством. Но итог в обоих случаях сходен. Реальный народ, живущий одновременно в вере и грубости, в святости и насилии, в созерцании и в строительстве мира, исчезает. На его месте появляется почти внеисторический субъект глубины, а рядом с ним — почти самостоятельный субъект исторической порчи. Так вместо народа Христа возникает народ-двойник: сакрализованная внутренность без полноты воплощения.

Именно в этом и проходит главный предел обеих концепций. Они хотят защитить русское христианское ядро, но делают это так, что фактическая русская история оказывается почти не местом его воплощения, а местом его постоянного поражения, изгнания или укрытия. Любовь переносится на "внутреннюю Русь", тогда как историческая Русь остается под подозрением. В результате идеальная Россия становится все более сокровенной, чистой и будущей, а действительная — все более ложной, отяжелевшей и захваченной чуждым началом. Это еще может быть силь-

ным духовным мифом. Но как христианская философия истории такая схема обнаруживает свой предел: на месте Христа как соединяющей середины в ней фактически действует люциферически-ариманическая поляризация. И потому оба автора, стремясь говорить о народе Христа, слишком часто описывают лишь его метафизическую тень.

# Глава 3. Древнеславянский мир и доисторическая почва Руси

## § 1. Род, земля, стихия и языческое переживание мира

---

Чтобы понять позднейшую русскую историю, недостаточно начинать её с государства, с князей или даже с крещения. Подлинное понимание требует спуститься глубже — к той доисторической душевной почве, из которой потом вырастут и Киевская Русь, и её христианская судьба, и московское собрание, и вся дальнейшая драма русского народа. Всякий народ вступает в историю не как пустая форма, ожидающая внешнего наполнения, а как уже сложившееся душевное существо. До того как народ обретает письменную память, политическую форму и церковное самосознание, он уже живёт в определённом отношении к земле, к небу, к роду, к смерти, к стихийным силам природы, к невидимому миру. И именно эта доисторическая жизнь составляет первую почву, на которой позже будут действовать христианство, государственность и культура.

Древнеславянский мир в этом смысле нельзя понимать примитивно — как нечто только «неразвитое» по сравнению с последующими эпохами. Он был не пустотой, а ранней, ещё не просветлённой, но внутренне значительной ступенью народной жизни. В нём русская народная индивидуальность ещё не сознавала себя исторически, но уже жила в определённой форме душевного опыта. Это был мир, в котором преобладала **душа ощущающая**: мир непосредственного, образного, почти телесно-душевного переживания бытия, где человек ещё не отделил себя резко от рода, от природной стихии, от ритма времён года и от незримых сил, стоящих за явлениями природы.

Прежде всего древнеславянский человек жил не как изолированная личность, а как член **рода**. Род был не только социальной единицей, но и формой онтологической вклю-

чѐнности человека в мир. Через род человек получал имя, место, защиту, память, долг, связь с предками и право на существование. Само переживание бытия было родовым. Человек ещё не чувствовал себя отдельным «я» в позднейшем смысле. Он переживал себя как часть живой цепи поколений, как продолжение отцов, как наследника умерших и как того, кто должен передать жизнь дальше. Отсюда — особая сила традиции, обычая, родовой памяти, почитания старших и особое, почти кровное чувство принадлежности.

Но именно здесь же лежала и ограниченность этого мира. Род давал человеку полноту включѐнности, но не давал свободы. Он защищал, но и связывал. Он удерживал целостность, но не раскрывал личность. В этом и состоит первая великая особенность древнеславянской почвы: в ней уже есть глубина общности, но ещё нет зрелой индивидуальности. И потому позднейшая русская соборность будет иметь столь сильную доисторическую основу: она вырастет не на пустом месте, а на почве очень древнего переживания общего бытия. Но вместе с тем и русская трудность в отношении к свободной личности коренится уже здесь: родовое чувство слишком глубоко предшествует пробуждению самостоятельного «я».

Не менее значимо и отношение древнеславянского человека к **земле**. Земля переживалась не как объект собственности в позднейшем юридическом смысле, а как живая материнская реальность. Человек не просто жил на земле — он был в неё включѐн, питался её силами, зависел от её плодородия, боялся её бесплодия, жил её ритмами. Земля была не фоном, а участницей судьбы. В этом ощущается особый строй души ощущающей: природа ещё не расчленена рассудком, она не противопоставлена человеку как внешняя материя, а переживается как наполненная жизнью, силой, присутствием. Отсюда древнее чувство священности рощи, реки, поля, источника, огня, ветра, небесного света, грозы и плодородия.

Именно в этой слитности с землёй коренится одна из важнейших линий русской истории. Русский человек потом будет способен к великому терпению, к глубокой укоренѐнности, к внутреннему чувству пространства, к поч-

ти религиозному отношению к земле как к судьбе. Но отсюда же вырастет и обратная сторона: трудность строгого расчленения, слабость формально-правового отношения к миру, склонность чувствовать реальность прежде сердцем и жизнью, чем понятием и законом. Древнеславянская связь с землёй есть не просто этнографическая черта. Это один из корней русского душевного склада.

Третья основа этого мира — **стихия**. Древнеславянское языческое переживание мира строилось не на отвлечённой метафизике, а на непосредственном чувстве присутствия сил в явлениях природы. Мир был не бездушной совокупностью вещей, а живой тканью действий, влияний, присутствий. Гроза не просто происходила — в ней действовала сила. Лес не просто существовал — он хранил тайну. Вода не просто текла — она несла очищение, угрозу, границу, жизнь. Огонь не просто согревал — он был священным и опасным. Эта стихическая наполненность мира говорила о том, что древнеславянский человек жил ещё в таком состоянии сознания, где видимое и невидимое не были строго разъединены.

С антропософской точки зрения это означает, что душа ощущающая ещё была гораздо более проницаема для космических и элементарных воздействий, чем позднейшее сознание. Человек ещё не закрылся в себе. Он не противопоставлял себя миру с той резкостью, с какой это сделает позднее душа сознательная. Он жил в мире, где каждая стихия имела душевный отклик, а каждое явление природы могло переживаться как знак, как действие, как присутствие. В этом была и сила, и слабость. Сила — потому что мир ещё не был мёртв. Слабость — потому что человек ещё не обладал внутренней свободой по отношению к этим силам. Он зависел от них, боялся их, умилялся им, искал с ними правильного ритма, но ещё не стоял перед ними как свободное христианское "я".

Отсюда проистекает и своеобразие **языческого переживания мира**. Язычество древних славян не следует понимать как просто «ложную религию» в плоском смысле. Оно было ранней ступенью духовного отношения к миру, в которой человек ещё не знал единого духовного центра, но уже чувствовал множественность сил, действующих в мире. Это была религиозность души ощущающей: близкая к жизни,

образная, зависимая от природного круга, от плодородия, войны, рода, огня, воды и небесных явлений. В ней не было ещё той нравственной и метафизической глубины, которую принесёт христианство, но в ней была серьёзность переживания невидимого. Древний славянин жил не в «обезбоженном» мире. Напротив, его мир был слишком полон силами, но ещё не приведён к духовному единству.

Здесь особенно важно не впасть в ложную идеализацию. Древнеславянская языческая цельность не была золотым веком. В ней отсутствовала та свобода личности, та ясность нравственного центра и та возможность внутреннего преобразования, которые откроет Христов импульс. Языческий мир живёт в круговороте природы, в сакральности рода, в зависимости от стихий, но он ещё не даёт человеку окончательной опоры в истине. Он способен к благоговению, но не к подлинной духовной свободе. Он знает общность, но не знает ещё личности в её высшем достоинстве. Он чувствует священное, но не знает ещё того внутреннего поворота, через который сердце может стать органом личной встречи с Божественным.

И всё же этот мир не должен быть отброшен как нечто несущественное. Именно он образует **доисторическую почву Руси**. Христианство придёт не на пустое место, а на эту насыщенную родом, землёй и стихией душу. Потому и русское христианство с самого начала будет отличаться особой сердечностью, образностью, литургической глубиной, почитанием Богоматери, иконы, святых, монашеской пустыни, природы как места молитвы. Всё это станет возможно потому, что древняя душа ощущающая не будет уничтожена, а во многом преобразована. И точно так же позднейшие русские бунты, стихийные качания, максимализм и трудность меры будут отчасти корениться в том, что эта древняя стихическая душа никогда не исчезнет до конца.

Поэтому древнеславянский мир нужно понимать как первую главу русской внутренней истории. В нём ещё нет государства в полном смысле, нет христианской правды, нет развитой души рассудочной, нет души сознательной. Но в нём уже есть то жизненное вещество, из которого потом будет строиться всё дальнейшее. Род даёт чувство общей

судьбы. Земля даёт укоренённость. Стихия даёт восприимчивость к невидимому миру. Языческое переживание даёт серьёзность в отношении к сакральному. Всё это будет преобразаться, очищаться, осложняться и трагически искажаться в дальнейшей русской истории. Но без этой первой почвы не будет понятна ни глубина русского православия, ни тяжесть русской государственности, ни позднейшая драма русской души сознательной.

Итак, если выразить итог кратко, то можно сказать так: **древнеславянский мир был миром преобладающей души ощущающей, в котором род, земля и стихия образовывали живую, но ещё несвободную и недорасчленённую форму бытия; именно эта доисторическая цельность стала первичной душевной почвой будущей Руси, её силы, её религиозной глубины и её позднейших трагических трудностей.**

## § 2. Душа ощущающая в древнеславянском человеке

---

Если в предыдущем параграфе мы охарактеризовали род, землю и стихию как общую доисторическую почву Руси, то теперь необходимо глубже всмотреться в тот душевный строй, который делал такую жизнь возможной. И этим строем была прежде всего **душа ощущающая**. Без её понимания древнеславянский мир остаётся либо этнографической картиной, либо набором археологических и мифологических сведений. Между тем именно в душе ощущающей скрыта первая внутренняя тайна русского исторического существа. Она не даёт ещё зрелой личности, не создаёт ещё права, не строит ещё государства в полном смысле, но она даёт то жизненное вещество, без которого позже не было бы ни русской святости, ни русской соборности, ни русской глубины страдания, ни русской склонности к стихийному надлому.

Душа ощущающая есть та ступень, на которой человек ещё переживает мир не как предмет для анализа и не как пространство свободного самопоставления "я", а как **непосредственно переживаемую среду бытия**. Он не противопоставляет себя ей резко. Он живёт внутри неё. Его чувство,

воля, восприятие и память ещё тесно связаны. Мир входит в него не через отвлечённое понятие, а через образ, ритм, телесно-душевное впечатление, через страх, благоговение, радость, скорбь, природную близость и родовую привычку. Именно поэтому древнеславянский человек не был «наивен» в поверхностном смысле; он был внутренне глубоко включён в реальность, но включён ещё не свободно и не расчленённо.

Прежде всего душа ощущающая в древнеславянском человеке была тесно связана с **ритмом жизни**. Современный человек, живущий в мире абстрактного времени, часов, календарей и рационального планирования, легко забывает, что для древнего человека время было прежде всего переживаемым качеством. Весна, жатва, зима, ночной лес, восход, гроза, полноводие, голод, плодородие — всё это не просто «условия», а душевные состояния мира. Человек жил не рядом с ними, а в них. Отсюда особая чувствительность к природному кругу, к повторяемости, к празднику как к совпадению человеческого ритма с ритмом мира. Душа ощущающая потому и сильна, что ещё не вырвана из живого космического дыхания. Но именно потому она и не свободна: она слишком зависит от того, что приходит извне как судьба.

Эта ритмическая включённость делает древнеславянского человека существом **глубоко коллективным**. Его душа ещё не знает себя как внутренне суверенное ядро. Она ищет опору не в личном решении и не в автономной совести, а в совместности рода, в повторяемости обычая, в том, как «всегда было». Отсюда особая сила общинного чувства. Человек ощущает себя правдивым не тогда, когда он индивидуально выбрал истину, а тогда, когда он не выпадает из органической связи с ближними, предками, домом, землёй и святым порядком вещей. Это даёт могучую цельность и удивительную выносливость. Но это же означает, что самостоятельное «я» ещё не пробуждено. Душа ощущающая верна, пока чувствует себя включённой; но она ещё мало умеет быть верной через внутреннее различие.

Отсюда вытекает и особое отношение древнеславянского человека к **священному**. Для него сакральное не отделено от жизни жёсткой границей. Оно ещё не живёт прежде

всего в догмате или в отвлечённо сформулированной вере. Оно разлито в мире, в рощах, в огне, в границах, в родовых обрядах, в памяти о мёртвых, в слове клятвы, в судьбоносных местах и временах. Душа ощущающая не умеет ещё внутренне подниматься к Богу в позднейшем христианском смысле, но она умеет **чувствовать мир пронизанным незримым**. В этом её великая серьёзность. Мир ещё не пуст. Он ещё не обезбожен. Человек ощущает себя не хозяином, а участником таинственного порядка. И хотя этот порядок ещё не приведён к единому духовному центру, сама способность чувствовать незримое присутствие будет впоследствии одним из величайших оснований русского православного переживания.

Вместе с тем душа ощущающая делает человека очень восприимчивым к **образу**. Это имеет решающее значение для всей дальнейшей русской истории. Древнеславянский человек ещё не живёт понятием, но живёт символом, жестом, местом, знаком, видением. Он не строит отвлечённой системы, но глубоко переживает то, что схватывается образно. Именно поэтому позднейшее русское христианство будет столь иконочно, столь литургично, столь сердечно связано с образом Богоматери, со светом праздника, с видимым знаком невидимой реальности. Икона сможет так глубоко войти в русскую душу именно потому, что образное сознание не будет для неё чем-то внешним. Душа ощущающая уже приготовила эту способность. Она ещё не знала христианской иконы, но уже жила тем строем, в котором истина приходит не только через слово, но и через зримо переживаемое присутствие.

Но здесь же скрыта и опасность. Душа ощущающая легко поддаётся **стихийному колебанию**. Если она не просветлена более высокой духовной мерой, то её глубина может обратиться в темноту. Она переживает мир сильно, но не владеет собой. Она может быть бесконечно терпеливой — и вдруг беспредельно разрушительной. Она может долго нести тяжесть — и потом сорваться в слепой аффект. Это очень важно для понимания русского народа в целом. Позднейшие русские бунты, крайности, внезапные надломы, иррациональные вспышки коллективной страсти не являются чем-то случайным и чисто политическим. Их дальний корень

лежит уже в не до конца преображённой душе ощущающей. Та же сила, которая даёт способность к святости, даёт и возможность страшной стихийности, если не будет внутренне освящена и оформлена.

Особенно значима в древнеславянской душе ощущающей её связь со **страданием**. Здесь следует быть очень осторожным: не нужно романтизировать древнюю тяжесть жизни. Но нельзя и не видеть, что уже на этой ранней ступени русский человек учится переносить мир не как нейтральную среду удобства, а как данность, в которой нужно жить, терпеть, ждать, надеяться, выстаивать. Жизнь в лесной, речной, степной и северной полосе, зависимость от природного цикла, уязвимость перед набегом, голодом, неурожаем, болезнью, смертью рано закаляли душу в направлении выносливости. Душа ощущающая ещё не умеет осмыслить страдание в нравственно-христианском ключе, но она уже умеет **нести его как участь**. Позднее это качество в преображённой форме даст русскому народу его поразительную историческую выносливость, но в непреображённой — склонность слишком долго мириться с тем, что должно быть преодолено.

Древнеславянская душа ощущающая была также душой **близости и дальности одновременно**. Близости — потому что человек жил в тесной, почти телесной связи с родом, домом, селением, природой, привычным миром. Дальности — потому что окружающее пространство было велико, открыто, часто грозно и не до конца обжито. Эта особая двойственность чрезвычайно важна. Она научила русский народ одновременно и нуждаться в тёплом, сердечном, своём круге, и быть внутренне обращённым к огромному пространству, к дороге, к уходу, к бескрайнему горизонту. Отсюда позже вырастет то странное сочетание русской домашней теплоты и русской пространственной безмерности, которое так часто поражает исследователя. Но его корень уже здесь — в душе ощущающей, переживающей мир как одновременно свой и бескрайний.

Если попытаться выразить сущность древнеславянской души ощущающей одной формулой, можно сказать так: это душа **глубоко включённая, но ещё не отделившаяся**. Она умеет быть внутри мира, но не умеет ещё встать перед ним

свободно. Она знает связь, но не знает ещё личности. Она чувствует святыню, но не знает ещё чистого духовного центра. Она несёт страдание, но не умеет ещё преобразовать его в сознательный нравственный выбор. Она способна к великой цельности, но эта цельность остаётся природно-душевной, а не духовно свободной.

И именно поэтому древнеславянская душа ощущающая нуждалась в дальнейшем пути. Ей необходимо было не уничтожение, а **преображение**. Она должна была встретить христианство, чтобы её природная религиозность получила более высокий центр. Она должна была пройти через душу расчётливую, чтобы стихийная цельность обрела форму, право и порядок. Она должна была когда-нибудь встретить душу сознательную, чтобы глубина перестала быть только глубиной рода, земли и аффекта, а стала глубиной свободного "я". Но важно понять и обратное: ни одна из этих последующих ступеней не могла бы быть жизненной, если бы в основании не лежала эта древняя мощная и богатая душа ощущающая.

Потому, когда мы говорим о древнеславянском человеке, мы говорим не о «предыстории» как о чём-то мёртвом и преодоленном. Мы говорим о первом душевном основании русской народной индивидуальности. Эта душа будет потом крещена, дисциплинирована, страдательно разорвана, идеологически затемнена, культурно просветлена, но она не исчезнет. Она будет жить в русской религиозной сердечности, в глубине народного сострадания, в тяге к образу, в коллективной восприимчивости к святине и к беде, в способности к великому терпению и к великой крайности. И именно поэтому древнеславянскую душу ощущающую надо понимать как нечто не только начальное, но и судьбоносное для всей дальнейшей истории России.

Итак, итог этого параграфа можно выразить так: **душа ощущающая в древнеславянском человеке была глубокой, образной, коллективной и стихийно-религиозной формой переживания мира; она дала будущей Руси силу общности, близость к святине, связь с землёй и способность к страданию, но вместе с тем оставила ей в наследство нерасчлённость, зависимость от аффекта и трудность свободного личного самостояния.**

### § 3. Пространство Восточной Европы как школа народного становления

---

Ни один народ не развивается вне пространства. Но пространство само по себе ещё не есть судьба. Оно становится судьбой тогда, когда в нём складывается определённый тип душевного опыта, определённая мера открытости и уязвимости, определённый способ переживания ближнего и дальнего, центра и периферии, дома и дороги, защищённости и бескрайности. Именно в этом смысле пространство Восточной Европы должно быть понято как **школа народного становления Руси**. Оно не было только географической сценой, на которой разыгрались позднейшие исторические действия. Оно само формировало душевный состав народа, его внутренний ритм, его способы страдать, терпеть, строить, бояться, расширяться, собираться и распадаться.

Пространство Восточной Европы — это прежде всего пространство **широты**. Здесь нет той естественной замкнутости, которую дают горные массивы, узкие морские береговые полосы или плотная сеть древних городов, рано организующих жизнь в расчленённые и устойчивые формы. Русский мир с самого начала вырастает в зоне лесов, рек, лесостепей, переходов, больших открытых расстояний, медленных и длинных сообщений, широкого горизонта. Такое пространство не учит человека ранней законченности. Оно не даёт ему с детства жёсткой формы границы. Оно воспитывает в нём иное чувство мира: мир велик, не вполне удержим, не до конца обозрим, и потому человек должен научиться жить не только в пределах близкого, но и в предчувствии бесконечного.

С антропософской точки зрения эта пространственная широта необычайно важна для формирования души ощущающей. Душа ощущающая питается не только родом и природным ритмом, но и самим способом, каким мир входит в неё. В Восточной Европе мир входит как **простор**. И это означает, что в народной душе с ранних времён воспитывается не столько чувство точной меры, сколько чувство дальности, глубины, открытости и вместе с тем незащищённости. Русский человек изначально живёт не в мире тесного, окончательно организованного и завершённого, а в мире, который всегда больше

наличной формы. Отсюда позднейшая русская тяга к безмерному, к большому, к предельному, к соборному, к всепоглощающему. Но отсюда же и трудность устойчивой формы, трудность меры, склонность к крайностям и колебаниям между вялой распущенностью и жестокой мобилизацией.

Не менее важна и другая черта этого пространства: его **переходность**. Восточная Европа — не замкнутый мир, а пояс между мирами. Через неё идут пути с севера на юг, от варяжского к греческому, от леса к степи, от оседлого к кочевому, от византийского культурного влияния к северным и восточным стихиям, от западного христианского импульса к восточному, от Европы к Азии. Это делает пространство не только широким, но и открытым для столкновений, проникновений, влияний, вторжений и обменов. Русь с самого начала живёт не в самодовлеющей уединённости, а в поле пересечения сил.

Это обстоятельство имеет огромный духовно-исторический смысл. Народ, вырастающий в таком пространстве, не может быть простым, однослойным и самозамкнутым. В нём с ранних времён развивается способность воспринимать разнородное, но вместе с тем и страдать от отсутствия окончательной внутренней границы. Восточноевропейское пространство как бы заранее приучает русский народ к тому, что он будет жить **между**. Между лесом и степью. Между оседлостью и движением. Между северной сдержанностью и южной открытостью. Между западным и восточным культурными полюсами. Между потребностью в центре и постоянной угрозой распыления. Потому русская история и будет в дальнейшем так глубоко связана с темой собирания: собирать придётся не только земли, но и саму душу, которой пространство с самого начала не дало лёгкой внутренней завершённости.

Особое значение имеет для древней Руси сочетание **леса и степи**. Лес воспитывает укрытость, медлительность, терпение, осторожность, внутреннюю сосредоточенность, связь с малым миром деревни, с местом, с защищённой глубиной. Степь, напротив, несёт открытость, опасность, набег, подвижность, внезапность, чувство незащищённого горизонта. Русский народ формируется именно на границе и во взаимодействии этих двух пространственных начал. И это объяс-

няет многое в его дальнейшем характере. В нём есть лесная глубина — молчаливая, терпеливая, укоренённая, склонная к внутреннему накапливанию чувства. Но в нём есть и степная тревога — ощущение возможного внезапного вторжения, необходимость быть готовым к защите, привычка жить в мире, где порядок может быть в любой момент поколеблен. Отсюда проистекает позднейшая двойственность русской души: одновременно склонность к домашнему, внутреннему, соборному теплу и постоянная готовность к крайним мобилизациям, вызванным большой внешней опасностью.

Не случайно именно в этом пространстве столь важную роль играют **реки**. Для ранней Руси река была не только природной данностью, но и формой исторического самоорганизования. Река соединяла, вела, кормила, открывала путь, связывала различные земли, делала возможным общение там, где сухопутная связность ещё была слаба. В этом смысле речная сеть Восточной Европы была первой артерией исторического собирания. Но и здесь есть духовный смысл. Речное пространство воспитывает душу не в замкнутой территориальной неподвижности, а в текучем, связующем, переходном отношении к миру. Русь изначально складывается не как мир жёстко отграниченных локальностей, а как мир, который ищет свою связность вдоль линий живого движения. И потому её единство изначально не столько каменно-территориально, сколько **путевое**, связующее, протяжённое, требующее постоянного удержания.

С антропософской точки зрения Восточная Европа как школа народного становления воспитывала в русском человеке три основополагающих качества. Во-первых, **пространственное чувство целого**. Русский человек рано научается переживать мир не в пределах маленькой завершённой территории, а как большое, ещё не вполне оформленное поле общей судьбы. Во-вторых, **неустойчивость локальной замкнутости**. Пространство слишком открыто, чтобы можно было навсегда укрыться в отдельности. И, в-третьих, **потребность в собирающем центре**, потому что без него широкое пространство слишком легко превращается в зону распада, переходности и уязвимости. Именно эти три свойства затем станут постоянными темами русской истории.

Отсюда понятно, почему в России государственность приобретает столь большое значение. Это не только политическая случайность и не только плод воли отдельных правителей. Огромное, переходное, открытое пространство Восточной Европы само воспитывало в народе сознательное или бессознательное чувство, что без центра форма распадётся. Государственный центр позже станет почти метафизически перегруженным именно потому, что пространство с ранних времён учило: без собирающего начала жизнь легко рассеивается. Но, как мы ещё увидим, эта же школа пространства породила и обратный риск — риск того, что форма будет слишком тяжёлой, а внутреннее самосознание народа окажется подменено задачей простого удержания огромного тела.

Восточноевропейское пространство имело и ещё одно воздействие: оно воспитывало особый тип отношения к **чужому**. Там, где границы плотны и стабильны, чужое чаще переживается как удалённое и внешнее. В русской ранней истории чужое нередко находится ближе, чем хотелось бы: торговый гость, кочевник, набег, соседний племенной мир, культурное влияние, миссионер, дружина, иноземный путь, южный и северный полюс, византийская духовная форма, степная угроза. Это означает, что древняя Русь с самого начала живёт не в стерильной однородности, а в поле постоянной встречи и трения с иным. Отсюда и последующая русская способность к культурному восприятию и заимствованию, но отсюда же — и постоянная тревога перед внешним давлением. Русский народ очень рано учится тому, что он должен быть и восприимчивым, и обороняющимся. И эта двойственность потом пройдёт через всю его историю.

Особенно важно понять, что пространство Восточной Европы было школой не только силы, но и **незавершённости**. Оно не давало раннего окончательного образа жизни. В нём слишком многое оставалось открытым, текучим, не до конца оформленным. Именно поэтому русская история с самого начала тяготеет не к устойчивому равновесию, а к поиску формы. Эта форма никогда не даётся просто. Её приходится строить — сначала вдоль торговых и речных путей, потом через княжеское и церковное единство, потом через Москву, потом через империю, потом через идеологические

и постидеологические суррогаты единства. Но корень этой непрерывной работы лежит уже здесь, в пространственной школе народного детства: русская душа рано узнаёт, что мир велик, открыт, подвижен и уязвим, а значит — целое надо всё время заново создавать.

Если говорить в категориях душевных членов, то Восточная Европа воспитала в русском народе мощную душу ощущающую, глубоко связанную с природной и пространственной реальностью, но ещё не обладающую внутренней мерой, способной саму себя удержать. Пространство научило её глубине, широте, терпению, привычке к большому миру и к соборному переживанию общей судьбы. Но оно не научило её расчленённой форме. Эту форму позднее должна будет дать душа рассудочная — через право, государственность, церковь и письменную культуру. А ещё позднее душа сознательная должна будет поставить вопрос: может ли русский народ быть большим не только пространственно, но и внутренне, то есть способным свободно осознать себя, а не только собирать себя извне?

Таким образом, пространство Восточной Европы было для Руси не нейтральной географией, а действительной **школой народного становления**. Оно сформировало чувство широты, переходности, уязвимости и потребности в целом. Оно воспитало глубину души ощущающей и одновременно поставило перед будущей историей задачу найти форму, адекватную этой глубине. Русская история потому и будет так упорно бороться за собирание, так болезненно переживать распад и так часто колебаться между крайностями, что её первая школа была школой пространства, которое постоянно требует внутреннего центра, но само по себе не даёт его в готовом виде.

Итог этого параграфа можно выразить так: **пространство Восточной Европы было школой народного становления Руси, потому что воспитало в ней чувство широты, переходности, пространственного целого и потребность в собирающем центре; оно дало русской душе глубину и масштаб, но вместе с тем сделало её особенно уязвимой к распаду и особенно зависимой от поиска формы.**

# Глава 4. Возникновение Руси как первой исторической формы

## § 1. Путь из варяг в греки и рождение большого пространства

---

Русь начинается не с готового государства и не с уже сложившейся нации. Она начинается с **пространства, приведённого в движение**. До того как возникла прочная политическая форма, должны были возникнуть линии связи, вдоль которых разные земли, племена, рынки, военные дружины, речные пути и культурные влияния впервые начали складываться в нечто большее, чем простое соседство. Такой линией и стал путь «из варяг в греки» — не просто торговая дорога, но первая ось, вдоль которой будущая Русь начала переживать себя как большое историческое целое. В ранних источниках этот путь связывается с движением от Балтики к Днепру и далее к Чёрному морю и Константинополю; современные энциклопедические обзоры также подчёркивают его ключевую роль в формировании ранней Киевской Руси.

Само выражение «путь из варяг в греки» уже содержит в себе глубокий смысл. Русь рождается не внутри замкнутой этнической чаши, а на **направлении между мирами**. С одной стороны — северный, балтийско-варяжский горизонт, мир военно-торговой подвижности. С другой — Византия, великая южная цивилизация письма, христианства, богатства, имперской формы и высокого культурного центра. Между ними лежит восточноевропейское пространство рек, волоков, лесов и лесостепей, которое само по себе ещё не образует государства, но уже может стать артерией исторического связывания. Энциклопедия Украины описывает этот путь как систему водных дорог и волоков протяжённостью около 3 000 километров от Балтики до Чёрного моря.

С антропософской точки зрения это означает, что Русь возникает прежде всего как **пространство связности**, а не как готовая государственная идея. Её первая историческая форма вырастает не из отвлечённого замысла, а из

реального движения: люди плывут, торгуют, воюют, перетаскивают суда через волоки, проходят опасные пороги, соединяют разные речные бассейны, и тем самым создают новое переживание пространства. Лес, река, городок, пристань, волок, днепровские пороги — всё это становится не просто географией, а школой собирания. Народная душа впервые начинает ощущать, что мир вокруг неё может быть не только близкой землёй рода, но и **длинным путём**, вдоль которого выстраивается более широкая историческая жизнь. Сама роль Днепра как связующей оси от верховьев к Киеву и далее к Чёрному морю отмечается и в современных исторических обзорах, и в статьях о самом Днепре.

Очень важно, что этот путь с самого начала был не только торговым, но и политико-военным. Там, где движется богатство, там возникает потребность в защите, контроле, господстве над узлами коммуникации. Потому вдоль пути начинают вырастать не только рынки, но и центры власти. *Britannica* прямо указывает, что Варяги в середине IX века овладели Киевом, а около 882 года Олег, придя из Новгорода, сделал его столицей первого восточнославянского государства; при этом выгодное положение Киева на Днепре было одним из главных факторов его возвышения.

Но смысл происходящего глубже, чем обычная схема «торговля породила государство». В действительности путь из варяг в греки был для Руси первой школой **выхода из племенной разобщённости**. До него пространство Восточной Европы было обжито, но ещё не было собрано в одно историческое переживание. Были роды, земли, локальные центры, хозяйственные и военные связи, но ещё не было мощной продольной оси, которая связывала бы север и юг в едином ритме обмена и движения. Именно путь создаёт это новое измерение. Он приучает разные точки пространства соотноситься друг с другом не случайно, а постоянно. И в этом состоит его духовно-историческое значение: он впервые заставлял восточнославянский мир жить не только локальной жизнью, но и жизнью **большого сообщения**.

Вот почему Русь возникает не как чисто северное и не как чисто южное явление. Уже в самом своём рождении она есть середина между мирами. Северный импульс приносит

энергию движения, дружинную организацию, торгово-военную инициативу. Южный импульс приносит тяготение к Константинополю, к имперской культуре, к богатому цивилизационному центру. А восточноевропейское пространство между ними не просто пассивно принимает эти силы, а перерабатывает их в новую форму. В этом смысле путь из варяг в греки был не просто дорогой к уже существующим цивилизациям, а **печью**, в которой начинала выплавляться собственная историческая форма Руси. Фактическая связь формирования Киевского государства с международной торговлей по днепровскому пути и с ролью варяжских военно-торговых групп прямо отмечается *Britannica*.

Здесь уместно подчеркнуть и ещё одно. Путь никогда не бывает нейтральным. Он воспитывает особый тип человека. Древний славянин, замкнутый в локальном родовом мире, жил преимущественно в ритме души ощущающей. Путь же требует иной способности: удерживать даль, мыслить узлы, учитывать интересы, знать порядок движения, признавать более широкое пространство, чем собственная округа. Иначе говоря, путь уже готовит материал для **души рассудочной**. Он ещё не создаёт её зрелой формы, но выводит народ за пределы одной только замкнутой природно-родовой цельности. На пути человек должен считаться с мерой, порядком, направлением, выгодой, силой, договором и опасностью. Потому торгово-речной путь становится одной из первых школ исторического оформления.

Но именно как школа оформления он несёт и свою двойственность. То, что связывает, одновременно подчиняет. То, что открывает мир, одновременно делает его уязвимым. Чем длиннее путь, тем больше опасностей: пороги, набеги, конкуренция, борьба за контроль. Русь с самого начала рождается не в тишине, а в напряжении. Её первая форма есть не мирная замкнутая культура, а **организм движения**, который должен всё время защищать собственную связность. Отсюда и ранняя политическая напряжённость, и неизбежность дружинной власти, и роль военной силы в удержании сообщения между севером и югом. Потому уже самый генезис Руси несёт в себе ту двойственность, которая потом пройдёт через всю её историю: стремление к соединению и постоянную угрозу распада.

Особое место здесь занимает Киев. До того как он станет духовным и политическим центром, он оказывается прежде всего **узлом большого пространства**. Его значение вырастает не из абстрактной «столичности», а из того, что он стоит на днепровской оси в месте, где северное движение к югу становится исторически концентрированным. Поэтому Киев и мог стать не просто городом среди городов, а первым центром русской формы. Britannica подчёркивает его выгодное положение на высоких днепровских берегах, богатое сельскохозяйственное окружение и его роль как центра раннеславянских поселений.

Итак, путь из варяг в греки был для Руси не просто экономическим фактором и не просто транзитной артерией. Он был первой реальной школой **пространственного самосознания**. Через него восточнославянский мир начал впервые переживать себя как нечто большее, чем совокупность родов и земель. Через него север и юг вошли в исторический обмен. Через него возникли узлы власти. Через него стала возможной первая политическая связность, из которой позже вырастет Киевская Русь. И если говорить в духе всей книги, то этот путь стал одним из первых органов перехода от древней нерасчленённой душевной жизни к более оформленному историческому существованию.

Потому итог этого параграфа можно выразить так: **путь из варяг в греки был не только торговой дорогой, но первой осью собирания восточнославянского пространства; вдоль него родилась ранняя связность Руси, возникли центры власти и началось превращение локального мира в большое историческое целое.**

## § 2. Ранние князья и первая организация исторического тела

---

Путь сам по себе ещё не создаёт государства. Он лишь открывает возможность связности. Чтобы связность стала исторической формой, необходима воля, которая начнёт удерживать пространство, превращать движение в порядок, узлы торговли — в узлы власти, а разрозненные земли — в нечто, способное переживать себя как целое. Именно такую роль

и сыграли ранние князья Руси. Их значение не сводится к личным биографиям и не исчерпывается вопросом об их этническом происхождении. В духовно-историческом смысле они важны прежде всего потому, что через них начинается складываться **первое историческое тело Руси** — ещё не завершённое государство в позднем смысле, но уже организм, обладающий центрами, путями, силой удержания и памятью о собственной форме. Britannica прямо связывает Олега с завоеванием Киева около 882 года и основанием Киевской Руси как первого восточнославянского государства; в обзоре династии Рюриковичей также подчёркивается, что он установил контроль над торговым путём от Новгорода вдоль Днепра к Чёрному морю.

С антропософской точки зрения ранние князья знаменуют собой переход от ещё преимущественно природно-душевного существования народа к стадии, на которой начинает работать **душа рассудочная**. Но эта душа рассудочная пока ещё не есть зрелое право, не есть развитая государственность и не есть устойчивая институциональная система. Она выступает сначала как сила собирания. Её задача — не столько создать справедливый порядок во всей его полноте, сколько вообще выделить из текучего пространства опорные точки исторического единства. Потому ранний князь — это прежде всего не законодатель и не бюрократический правитель, а носитель воли к форме. Он ещё очень близок к дружине, к походу, к пути, к военной и торговой функции власти. Но именно в этом и состоит его историческая незаменимость: он даёт пространству позвоночник.

Первой действительно собирательной фигурой здесь выступает **Олег**. Его образ уже на полпути между историей и преданием, но именно это и показательно: народная память инстинктивно чувствует в нём не просто удачливого вождя, а фигуру перелома. Britannica называет его полулегендарным варяжским предводителем, ставшим князем Киева и считающимся основателем Киевской Руси. Важнейший смысл его действия состоит в том, что он переносит центр тяжести с локального северного узла к более широкому южному центру и тем самым превращает путь в систему власти. Захват Киева и утверждение его как столицы означали, что Русь начинает мыслить себя уже не только как сеть движе-

ний, но как **центрированное пространство**. Тем самым впервые появляется историческое тело, в котором север и юг связаны уже не случайно, а политически.

Но историческое тело не возникает мгновенно как завершенная гармония. Оно должно быть удержано, расширено, защищено и внутренне скреплено. Здесь вступает фигура **Игоря**. Britannica характеризует его как преемника Олега, великого князя Киева с 912 по 945 год, которого традиция считает сыном Рюрика. Его эпоха показывает, что первая собранность Руси ещё очень неустойчива: власть князя тесно связана с данническим сбором, с военным давлением, с поддержанием внешнего повиновения, а внутренняя связность между различными землями остаётся хрупкой. Сам конец Игоря — его гибель от древлян в 945 году — символичен: ранняя княжеская власть ещё не стала органическим общим порядком, она слишком зависит от силы и потому легко вызывает ответный взрыв сопротивления. Иначе говоря, при Игоре мы видим, что историческое тело Руси уже существует, но ещё не стало живым организмом, в котором части признают целое как нечто своё.

Именно поэтому столь велико значение **Ольги**. После смерти Игоря она, по Britannica, правила как регент при своём сыне Святославе и стала первой зафиксированной женщиной-правительницей Руси; вместе с тем она была первым членом правящего дома Киева, принявшим христианство. Но для нашей темы важен не только её личный религиозный шаг. В историко-душевном смысле Ольга знаменует собой первый переход от чисто внешне-дружинной власти к более устойчивому принципу управления. Даже если в летописной традиции её образ ещё окружён мотивами мести и суровой силы, за ним уже проступает нечто иное: начало **административного упорядочения**. Через неё княжеская власть начинает приобретать черты не только походной и даннической, но и организующей. В этом смысле Ольга — одна из первых фигур, через которых душа рассудочная Руси делает шаг от грубой силы удержания к более расчленённой форме власти. И её христианский поворот тоже не случаен: он указывает, что собираемое историческое тело начинает искать уже не только внешнюю, но и духовную ось.

Совсем иным типом раннего князя является **Святослав**. Britannica называет его великим князем Киева с 945 года и «величайшим из варяжских князей ранней русской истории». В нём ранняя Русь достигает максимальной внешней воинской энергии. Его походы расширяют пространство власти, делают Русь весомым участником большой восточно-европейской политики и показывают, что историческое тело уже может действовать не только оборонительно, но и наступательно. Однако именно здесь обнаруживается предел раннего собирания. Святослав велик как воин и расширитель, но не как окончательный устроитель внутренней формы. Его энергия по-прежнему ближе к дружинно-военному типу исторического действия, чем к зрелой государственности. В нём Русь сильна вовне, но ещё не пришла к полному внутреннему центру. И это очень характерно: первое историческое тело Руси рождается как сила движения и экспансии раньше, чем как окончательно упорядоченный общественный организм.

Таким образом, в ранних князьях мы видим не просто череду лиц, а **последовательные акты организации исторического тела**. Олег даёт Руси первый центр и первую продольную связность большого пространства. Игорь показывает хрупкость этой связности и ещё не преодоленную зависимость власти от силового удержания. Ольга вносит в княжеский строй первую более расчленённую, административную и духовно ориентированную ноту. Святослав доводит до высшей степени раннюю внешнюю мощь Руси, но вместе с тем обнаруживает, что одной воинской энергии недостаточно для окончательного оформления народа как исторического организма. Все эти фигуры вместе и образуют первую стадию русской государственности: стадию, в которой пространство уже собрано, но ещё не до конца внутренне организовано.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее. Ранние князья выражают тот момент, когда русская душа ощущающая ещё очень сильна, но уже вынуждена принять на себя работу души рассудочной. Народ ещё живёт глубиной рода, земли, пути, дружины, непосредственного переживания силы и святости. Но историческая задача требует иного: нужно не только жить, но и **держатъ форму**.

Отсюда двойственность ранней княжеской власти. Она ещё не вполне отделилась от стихии, но уже не может без формы. Потому в этих князьях сочетаются грубая энергия и первый политический расчёт, личная храбрость и зачаток государственного инстинкта, языческая стихия и первые шаги к иной, более духовной оси власти.

Именно поэтому о ранних князьях следует говорить как о создателях первого исторического тела, а не первого завершённого государства. Государство в позднем смысле — с устойчивым правом, ясной династической нормой, оформленным церковным центром, зрелым самосознанием — ещё впереди. Но без этого раннего тела невозможно было бы и всё последующее. Нельзя крестить, оформлять, править, учить и судить народ, который ещё не переживает себя как целое. Ранние князья дали Руси именно это: **первую собранность, первую ось, первый опыт центра, первую память о том, что множество земель может быть одним историческим существом.**

Итог этого параграфа можно выразить так: **ранние князья Руси были не только военными и династическими фигурами, но первыми организаторами её исторического тела; через Олега, Игоря, Ольгу и Святослава восточнославянское пространство превратилось из сети путей и земель в ранний политический организм, ещё хрупкий, но уже обладающий центром, связностью и волей к форме.**

### **§ 3. Киев как первый центр русской формы**

---

После того как путь из варяг в греки создал ось большого пространства, а ранние князья начали собирать вдоль этой оси первое историческое тело Руси, неизбежно должен был возникнуть вопрос о **центре**. Ни один народ не может долго жить только движением, только связью путей, только военной и торговой энергией. Чтобы историческое тело не распалось, оно должно получить место, в котором его разрозненные силы начинают осознавать себя как одно целое. Для ранней Руси таким местом стал Киев. И именно потому Киев следует понимать не просто как один из древних городов и не только как удачную политическую столицу, а как **первый центр русской формы.**

Это выражение требует пояснения. Центр в подлинном духовно-историческом смысле не есть просто наиболее богатый или стратегически выгодный пункт. Центр есть то место, где пространство впервые перестаёт быть только протяжённостью и становится **организмом**. До центра есть земли, реки, племена, пути, города, дружины, союзы, торговые узлы. Но лишь с возникновением центра появляется возможность внутренней иерархии, памяти о целом, вертикали власти и переживания общей исторической судьбы. Центр собирает не только дань и людей — он собирает **смысл**. И именно это впервые начинает делать Киев.

С внешней точки зрения его возвышение вполне объяснимо. Киев стоит на великой днепровской линии, соединяющей северные земли с южным миром Чёрного моря и Византии. Он расположен так, что может быть одновременно и речным узлом, и опорным пунктом власти, и местом контроля движения, торговли и военной силы. Но историческое значение Киева не исчерпывается этим. Очень многие города занимали выгодные места и всё же не становились центрами большой формы. Киев стал им потому, что в нём впервые совпали несколько линий: пространственная ось пути, княжеская власть, притяжение южной цивилизационной высоты и возможность оформить восточнославянский мир как нечто большее, чем совокупность отдельных земель.

С антропософской точки зрения Киев означает тот момент, когда в русском историческом существе впервые начинает уверенно действовать **душа рассудочная**, ещё не разрушая полностью глубину души ощущающей, но уже оформляя её. Древнеславянская жизнь была связана с родом, землёй, природным ритмом, локальной общностью и стихийной религиозностью. Всё это давало богатое душевное содержание, но не создавало большого исторического порядка. Киев впервые становится местом, где это содержание получает внешнюю форму: власть, иерархию, путь, городскую организацию, раннее право, династическую память и надплеменное единство. Потому Киевская Русь есть первая великая попытка привести русскую душу из состояния доисторической глубины к состоянию исторически оформленного бытия.

Особенно важно, что Киев с самого начала есть **город открытый**, а не замкнутый. Он не вырастает как крепость уединённой народной судьбы. Он живёт в общении: с севером и югом, со степью и лесом, с варяжским миром и с византийским влиянием, с торговлей, дипломатией, войной и культурным заимствованием. Это делает его первым подлинно историческим городом Руси. В нём русская форма возникает не как изоляция, а как узел пересечения. Именно потому Киев так важен для дальнейшей судьбы России: её первая зрелая форма рождается не в закрытости, а в **открытой связности**. В этом уже содержится прообраз будущей русской задачи — быть не только внутренне собранной, но и способной связывать разнородные миры.

Но открытость имеет свою цену. Киев как центр русской формы не был окончательной крепостью и не мог ею быть. Его сила состояла в связности, но именно связность делала его уязвимым. Он зависел от движения путей, от внешней торговли, от южных горизонтов, от способности удерживать династическую и пространственную систему. Потому сама природа Киева несла в себе будущую драму: он был первым центром Руси, но не таким центром, который уже обладал полной устойчивостью позднейшего государственного организма. Это был центр становления, а не завершения.

Именно в Киеве русское историческое тело впервые начинает переживать себя как **надплеменное единство**. Здесь особенно важно различать этническое и историческое. Этнически восточнославянский мир ещё очень пестр, локален, неоднороден. Но в Киеве возникает новый принцип: разные земли могут принадлежать одному политическому и культурному целому. Это уже огромный шаг от древней родовой и племенной стадии. Человек, включённый в киевский мир, начинает принадлежать не только своему ближнему кругу, но и более широкому историческому организму. Так рождается ранняя форма русской всеобщности.

Эта всеобщность пока ещё не есть нация в позднем смысле и не есть зрелое государственное самосознание. Но она уже есть первый опыт **общей судьбы**. И в этом состоит огромная заслуга Киева. Он не просто управляет. Он даёт народу первое представление о том, что существует

большой порядок, к которому можно принадлежать. Он учит Русь чувствовать себя не только множеством, но и целым. Именно это делает его центром формы.

Важнейшее значение имеет и то, что Киев соединяет в себе **город и власть**. Русская история начинается не с чисто городского гражданского самоуправления, как это в большой степени происходило в отдельных западных землях, и не с совершенно безличной имперской администрации. Она начинается с особого соединения княжеского центра, торгового движения, городской среды и сакрально-политического притяжения. В киевской форме город ещё не противопоставлен власти как автономная общественная сила, но и власть ещё не превратила город в чисто служебный механизм. Здесь есть известная первичная гармония. Именно потому Киевская Русь и занимает в исторической памяти такое место: в ней чувствуется первая и, быть может, наиболее ясная попытка сочетать живую широту пространства с относительно мягкой формой порядка.

С антропософской точки зрения Киев знаменует первую великую попытку **примирения души ощущающей и души рассудочной** в русском народе. Душа ощущающая приносит сюда глубину жизненного вещества: близость к земле, сердечность, образность, религиозную восприимчивость, связь с общим переживанием. Душа рассудочная приносит форму: княжеский центр, административную волю, раннее право, политическую иерархию, городскую организацию, сознание пути и связности. Пока это примирение ещё возможно, Русь переживает свою раннюю гармонию. Но именно потому, что она ещё непрочна, она и не может сохранить-ся навсегда.

Здесь нужно подчеркнуть ещё одну сторону. Киев как первый центр русской формы есть не только политический, но и **преддуховный** центр. Я говорю «преддуховный» потому, что подлинный духовный центр Руси в полном смысле начнёт складываться лишь после крещения, когда Киев станет не только узлом власти и пути, но и местом новой христианской ориентации. Однако уже до этого в нём присутствует стремление к большему, чем простая сила. Киев тянется к югу, к Византии, к имперской и религиозной вы-

соте, к миру письменности и цивилизационной зрелости. И это стремление говорит о том, что первая русская форма не хочет оставаться только военно-торговой. В ней уже есть жажда культурного и духовного возвышения.

Именно поэтому последующее крещение Руси не будет случайной сменой веры. Оно станет внутренне подготовленным шагом киевской формы к тому, что она уже смутно предчувствовала как своё высшее дополнение. Иначе говоря, Киев как первый центр русской формы уже носит в себе возможность стать первым центром и русской духовной истории. В этом — его подлинное величие.

Но вместе с этим в киевской форме уже скрыты и будущие пределы. Она слишком связана с днепровской осью, с системой путей, с династическим равновесием, с открытым и ещё недостаточно защищённым пространством, чтобы стать окончательной русской государственностью. В ней ещё слишком мало той внутренней тяжести центра, которая позже появится у Москвы. Потому Киев велик как первое собрание, но не окончателен как последняя форма. Он даёт Руси её раннюю цельность, но ещё не решает вопроса о том, как эта цельность переживёт кризис, распад, внешнее давление и внутреннюю множественность.

И всё же значение Киева остаётся основополагающим. Без него не было бы первого опыта русской надплеменной целостности. Не было бы первой связанной оси север—юг. Не было бы ранней формы княжеской организации пространства. Не было бы той начальной гармонии между глубиной народной души и исторической формой, к которой позднейшая Русь будет снова и снова внутренне обращаться — уже как к утраченному образу раннего единства.

Потому итог этого параграфа можно выразить так: **Киев стал первым центром русской формы потому, что в нём пространство впервые обрело политическую и культурную ось, множество земель — переживание надплеменного целого, а глубокая, ещё преимущественно душевная жизнь народа — начальную историческую форму своего существования.**

## § 4. Новгород как торговый центр Древней Руси и главный представитель души рассудочной

Если Киев стал первым центром русской формы в её южной, днепровской и державообразующей ориентации, то Новгород являет собой иной, не менее существенный полюс ранней Руси. Он не просто дополняет Киев, а раскрывает другую возможность русского исторического организма. Именно в Новгороде особенно ясно видно, что Русь с самого начала не была только княжеско-военной или только южно-ориентированной державой. В ней существовал и иной тип исторической жизни — более торговый, более расчленённый, более городской, более договорный, более ориентированный на внешнюю связность и внутреннюю саморегуляцию. Britannica прямо отмечает, что Новгород возник уже в IX веке как один из ранних центров освоения северного лесного пространства и оставался важнейшим торговым центром киевского периода; позднее он выигрывал и от активности Ганзейского союза, и от развития верхневолжского региона, для которого служил главным торговым выходом.

С антропософской точки зрения Новгород особенно важен потому, что в нём русская история впервые в такой ясной форме выдвигает не только силу собирающего центра, но и силу **души рассудочной** как способности к оформлению, различению, хозяйственной мере, политическому расчёту и городской организации. Если в южно-киевской линии ещё очень мощно действует связка дружины, пути и княжеского центра, то Новгород даёт иной опыт: пространство может жить не только через династическое сосредоточение, но и через сеть торговли, договоров, институциональных балансов и городской воли. В этом смысле Новгород и становится главным представителем души рассудочной в ранней Руси — не потому, что в нём отсутствуют глубина души ощущающей или религиозная жизнь, а потому, что именно здесь наиболее отчётливо выступает оформляющий, организующий и расчленяющий принцип.

Прежде всего Новгород есть **торговый центр** в самом строгом и полном значении слова. Его значение определялось не одним местным богатством, а положением в большой

системе связей: к Балтике, к северным лесным промыслам, к Волге, к внутренним русским землям и далее к европейским рынкам. Britannica подчёркивает, что Новгород процветал как один из величайших торговых центров Восточной Европы, имел речные связи с Балтикой, Византией, Центральной Азией и всеми частями европейской России, а его благосостояние в значительной мере покоилось на пушной торговле северных лесов. Торговля с Ганзой была значительной, поскольку Новгород был предельной восточной точкой ганзейского торгового мира в России.

Это имеет не только экономическое, но и душевно-историческое значение. Торговый город живёт иначе, чем военный лагерь или дружинный центр. Он требует счёта, памяти обязательств, устойчивости обмена, договорной воли, привычки к переговорам, известной дисциплины меры и способности длительно удерживать многосторонние связи. Всё это и есть элементы души рассудочной. Новгород потому и выделяется на фоне других раннерусских центров, что в нём историческая энергия Руси всё заметнее переходит от непосредственной силы к **оформленному взаимодействию интересов**. Здесь богатство создаётся не только мечом, а каналами обмена; власть поддерживается не только личной храбростью князя, а устойчивостью городского уклада; пространство переживается не только как поле похода, а как сеть торговых маршрутов, складов, дворов, договоров и правил.

Именно поэтому Новгород вырабатывает и свою особую **политическую форму**. Britannica отмечает, что в Новгороде вече сохранилось дольше, чем в большинстве русских городов, и существовало до 1478 года, когда Иван III подчинил город Москве; энциклопедические обзоры по Новгородской республике также указывают на важную роль веча, выборных посадников и тысяцких, а также на ограничение княжеской власти договором. Конечно, современная историография спорит о степени демократичности новгородского строя и о том, насколько реально власть принадлежала «всему народу», а насколько — боярско-торговой верхушке. Но для нашей темы это не меняет главного. Важно то, что в Новгороде власть оформляется не как простое продолжение дру-

жинного княжения, а как более сложный и расчленённый порядок, где существуют городские корпорации, выборность, договорные ограничения и особая роль торгово-боярского слоя. Это и делает Новгород столь показательным для души рассудочной: здесь Русь учится не только собираться, но и **структурировать себя изнутри**.

В этом смысле Новгород — почти противоположный полюс по отношению к позднейшей московской линии. Москва будет выражать прежде всего централизующую и государственно-собирающую сторону души рассудочной. Новгород же выражает её **городскую, торговую и республикански-расчленённую** сторону. Здесь центр ещё не подавляет всё собою, а скорее выступает как узел координации между различными силами. Князь в Новгороде нужен, но не как абсолютный носитель воли, а как приглашённый и ограниченный элемент общего порядка. Именно это делает Новгород одним из важнейших опытов русской истории: он показывает, что в Руси с самого начала существовала возможность не только княжеско-династической, но и более городской, договорной, корпоративной формы исторического развития. Britannica прямо указывает, что после ослабления Киева Новгород в 1136 году фактически освободился от прямой княжеской власти и принимал князей уже как защитников с ограниченными полномочиями.

Но как раз здесь обнаруживается и предел новгородской линии. Душа рассудочная в её торгово-городской форме необычайно плодотворна для организации, обмена, политической расчленённости и хозяйственной устойчивости. Однако сама по себе она не даёт полного исторического центра для всей Руси. Новгород прекрасно умеет жить в большой сети связей, но хуже способен стать жёстким стержнем огромного и уязвимого пространства. Он силен как узел обмена и локальной свободы, но слабее как носитель все-русского собирания. Потому новгородский путь остаётся великой возможностью русской истории, но не её окончательной формой. Здесь душа рассудочная достигает высокой зрелости в области торговли, городской жизни и политического баланса, но не становится достаточной для удержания всей исторической судьбы Руси.

Тем не менее значение Новгорода от этого несколько не уменьшается. Напротив, именно потому он и нужен для понимания русской истории в целом. Без него она слишком легко свелась бы к одной линии — княжеской, дружинной, а затем централизованно-государственной. Новгород показывает, что Русь изначально содержала в себе и другую возможность: возможность более расчленённого, городского, мерного и договорного бытия. В нём русская душа впервые учится не только верить, терпеть и собираться, но и **считать, сравнивать, договариваться, удерживать форму через правило и интерес**, а не только через личную власть. И именно в этом смысле Новгород можно назвать главным представителем души рассудочной в древнерусском мире.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Новгород был торговым центром Древней Руси и главным представителем её души рассудочной потому, что именно в нём наиболее ясно проявились хозяйственная мера, договорная форма, политическая расчленённость и городская организация, через которые русская история впервые испытала возможность не только княжеского собирания, но и более сложного, торгово-городского порядка.**

# Глава 5. Русь как торгово-городская цивилизация

## § 1. Происхождение имени «Русь»: основные исторические гипотезы

---

Вопрос о происхождении имени «Русь» имеет для нашей книги не только филологическое или историко-источниковедческое значение. Он важен гораздо глубже. Имя народа нередко уже в самом начале заключает в себе проблему его исторической сущности. И в случае Руси это особенно очевидно. Спор о происхождении её имени не есть случайная учёная полемика. Он показывает, что и сама Русь с первых шагов истории не может быть понята как нечто простое, однолинейное и этнически замкнутое. Уже её имя как будто указывает на то, что она возникает не из одной-единственной линии, а из **зоны пересечения и собирания различных миров.**

Наиболее известной и долгое время наиболее влиятельной в западной науке была **норманнская гипотеза**. Согласно ей, название «Русь» связано с варяжско-скандинавской средой и восходит к северному этнониму, который через финское посредство обозначал шведов или связанный с ними круг «гребцов», мореплавателей, людей пути. В таком понимании имя Руси указывает на северное происхождение правящего и организующего элемента. Эта версия подчёркивает, что Русь вышла на историческую арену не как неподвижный земледельческий мир, а как пространство, собранное волей движения, торговли, дружины и северной военно-торговой энергии.

В этой гипотезе, несомненно, есть важная правда. Северный импульс действительно сыграл большую роль в раннем политическом и торговом собирании Руси. Варяжский элемент привнёс энергию пути, контроля над речными артериями, военную организацию и способность соединить удалённые узлы пространства в одну линию. Но именно как окон-

чательное объяснение имени и сущности Руси норманнская гипотеза оказывается недостаточной. Она слишком легко сводит начало Руси к одному только северному слою и тем самым заслоняет её более глубокую природу. Русь не может быть понята как простое продолжение Севера, ибо уже в самом начале она больше, чем варяжская дружина. Если имя «Русь» и вошло в историю через северный импульс, то очень рано оно стало именем гораздо более широкого и уже синтетического исторического организма.

Именно поэтому столь важны **автохтонные и южнорусские гипотезы**, связывающие имя «Русь» со славянской средой Среднего Поднепровья, с местными гидронимами, прежде всего с рекой **Рось**, а также с представлением о самой руси как о местном политическом и этнокультурном ядре, а не только о пришлом военном слое. Эти версии особенно настойчиво развивались в антинорманнской историографии не случайно. В них звучит стремление увидеть Русь не как привнесённый извне порядок, а как плод местного созревания. И в этом тоже есть важная правда. Русь действительно не была внешней надстройкой над восточнославянским миром. Она укоренена в южном днепровском пространстве, в той земле, где позже Киев становится первым центром русской формы.

Но и эта линия в своей жёсткой исключительности не вполне достаточна. Если мы попытаемся вывести Русь только из местной почвы, мы рискуем утратить то важнейшее обстоятельство, что она с самого начала живёт **между мирами**, а не только в пределах одной земли. Её путь связан и с Балтикой, и с Днепром, и с Чёрным морем, и с южным горизонтом степи, Хазарии и Византии. Русь вырастает из местной почвы, но не замыкается в ней. Следовательно, и её имя, даже если оно укоренено в южнорусском пространстве, должно быть понято не как знак изолированной автохтонности, а как знак такого ядра, которое уже включено в более широкую историческую игру.

Существуют и **иранские, сарматские, роксоланские гипотезы**, стремящиеся вывести имя «Русь» из древнего южного, степного и ираноязычного пласта. Эти версии особенно показательны для нас не столько как окончательное

решение вопроса, сколько как симптом того, что южный горизонт ранней Руси был чрезвычайно важен. Через них проступает мысль: Русь нельзя понять вне длительного взаимодействия со степью, с Хазарией, с более древними южными политическими и этнокультурными пластами. И даже если такие гипотезы не являются наиболее убедительными в строгом филологическом смысле, они всё же указывают на важнейший историософский факт: в имени Руси слышится не только Север, но и **Юг**, не только путь, но и большая степная и постстепная история пространства.

Именно поэтому наиболее плодотворной для нашей книги оказывается не жёсткая приверженность одной версии против всех остальных, а более глубокое понимание самого спора. Этот спор показывает, что имя «Русь» не даёт себя легко закрепить за одной точкой происхождения. Оно как бы само уклоняется от односторонности. И в этом есть глубокая закономерность. Русь с самого начала есть не чистая северная колония, не чисто местное племенное образование и не простое продолжение южно-степного мира. Она есть **историческая середина**, где разные импульсы входят друг в друга и создают новое качество. Поэтому и имя её должно быть понято как имя уже начинающегося синтеза.

С антропософской точки зрения это имеет особенно большое значение. Народное имя есть не только обозначение, но и знак судьбы. Если Русь с самого начала есть организм середины, то уже её имя не может быть вполне прозрачным и однолинейным. Оно должно нести на себе отпечаток переходности, собирания, встречи, пограничности. И именно это мы и видим. Норманнская версия указывает на северный импульс движения и внешней организации. Южнорусская — на местное ядро, на землю, на среднеднепровскую историческую почву. Иранская и степная — на древние южные наслоения большого евразийского пространства. Все вместе они как бы свидетельствуют об одном: Русь возникает не как простая этническая данность, а как **новая историческая форма, собирающая в себе разнородное**.

И вот здесь становится возможным сделать более высокий вывод. Если Русь с самого своего имени является цивилизацией синтеза и середины, то это означает, что её природа

уже изначально соотнесена не с логикой чистой односторонности, а с логикой **примиряющего собирания**. А всякий подлинный импульс середины в мировой истории духовно указывает на более глубокий прообраз — на Христов импульс. Я подчёркиваю: не в том смысле, что имя «Русь» само по себе уже христианское, и не в том смысле, что вся ранняя Русь была сознательно Христовой. Но в том, что сама её историческая морфология заранее тяготеет к такому типу формы, который не строится на одной крайности, а собирает крайности в нечто третье. Именно поэтому последующее крещение Руси будет не внешней случайностью, а внутренне закономерным поворотом: цивилизация середины найдёт свой высший духовный центр в том импульсе, который сам по себе есть абсолютная и живая середина между крайностями мира.

Потому вопрос о происхождении имени «Русь» следует понимать шире, чем спор о том, какой именно народ или регион дал начальный звук и начальную форму. Подлинно важно то, что это имя с самого начала не позволяет понять Русь как нечто одностороннее. Оно уже указывает на её синтетическую природу. Русь возникает как пространство, в котором Север и Юг, путь и земля, движение и форма, внешняя организация и внутренняя душевная почва должны быть впервые собраны в одно целое. И потому само её имя уже стоит под знаком исторического посредничества.

Итог этого параграфа можно выразить так: **спор о происхождении имени «Русь» показывает, что Русь с самого начала была не однолинейным этническим образованием, а цивилизацией синтеза и середины; именно поэтому её имя несёт на себе отпечаток северных, южных и местных начал, а сама её историческая форма уже предвещает тяготение к Христову импульсу как к высшему принципу собирающей середины.**

---

## § 2. Русь между Севером и Югом: норманнское влияние, Хазария и кочевой мир

---

Русь с самого начала должна быть понята не как одностороннее северное или южное образование, а как **цивилизация середины и синтеза**. В этом состоит один из важней-

ших ключей ко всей её ранней истории. Она не возникла ни как простое продолжение варяжского мира, ни как периферийная ветвь хазарско-степной государственности. Она появилась на исторической арене именно там, где северный и южный импульсы должны были быть не просто столкнуты, а **сведены в новую форму**. И потому уже в своём происхождении Русь несёт не только геополитическое положение между полюсами, но и более глубокое духовно-историческое качество: она возникает как организм посредничества, как мир, призванный не к чистой односторонности, а к собиранию разнородного.

Север в ранней Руси означал прежде всего варяжский импульс пути, движения, дружины, торгово-военной инициативы, способности держать водные артерии, прокладывать связь между отдалёнными мирами, быстро схватывать пространство как маршрут и как поле контроля. Это был импульс воли, внешней организации, похода и энергии связывания. Но сам по себе он ещё не создавал устойчивой исторической формы. Северный элемент умеет двигаться, прорываться, удерживать линию пути, но он ещё не даёт полноты внутреннего центра. Он слишком тесно связан с дружиной, с дорогой, с контролем над потоком, чтобы породить завершённое историческое целое.

Юг, напротив, в ранней русской истории означал не только Византию как будущую высшую духовную и культурную цель, но прежде всего **Хазарию и кочевой мир** как школу большой пространственной политики. Южный горизонт давал опыт даннической организации, иерархии, политического старшинства, формы власти над широким и пёстрым пространством. Если северный мир приносил движение, то южный приносил тяжесть формы. Если северный давал волю к овладению путём, то южный показывал, как держать большие пространства через систему подчинения, старшинства и политической надлокальности. Именно поэтому ранняя Русь столь многому научилась не только у Севера, но и у Юга.

В этом смысле Русь нельзя понимать как чисто норманнский проект. Варяжский слой имел большое значение, но он действовал не в пустоте. Он вошёл в уже существующее

поле южных влияний, где хазарская форма, степной поря- док, данническая логика и сам пример каганата уже задали определённую политическую морфологию пространства. Потому Русь родилась не как северная колония, а как **пере- работка северного импульса в южно подготовленном поле**. И именно отсюда следует важное историософское наблюдение: её ранняя государственность изначально имела синте- тический характер.

Отсюда становится понятнее и вопрос о **лествичном праве**. Если смотреть на него поверхностно, его можно при- нять за чисто династическую технику преемства. Но в более глубоком смысле это одна из форм той самой цивилизации середины. Лествичная система гораздо органичнее выраста- ет из южно-степного и хазарского принципа старшинства, чем из северного варяжского дружинного быта. Норманн- ский мир мог принести военную и династическую энергию, но сама идея иерархического перехода власти по линии стар- шинства в большом пространственном организме гораздо естественнее соотносится с хазарско-степной политической логикой. Поэтому Русь и здесь выступает не как простое продолжение Севера, а как синтез, в котором северный им- пульс движения вошёл в южный порядок старшинства и был переработан на славянской почве.

Но именно в этом и состоит её особое историческое до- стоинство. Русь возникает не как чистая крайность, а как **се- редина между крайностями**. Север несёт волю без достаточ- ной внутренней глубины; Юг несёт форму без внутренней свободы; славянская почва несёт душевную восприимчи- вость, но ещё не обладает зрелой организацией. Русь появ- ляется там, где все три начала начинают входить друг в друга. От Севера она получает динамику; от Юга — политическую тяжесть; от славянского основания — душевную глубину и способность к органическому усвоению. Потому её пер- вичная природа уже есть природа синтеза.

С антропософской точки зрения это имеет ещё более глубокий смысл. Цивилизация середины не есть просто компромисс между влияниями. Она есть такая форма исто- рического бытия, которая по самой своей природе тяготеет к **примирению полюсов**. А всякое подлинное примирение

полюсов в мировой истории указывает уже не только на политическую, но и на духовную задачу. Именно поэтому можно сказать, что Русь с самого начала несёт в себе прообраз **Христового импульса**. Не в том смысле, что она уже была христианской до крещения, и не в том смысле, что вся её ранняя жизнь была уже просветлена Христом. Но в том, что её собственная историческая форма заранее складывается как форма середины, соединения, посредничества между противоположными началами. А импульс Христа в мировой истории и есть высший импульс подлинной середины — не механической середины, а духовной, примиряющей, преодолевающей крайности без уничтожения их истины.

Потому появление Руси на исторической арене уже предчувствует её последующее крещение. Она как бы заранее ищет ту духовную силу, которая могла бы оправдать её внутреннюю природу. Если она есть только северное военное образование, ей не нужен Христов центр — ей достаточно пути, силы и контроля. Если она есть только южная данническая периферия, ей также не нужен Христов центр — ей достаточно иерархии и формы. Но если она есть мир синтеза, середины, собирания разнородного, тогда ей нужен более высокий принцип, чем меч и дань. Ей нужен центр, который мог бы не просто удержать внешнее целое, а **одухотворить середину**. И именно таким центром позднее станет для неё Христов импульс через крещение.

В этом смысле и кочевой мир играл не только разрушительную роль. Печенеги, половцы, степь вообще постоянно испытывали Русь с юга, разрывали её границы, вовлекали её в войны, принуждали к защите, союзам и переговорам. Но тем самым они всё время напоминали ей, что южный полюс невозможно ни отвергнуть, ни окончательно поглотить. Русь вынуждена была жить в отношении к нему. А значит — всё глубже утверждаться как мир не одной стороны, а **междусторонности**, как организм, которому постоянно приходится искать середину между северной активностью, южной угрозой, восточнославянской душевной глубиной и будущим духовным центром.

Потому историческая правда Руси заключается не в том, чтобы вывести её происхождение только из одного фактора.

Не Север создал её целиком. Не Хазария породила её напрямую. Не одна лишь славянская стихия объясняет её форму. Русь возникла как **синтетическая цивилизация**, в которой разнородные импульсы были собраны в новое качество. И именно поэтому она с самого начала имеет не только политическую, но и духовную перспективу. Её природа как середины уже предвещает её будущее христианское призвание. Русь ещё не несёт в раннюю эпоху полноту Христова самосознания, но она уже складывается как тот исторический организм, для которого Христов импульс окажется не внешней надстройкой, а внутренне закономерным завершением.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Русь изначально появилась на исторической арене как цивилизация синтеза и середины: северный варяжский импульс пути и дружины, южный хазарско-степной импульс формы и старшинства, а также восточнославянская душевная почва были в ней собраны в новое целое; именно потому её ранняя природа уже предвещала тяготение к Христову импульсу как к высшему принципу примиряющей середины.**

### **§ 3. Ранняя Русь: пространство торговли, города и политической организации**

---

Если в двух предыдущих параграфах мы увидели, что и само имя Руси, и её положение между Севером и Югом укаывают на её природу как на **цивилизацию синтеза и середины**, то теперь необходимо показать, в какой именно исторической форме этот синтез впервые становится зримым. Такой формой была **торгово-городская организация ранней Руси**. Русь выходит на историческую арену не прежде всего как замкнутая земледельческая страна, не как степная держава и не как чисто военный союз дружин. Она появляется как пространство путей, узлов, городов и центров обмена, то есть как мир, в котором разные земли, народы, товары, религиозные влияния и политические импульсы впервые приводятся в движение и складываются в общее целое.

Это чрезвычайно важно понять правильно. Торговля в ранней Руси не была только хозяйственной функцией. Она

была **органом исторического связывания**. Через торговлю Русь не просто обогащалась; через неё она училась быть Русью. Торговый путь соединял Балтику и Византию, северный лес и южную степь, местную славянскую почву и более широкие международные связи. Город в этой системе был не просто поселением, а местом встречи разнородного. А политическая организация возникала не как отвлечённая надстройка, а как необходимость удержать в единстве эту текучую, напряжённую и постоянно расширяющуюся сеть связей. Иначе говоря, ранняя Русь изначально живёт как **пространство посредничества**, а не как этнически самодовлеющий мир.

С антропософской точки зрения в этом уже проявляется особый душевный строй ранней Руси. В ней ещё очень сильна душа ощущающая: земля, род, племенная память, природная глубина, образное переживание святыни и судьбы никуда не исчезли. Но поверх этого древнего слоя начинает действовать душа рассудочная — пока ещё не в форме развитого права и окончательной государственности, а в форме **организации путей, городов, обмена и власти**. Именно в торгово-городской Руси впервые становится ощутимым тот момент, когда русская история начинает выходить из чисто родовой и локальной жизни в более расчленённое, связанное и надплеменное существование. Город, путь и княжеский центр становятся первыми органами души рассудочной.

Отсюда и особое значение **города**. В ранней Руси город не есть только военная крепость и не есть только рынок. Он есть место, где разрозненные жизненные потоки получают форму. В городе сходятся дружина, купцы, ремесло, дань, культ, княжеская воля, народное собрание, международный обмен и письменная память. Потому город в древнерусском мире есть уже не просто продолжение сельской и родовой среды, а новая ступень организации жизни. Он приучает к различению функций, к мере, к порядку, к устойчивости. Но вместе с тем он не отрывается окончательно от живой народной субстанции. В этом одна из особенностей ранней Руси: её город ещё не стал чуждым народу механизмом. Он вырастает из общего пространства и потому сохраняет связь с более глубокой душевной жизнью.

Именно поэтому такие центры, как Киев и Новгород, нельзя понимать только в политических или экономических категориях. Киев выражает южно-осевое, державное и связующее начало; Новгород — северное, торгово-городское, расчленённое и договорное. Но оба вместе показывают, что Русь складывается как **система центров**, а не как одномерное государство. В этом и состоит её ранняя сложность. Она не повторяет европейскую городскую эволюцию, но и не идёт путём чисто степной или восточной иерархии. Она создаёт своё особое равновесие между путём, городом и княжеской властью.

Торговый характер ранней Руси особенно важен потому, что торговля по самой своей природе есть форма **середины**. Война разделяет и подчиняет. Земледельческая локальность укореняет и замыкает. Торговля же связывает, переводит, соединяет несходное. Она требует доверия, меры, договора, обмена, признания ценности иного, даже если это иное остаётся чужим. Именно поэтому торгово-городская цивилизация ранней Руси несёт в себе не только материальное, но и духовное значение. Она воспитывает народ в направлении связи между мирами. Она приучает его жить не только внутри собственного круга, но и в поле постоянного соприкосновения с иным.

Здесь особенно ясно проявляется та мысль, что Русь с самого начала тяготеет к **Христову импульсу середины**. Я не хочу сказать, что торговля сама по себе уже есть христианство. Конечно, нет. Но если народ возникает как воинственный полюс, он тяготеет к господству. Если он возникает как чисто локальная земледельческая общность, он тяготеет к замкнутости. Если же он возникает как пространство обмена, города и посредничества, то в нём заранее заложена возможность более высокой формы, в которой разные начала должны быть не уничтожены, а приведены к единству. А это уже морфологически родственно Христову импульсу, который в мировой истории есть не торжество одной стороны, а живая примиряющая середина.

Потому и политическая организация ранней Руси носит особый характер. Она возникает не только как внешнее насилие и не только как династическая случайность. Её задача

состоит в том, чтобы **удержать пространство обмена в форме целого**. Княжеская власть здесь ещё тесно связана с дружиной, с данью, с силой, с походом. Но она уже направлена не просто на добычу, а на поддержание общей оси жизни. Это значит, что политика в ранней Руси изначально подчинена более широкой задаче — созданию условий для существования большого связанного мира. Политическая организация потому и возникает здесь не как отвлечённая теория власти, а как ответ на реальную потребность удерживать в единстве торгово-городской организм.

С антропософской точки зрения это можно выразить так: ранняя Русь есть пространство, в котором душа расщеплённая начинает действовать ещё не через зрелое право и не через сознательную личную свободу, а через **связывающую форму**. Её главная функция на этой стадии — не судить и не рефлексировать, а организовывать. Она собирает пути, города, даннические линии, княжеские центры, торговые узлы. Но именно в этом и состоит её историческая незаменимость. Без этой работы не возникло бы того большого русского пространства, которое потом сможет быть крещено, оформлено, разделено, вновь собрано и приведено к более высокой исторической задаче.

Следует подчеркнуть и ещё одну важную черту. Ранняя Русь как торгово-городская цивилизация с самого начала несёт в себе **открытость миру**. Она не строится на полной культурной самодостаточности. Её жизнь зависит от путей к грекам, к Балтике, к степи, к северным лесам, к восточным торговым направлениям. Это делает её восприимчивой, гибкой и синтетической. Но это же делает её и уязвимой. Русь рождается как узел связей, а значит — и как пространство риска. Она должна постоянно удерживать то, что связывает её с иными мирами, не растворяясь в них и не распадаясь под их давлением. В этом уже чувствуется вся её будущая судьба: быть открытой и потому всегда вынужденной заново искать собственный центр.

Именно здесь становится понятным, почему ранняя Русь не может быть сведена ни к норманнской, ни к славянской, ни к хазарской модели. Все эти элементы в ней присутствуют, но они подчинены более высокому процессу: процессу

рождения **новой исторической формы**, в которой важнейшую роль играет способность собирать разнородное в общем пространстве. Потому ранняя Русь и есть цивилизация не чистой субстанции, а формы, не однородности, а синтеза. И в этом её глубокая историческая новизна.

Отсюда и итог: ранняя Русь должна быть понята как торгово-городская цивилизация не потому лишь, что торговля и города были в ней заметны, а потому, что именно через торговлю, город и политическую организацию она впервые стала **живым пространством исторического собирания**. Здесь Русь обнаруживает себя как мир связи, посредничества, синтеза и формообразования. А значит — как один из первых в истории Восточной Европы организмов, внутренне тяготеющих к примиряющей середине.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **ранняя Русь была пространством торговли, города и политической организации потому, что именно через эти формы она вышла на историческую арену как цивилизация синтеза и середины, призванная собирать разнородное в единое целое и тем самым предвосхищающая более высокий Христов импульс исторического посредничества и примирения.**

#### **§ 4. Ольга и Владимир: личный и государственный выбор**

---

В истории ранней Руси фигуры Ольги и Владимира имеют значение несоизмеримо большее, чем простая смена правителей или даже важные политические повороты. Через них в русскую историю впервые входит не только воля к внешнему собиранию, но и **внутренний выбор исторического существа**. До них Русь уже имела путь, княжескую организацию, первые центры силы, торгово-городскую связность и политическое тело. Но у неё ещё не было до конца прояснённого духовного направления. Она уже существовала как историческая форма, но ещё не вполне знала, ради чего существует. Именно поэтому Ольга и Владимир должны быть поняты как фигуры не просто государственные, а **архангелически инспирированные**. Через них Русский Архан-

гел впервые начинает не только сопровождать становление народа из глубины, но и явно направлять его к более высокому предназначению.

С антропософской точки зрения народный Архангел действует в истории не только через стихийные процессы, не только через народный характер и не только через великие кризисы. В решающие моменты он ищет такие человеческие индивидуальности, которые способны стать более прозрачными для его воли, чем обычные правители эпохи. И тогда личное решение правителя становится уже не просто частным выбором, а точкой, через которую народное существо получает новый внутренний вектор. Именно так-вы Ольга и Владимир. Они ещё не святые в одном и том же смысле и не равны по внутреннему строю, но оба стоят в месте, где Русь должна была сделать выбор не только политический, но и духовно-исторический.

Особенно своеобразна здесь фигура **Ольги**. Если смотреть внешне, она выступает как регент, мстительница за Игоря, устроительница власти, ранняя христианка, дипломатическая фигура переходной эпохи. Но при более глубоком рассмотрении становится ясно, что именно в ней впервые на столь ранней ступени русской истории обнаруживается **опережающее пробуждение души сознательной**. Я подчёркиваю: не зрелая душа сознательная в полном историческом смысле, а её раннее, почти исключительное, посвященческое проявление. То, что для народа в целом ещё недоступно как общая ступень, иногда заранее вспыхивает в отдельных личностях как предвестие будущего. Такие личности не принадлежат полностью своему времени. Они стоят в нём, но внутренне уже слышат иную высоту и иную необходимость. Это и происходит в случае Ольги.

Русский народ её времени ещё живёт преимущественно в сильной душе ощущающей и лишь входящей в форму душе рассудочной. Историческое тело Руси собрано, но ещё не просветлено духовным центром. Политическая организация есть, но она ещё тесно связана с данью, силой, дружинной волей и полуязыческой стихией. И вдруг именно в этой среде появляется правительница, которая обнаруживает не только твёрдость власти, но и **внутреннюю дистанцию**

**по отношению к наличному миру.** В этом и состоит первый признак ранней души сознательной: способность не просто действовать внутри данного порядка, а как бы встать над ним внутренним взором. Ольга уже не вполне совпадает с тем миром, которым управляет. Она может пользоваться его средствами, но она их не обожествляет. Её сознание уже ищет не только способа удержать власть, но и высшего критерия самой власти.

Именно поэтому её обращение к христианству нельзя понимать лишь как дипломатический жест или частную религиозность. Да, исторически в её крещении присутствовал и международный, и государственный расчёт. Но для духовной истории это вторично. Существенно иное: в лице Ольги Русский Архангел впервые подводит русскую княжескую власть к **сознательному взгляду за собственные пределы.** Христианство открывается Ольге не просто как полезная южная культурная форма, а как высшая истина, в свете которой сама Русь должна быть переоценена. Это и есть раннее, опережающее действие души сознательной: видеть в уже существующем мире не окончательную реальность, а нечто, подлежащее духовному преображению.

Такие опережающие проявления характерны именно для личностей, отмеченных посвященческим призванием. Я не утверждаю здесь, что Ольга была посвящённой в строгом техническом смысле. Но в духовно-историческом смысле она несёт черты именно такого типа: **она предвосхищает ступень, до которой народ в целом ещё не дорос.** Это видно и в её внутренней собранности, и в способности к государственному различению, и в том, что её христианский выбор не совпадает ещё с готовностью целого народа. Она принимает то, чего Русь ещё не может принять полностью. Она как бы идёт впереди народной души, указывая ей будущий путь. Потому Ольга и должна быть понята как фигура архангелически инспирированная: через неё Русский Архангел впервые вводит в русскую историю луч более высокого самосознания.

Но именно потому Ольга остаётся в известном смысле одинокой. Её выбор не становится сразу общим выбором Руси. Она носит в себе опережение, но ещё не может превра-

тить его в народную норму. Это очень важно. Опережающее развитие души сознательной в посвященческом типе не означает автоматического исторического торжества. Напротив, оно часто остаётся пророческим, предваряющим, почти одиноким. Ольга как бы указывает направление, но исторический организм ещё не способен полностью последовать за ней. Её христианство есть **ранний знак**, а не завершённый поворот. Тем самым её место в истории становится ещё более значительным: она не просто первая христианка на престоле, а первый луч будущего русского духовного выбора.

Совсем иного типа оказывается **Владимир**. В нём мы видим уже не опережающее, почти посвященческое явление, а фигуру, через которую архангелический импульс начинает действовать **исторически-народно**. Если Ольга предвосхищает, то Владимир осуществляет. Если Ольга указывает путь, то Владимир переводит его в судьбу народа. Потому и его следует понимать не как случайного правителя, решившего сменить религию ради государственного удобства, а как человека, через которого Русский Архангел повёл весь народ к решающему повороту.

Личность Владимира при этом поразительно показательна. Он не является с самого начала светлым и уже внутренне завершённым христианским правителем. Напротив, его ранний образ ещё глубоко связан с языческой силой, с княжеской стихией, с чувственным и властным размахом души ощущающей. И именно в этом его духовно-историческая значимость. Владимир не стоит над народом как заранее иной. Он сам проходит через внутренний перелом. В нём языческая полнота силы, жизненности, чувственности и власти сталкивается с необходимостью нового духовного центра. Потому его крещение и крещение Руси через него означают не частный шаг тонкой и уже предрасположенной личности, а **преображение самой народной субстанции**.

С антропософской точки зрения это означает следующее: если Ольга являет ранний, опережающий проблеск души сознательной, то Владимир становится орудием великого перехода души ощущающей к новой, христиански ориентированной форме жизни. Через него Русь не просто

узнаёт о Христе, а принимает Христов импульс как новый принцип исторического существования. И здесь архангелическое действие особенно ясно. Народ ещё не может подняться к такому решению снизу сам собой. Его душа ещё слишком тесно связана с прежним миром рода, силы, образной языческой святости, княжеского размаха и многобожной полноты стихий. Потому нужен правитель, через которого Русский Архангел сможет направить не отдельную элиту, а весь исторический организм.

Владимир важен именно как **синтетическая фигура**. В нём соединяются личный перелом и государственное решение. Он не просто верит сам — он переводит свою веру в форму народной судьбы. Но это не надо понимать плоско, как будто личное здесь растворяется в государственном. Напротив, именно личная драма Владимира делает возможным его государственное действие. Он потому и способен крестить Русь, что сам переживает внутренний поворот. И этим он отличается от чисто рассудочного реформатора. Он не просто администратор нового культа, а человек, в котором архангелическая воля к преобразению народа прошла через личную метаморфозу.

Именно поэтому Ольга и Владимир вместе образуют единую духовно-историческую пару. Ольга есть **раннее посвященное предвосхищение**, Владимир — **историческое осуществление**. Ольга связана с опережающим пробуждением души сознательной, которое народ ещё не способен сделать своим. Владимир связан с великим переломом народной души, когда архангелический импульс переводит Русь от языческой цельности к христиански ориентированному историческому существованию. Оба действуют не сами по себе, а как носители более высокой воли, которая через их личные решения меняет вектор всей русской истории.

Отсюда становится ясно, что в их случае нельзя противопоставлять личное и государственное. Их выборы личны именно потому, что через них говорит нечто большее, чем частный интерес. И государственны именно потому, что это большее касается судьбы всего народа. В Ольге личное опережает историческое. Во Владимире личное становится каналом исторического всеобщего. И в обоих случаях речь

идёт о правителях, через которых Русский Архангел непосредственно готовит Русь к её подлинному вхождению в мировую христианскую историю.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Ольга и Владимир были не только ранними христианскими правителями Руси, но архангелически инспирированными фигурами её духовного выбора: в Ольге ранняя душа сознательная проявилась как опережающее, почти посвященческое развитие, а во Владимире этот предваряющий импульс был переведён в народно-историческое осуществление через крещение Руси.**

## § 5. Ярослав, право и летописное самопонимание Руси

---

Если в Ольге русская история впервые явила пробуждение личного внутреннего выбора, а во Владимире — государственно-историческое оформление нового духовного пути народа, то в Ярославе Мудром древняя Русь делает следующий, чрезвычайно важный шаг: она начинает не только веровать и собираться, но и **оформлять себя изнутри**. Именно при Ярославе русское народное существо впервые с заметной полнотой входит в ту область, где душа народа начинает трудиться над собственной формой через право, через книжность, через церковно-культурное устройство, через память о себе самой. Поэтому эпоха Ярослава есть один из первых великих моментов, когда в русском историческом организме душа рассудочная достигает относительной зрелости.

Чтобы понять это с необходимой ясностью, надо ещё раз различить душевные ступени первых правителей Руси. Святослав был по преимуществу правителем души ощущающей. В нём жила ещё цельная, воинская, непосредственная, почти стихийная сила древней Руси. Ольга уже знаменовала переход: в её глубине действовала душа ощущающая, но она была просветлена начатками души рассудочной и даже предчувствием более высокого внутреннего выбора. Владимир явил следующий этап: в нём душа рассудочная вступила в действие как государственно-историческая сила, способ-

ная придать целому народу новую духовную форму. Но и у Владимира эта ступень ещё сохраняла тесную связь с мощной и местами необузданной основой души ощущающей. Лишь в Ярославе мы впервые встречаем правителя, у которого душа рассудочная выступает уже не только как порыв к решению, но как **устраивающее, оформляющее и удерживающее начало**.

Именно это и составляет сущность Ярославовой мудрости. В обычном историческом изложении его называют мудрым потому, что при нём укрепилось государство, развивались книжность и церковная жизнь, велась династическая дипломатия, создавалась правовая норма. Всё это верно, но ещё не раскрывает внутреннего центра его исторической миссии. Подлинная мудрость Ярослава состоит в том, что он выражает собою ту ступень душевного развития, на которой народ уже не только живёт силой и не только совершает решающие повороты, но начинает **полагать меру**. А мера есть собственная стихия души рассудочной. Душа ощущающая живёт в цельности переживания, в мужестве, в аффекте, в родовой и стихийной верности. Душа рассудочная ищет соотношения, упорядочения, закономерности, посредствующей формы между крайностями. В Ярославе Русь впервые узнаёт эту внутреннюю середину.

Это видно прежде всего в области права. Право в истории народов есть один из первых великих органов души рассудочной. Пока общество живёт почти исключительно силами души ощущающей, порядок поддерживается обычаем, личной силой, кровной связью, мстью, непосредственным нравственным чувством. Но когда народ начинает переходить к более зрелой исторической форме, он уже не может удовлетворяться одной этой непосредственностью. Тогда возникает необходимость в норме, в различении, в соизмерении, в ограничении произвола, в закреплении устойчивых отношений. И именно здесь выступает значение древнерусского правового строя, связанного с именем Ярослава.

«Русская Правда» в этом смысле должна быть понята не как сухой юридический памятник и не как простое заимствование более развитых форм, а как одно из первых выражений того, что русская народная душа начинает осваивать

внутреннюю меру. Там, где ограничивается кровная месть, где различаются виды преступлений, где вводится денежное возмещение, где устанавливается известная правовая градация, — там душа народа уже вышла из чистой стихийности и начинает строить средний, человечески оформленный мир. В этом ещё нет отвлечённой юридической универсальности поздней души сознательной; но в этом уже есть зрелое действие души рассудочной, которая хочет не разрушить жизнь, а упорядочить её. Право Ярославовой Руси ещё глубоко связано с конкретным организмом народа, с его живыми отношениями, с общинной и княжеской тканью бытия; и именно поэтому оно особенно ценно как исторический симптом. Здесь Русь не подражает чуждой ей схеме, а вырабатывает собственную меру.

Но право было лишь одной стороной этого душевного оформления. Не менее важна книжность. Всякий народ понастоящему вступает в более зрелую историческую фазу тогда, когда начинает жить не только словом устным и обрядовым, но и словом закреплённым, передаваемым, накапливаемым, толкуемым. Книга, письменность, перевод, переписка, церковное чтение, создание библиотек — всё это не внешние украшения уже сложившейся цивилизации, а органы её внутреннего роста. В Ярославову эпоху Русь начинает не только принимать христианство как веру, но и осваивать его как **мир мысли, текста и памяти**. А это значит, что в теле народа создаются органы, без которых позднее невозможно было бы ни подлинное историческое самопонимание, ни развитие души сознательной.

С антропософской точки зрения здесь следует сделать особенно важное различие. Книжность ещё не равна душе сознательной. Общество может читать, переписывать, хранить и толковать тексты, оставаясь при этом ещё далеко от свободы современного самосознания. Но книжность создаёт необходимую промежуточную сферу, в которой душа рассудочная получает возможность оформлять и удерживать внутреннее содержание жизни. Она создаёт память, дисциплину слова, устойчивость мысли, передачу духовного достояния через поколения. И в этом смысле Ярославова книжная Русь есть один из решающих моментов подготовки

будущего самосознающего мышления. Народ начинает жить не только ритмом земли, рода, войны и обряда, но и внутренней непрерывностью передаваемого слова.

То же самое относится и к церковно-культурному устройению. При Владимире христианство вошло в Русь как великий государственно-исторический акт. Но всякая великая перемена сначала даётся как событие, а уже затем должна быть освоена как форма жизни. Ярославова эпоха именно и выполняет эту задачу. Здесь христианство начинает входить в ткань повседневности, в культ, в храм, в церковное управление, в школу, в письменность, в само переживание исторического времени. Русь постепенно учится жить уже не только как крещёный народ, но как народ, в котором новая вера строит пространство души. А это и есть работа души рассудочной: перевод великого события в устойчивую форму культуры.

Потому столь велико значение храмового строительства. Храм есть не просто место молитвы. В духовной истории народа он выступает как зримое тело его внутреннего неба. Через храм народная душа учится созерцать саму себя уже не только в природном мире, но в пространстве, которое организовано согласно высшему образу. Храм вводит меру, ось, центр, вертикаль, ритм, внутреннюю собранность. Софийные храмы Киевской Руси в этом смысле суть не только архитектурные сооружения, но и органы нового душевного самоустройства. Через них народ учится переживать себя в более высокой форме, нежели родовая или военно-дружинная. Здесь уже пробуждается способность жить в образе небесного порядка. Это ещё не свобода души сознательной, но уже великая школа души рассудочной.

Особое место в Ярославовой эпохе занимает и летописное самопонимание Руси. Народ становится подлинным субъектом истории лишь тогда, когда начинает рассказывать себе о самом себе. Пока события лишь происходят, история ещё переживается полусознательно. Но там, где возникает летопись, возникает и первая форма духовного самоустройства. Русь начинает не просто действовать, страдать, побеждать или принимать веру, но и связывать всё это в единый внутренний рассказ. Летопись есть уже не просто память,

а **орган исторического самосознания**. Она ещё не знает той отрешённой критической позиции, которая свойственна поздней душе сознательной, но она уже выводит народ из слепой текучести времени к переживанию своего пути как осмысленного целого.

Здесь русская душа впервые делает чрезвычайно важное движение: она обращается к самой себе как к предмету слова. Это великое событие. Ибо народ, который ещё не способен повествовать о себе, в сущности, ещё не вполне присутствует для самого себя. Летопись же собирает прошлое в форму, а через это впервые делает возможным и взгляд в будущее. В ней княжеские деяния, крещение, войны, бедствия, междоусобия, знамения, святыни и судьбы земель начинают соотноситься друг с другом. Так рождается историческое самочувствие народа. С антропософской точки зрения можно сказать: душа рассудочная здесь создаёт для народа зеркало, в котором он впервые начинает видеть контуры собственно го исторического лица.

В этом же ряду следует рассматривать и слово митрополита Илариона. Оно знаменует собой, быть может, один из самых ранних и высоких проблесков того, как душа рассудочная Руси просветляется уже лучом будущей души сознательной. Иларион не просто повторяет византийскую догматику и не только утверждает достоинство новой веры на Руси. Он мыслит Русь в мирово-историческом контексте, в горизонте закона и благодати, в перспективе христианской истории как целого. Это чрезвычайно существенно. Здесь народная душа уже не только принимает новую форму, но начинает осознавать своё место в общем ходе христианского человечества. А всякий раз, когда возникает такое движение от внутренней жизни народа к её мирово-историческому смыслу, мы имеем дело с подготовкой высшей душевной ступени.

И всё же было бы неверно назвать Ярославову эпоху эпохой души сознательной. Это был бы анахронизм. При всей высоте её права, книжности, храмового строительства и исторического самопонимания Русь этого времени ещё живёт в гораздо большей органической цельности, чем позднейшие века. Здесь ещё нет того внутреннего раздвое-

ния личности, той мучительной саморефлексии, той способности к радикально свободному внутреннему суду, которые принадлежат душе сознательной. Мир Ярослава ещё устойчив, ещё иерархичен, ещё глубоко церковен, ещё укоренён в общем строе, а не в автономии отдельного внутреннего «я». Его красота именно в этом — в гармонии. Но здесь же и его предел. Душа рассудочная достигла зрелости, но ещё не прошла через кризис, который только и может открыть путь более высокой свободе.

Поэтому Ярослав есть не завершение, а великая середина. Он не только завершает раннюю фазу крещения Руси, но и подготавливает всю дальнейшую драму русской истории. Без правовой меры не было бы позднейшего вопроса о справедливости. Без книжной культуры не было бы позднейшего духовного спора. Без летописного самопонимания не было бы исторической рефлексии. Без храмового и церковного устройства не было бы ни соборной глубины, ни последующего раскола. Без зрелой души рассудочной не может пробудиться и душа сознательная. В этом и заключается подлинное значение Ярославовой Руси: она впервые создаёт форму, в которой народ может начать видеть, удерживать и передавать самого себя.

Если же дать теперь чёткую характеристику Ярослава как правителя с точки зрения антропософской психологии истории, то её можно сформулировать так. Ярослав — это **первый великий русский правитель преимущественно души рассудочной**. В нём уже не господствует стихийная цельность души ощущающей, хотя её здоровая сила ещё поддерживает весь строй эпохи. В нём душа рассудочная действует как сила права, меры, культурного и церковного оформления, дипломатического соотношения, книжного собирания и исторической памяти. Проблески души сознательной в его эпохе уже возможны — прежде всего в слове, в осмыслении истории, в росте письменной духовной культуры, — но они ещё не определяют центра исторической жизни. Центр всё ещё принадлежит зрелой, строящей, оформляющей душе рассудочной.

Тем самым лестница первых русских правителей выстраивается уже вполне ясно. Святослав — величественная и почти классическая фигура души ощущающей. Ольга — переход

от души ощущающей к душе рассудочной, с редким личным предчувствием более высокой духовной свободы. Владимир — правитель великого перехода, у которого душа рассудочная вступает в силу как государственно-историческое решение. Ярослав — первая зрелая фигура души рассудочной как силы права, культурной нормы и исторического самопонимания. Этот ряд имеет для всей нашей книги основополагающее значение, ибо уже в нём виден основной закон русского развития: народ не просто переживает внешние события, но проходит внутренние ступени душевного становления.

Именно поэтому Ярославова эпоха должна занять в книге особое место. Здесь Русь впервые становится внутренне оформленным миром. Она уже не только живёт, борется и верует; она начинает **понимать, упорядочивать, помнить и узнавать себя**. А это и есть первый большой плод души рассудочной в русской истории.

## § 6. Первая лестница душевного развития русских правителей: от души ощущающей к душе рассудочной

---

После того как мы рассмотрели раннюю Русь как пространство, в котором народное существо ещё преимущественно живёт в силах души ощущающей, а затем проследили значение Ольги, Владимира и Ярослава, необходимо сделать промежуточный итог. Ибо уже в первых русских правителях обнаруживается не просто политическая последовательность характеров, но внутренняя лестница душевного становления. Эта лестница имеет для всей дальнейшей русской истории основополагающее значение. Через неё можно увидеть, как в раннем государственном теле Руси постепенно пробуждаются и оформляются различные члены душевной жизни: сначала цельная и могучая непосредственность души ощущающей, затем организующая и оформляющая сила души рассудочной, а в далёкой перспективе — первые, ещё очень слабые предвестия души сознательной.

Надо с самого начала подчеркнуть: речь не идёт о механической схеме, в которой каждый правитель будто бы принадлежит только одной-единственной душевной ступени.

Так не бывает ни в жизни отдельного человека, ни в истории народа. В каждом крупном историческом деятеле действуют все душевные силы, но в различной пропорции, в различной зрелости и в различном отношении друг к другу. Поэтому задача антропософского рассмотрения не в том, чтобы навесить готовую этикетку, а в том, чтобы распознать, какой душевный член является в данной личности господствующим, какой — пробуждающимся, а какой — ещё лишь предчувствуемым.

Если смотреть на раннюю княжескую Русь в целом, то её основная стихия несомненно определяется душой ощущающей. Русская жизнь ещё тесно связана с землёй, с родом, с воинским мужеством, с непосредственной верностью, с кровной мстью, с живым переживанием природных и сакральных сил. Эта эпоха ещё не умеет в полной мере расчленивать внутренний опыт, подводить его под устойчивую норму, отделять личное «я» от целого народного организма. Она живёт прежде всего в цельности. Но цельность эта не бедна; напротив, в ней заключена огромная жизненная мощь. Душа ощущающая может быть носителем мужества, верности, ясной прямоты, жертвенности, героизма и внутренней правды. В ней ещё мало внутренней рефлексии, зато велик запас бытийной силы. Именно эта сила и образует древнейший фундамент русской истории.

### ***Святослав как правитель души ощущающей***

Наиболее чистым и величественным выражением этой ступени в ранней русской истории является Святослав. В нём почти нет той внутренней задержки, которая заставляет правителя оглядываться на отдалённые культурные или правовые формы; зато в нём в исключительной полноте живёт стихийная княжеская воля. Он весь устремлён вовне: в поход, в опасность, в прямое столкновение, в испытание силы. Он не строит ещё сложного государственного организма и не ищет внутренней культурной меры; он являет собою древний, ещё почти эпический образ правителя, в котором народная душа действует непосредственно, как порыв.

С антропософской точки зрения Святослав потому и значителен, что в нём душа ощущающая дана почти в своём

классическом виде. Его простота, суровость, презрение к изнеженности, жизнь наравне с дружиной, открытость опасности, отсутствие стремления к тонкой дипломатической игре — всё это черты не «неразвитости», а именно определённой душевной ступени. Его душа ещё не хочет посредствования; она хочет прямого действия. Именно поэтому в Святославе Русь ещё не оформляет себя, но мощно являет себя. Он не правитель меры; он правитель жизненной силы. Не правитель закона; правитель судьбы. И в этом его величие, но и его предел. Ибо душа ощущающая способна завоёвывать и утверждать, но сама по себе ещё не может создать устойчивую внутреннюю форму целого.

### ***Ольга как переход от души ощущающей к душе рассудочной***

Совсем иной душевный состав открывается в Ольге. В ней ещё живёт древняя сила души ощущающей, и притом в очень резком виде. Её решимость, её беспощадность в отщепенности, её целостность как носительницы княжеской власти — всё это указывает на глубокую связь с древним душевным строем Руси. Но если в Святославе эта стихия почти не преломляется, то в Ольге она уже начинает внутренне перерабатываться. В её действиях появляется нечто качественно новое: сдержанность, расчёт, мера, способность выжидать, упорядочивать и видеть дальше ближайшего аффекта. А это уже признаки вступающей в действие души рассудочной.

Ольга потому так важна для русской истории, что она являет не просто «умного правителя», а сам переход души народа к новой ступени. В ней душа рассудочная ещё не достигла полного исторического господства, но уже пробуждается как сила организации и внутреннего различения. Она не разрушает основу души ощущающей, а просветляет её. Именно это сочетание и делает Ольгу такой крупной фигурой: древняя сила в ней не исчезает, но перестаёт быть единственной.

Особенно ясно это проявляется в её христианском выборе. Здесь мы имеем дело уже не только с государственным расчётом и не только с личным благочестием, а с редким для той эпохи явлением: с предвосхищающим духовным актом личности. Ольга принимает то, что ещё не стало достояни-

ем всего народа. В этом смысле она стоит выше своей эпохи. Если говорить совсем точно, то в ней можно видеть не полное действие души сознательной, что было бы исторически невозможно, но её далёкое предчувствие. Душа сознательная начинается там, где личность внутренне ставит себя перед истиной и способна принять решение, не совпадающее с господствующей средой. У Ольги это ещё не достигло полной свободы, но уже дало первый отблеск. Поэтому её следует характеризовать как правительницу переходного душевного состава: по основанию — душа ощущающая, по способу действия — пробуждающаяся душа рассудочная, по духовному выбору — ранний и исключительный намёк на более высокую ступень.

### ***Владимир как правитель великого перехода***

Во Владимире мы встречаем ещё более сложную душевную организацию. Начальный Владимир явно принадлежит к миру души ощущающей. В нём много страстности, чувственной жизненной силы, мощного волевого импульса, княжеской полноты бытия. Он ещё не несёт в себе меры как господствующего начала. Он хочет обладать, утверждать, расширять, жить широко и полно. И именно потому его последующий поворот к христианству имеет такую огромную духовно-историческую значимость: в нём совершается не просто политическое решение, а настоящее преображение душевной ступени.

Владимир велик как раз тем, что душа рассудочная пробуждается в нём не отвлечённо, а в самой мощной жизненной стихии души ощущающей. Он начинает мыслить Русь уже не только как поле силы, но как целое, которому необходима новая форма единства. Принятие христианства в его лице становится не индивидуальным предвосхищением, как у Ольги, а государственно-организующим актом. Именно здесь душа рассудочная впервые выступает на Руси как сила большого исторического собирания. Владимир не просто верит сам — он вводит новую духовную ось в народное целое.

Этим и определяется его место на душевной лестнице. Он не является ещё правителем зрелой, спокойной, оформляющей души рассудочной; в нём слишком сильна основа

души ощущающей. Но именно из этой основы поднимается новое историческое действие. Поэтому его надо назвать правителем великого перехода: в нём душа ощущающая ещё мощна, но уже подчиняется всё более решительной работе души рассудочной. Если Ольга открывает внутреннюю возможность, то Владимир переводит её в судьбу народа. У него впервые появляется способность мыслить не только личную правду, но и общую форму.

### ***Ярослав как первая зрелая фигура души рассудочной***

Если Святослав представляет душу ощущающую в её почти чистом виде, если Ольга являет переход, а Владимир — мощный перелом, то в Ярославле мы впервые встречаем относительно зрелого правителя души рассудочной. В нём уже не господствует стихийная непосредственность; не господствует и одна только преобразующая воля. Его центр — в устроении, в мере, в праве, в книжности, в дипломатическом соотношении, в культурной форме. Он не просто решает великий вопрос эпохи; он строит среду, в которой этот вопрос может стать устойчивой жизнью народа.

Душа рассудочная именно так и действует. Она хочет не только прорыва, но и формы; не только победы, но и порядка; не только единства, но и меры. В Ярославле Русь впервые начинает по-настоящему упорядочивать себя: в праве, в церковной организации, в письменности, в летописании, в храмовом строительстве, в международном положении. Это означает, что народный организм выходит из чистой стихии и начинает создавать для себя внутренние органы исторической устойчивости.

В то же время важно не приписывать Ярославу то, что ещё не принадлежит его эпохе. Он не является носителем души сознательной в полном смысле. У него ещё нет той внутренней свободы, той мучительной саморефлексии, того отрыва от органического целого, которые будут характерны для более поздних эпох. Его мир ещё целен, ещё церковен, ещё иерархически прозрачен. Но именно в нём впервые появляются органы, без которых душа сознательная никогда не смогла бы возникнуть: право, память, слово, культурная норма, историческая форма. Поэтому Ярослав — первая

зрелая фигура души рассудочной и вместе с тем важнейший подготовитель будущих, ещё далёких возможностей души сознательной.

### *Первая русская душевная лестница*

Если теперь собрать всё сказанное в одну картину, то первая русская душевная лестница выстраивается с достаточной ясностью.

**Святослав** — правитель преимущественно души ощущающей.

Его признаки: воинская цельность, прямая мужественная воля, отсутствие расчленённой внутренней рефлексии, героизм, верность дружинному и княжескому строю, жизнь в стихии непосредственного действия.

**Ольга** — правительница перехода от души ощущающей к душе рассудочной.

Её признаки: сохранение древней цельности и суровой силы, но при этом пробуждение меры, расчёта, организации, способности к дальнему выбору; в личном принятии христианства — редкое предвосхищение более высокой внутренней свободы.

**Владимир** — правитель великого перехода, у которого душа рассудочная вступает в силу как государственно-историческое начало.

Его признаки: мощная основа души ощущающей, преобразённая в способность к цивилизационному решению; соединение жизненной силы с собирающей волей; придание народу новой духовной формы.

**Ярослав** — первая зрелая фигура души рассудочной в русской истории.

Его признаки: право, норма, культурное устройство, летописное самопонимание, дипломатическая мера, храмовое и книжное собирание, превращение великого религиозного поворота в устойчивый строй исторической жизни.

Если же задаться вопросом, присутствует ли уже в этом ряду душа сознательная, ответ должен быть осторожным и строго антропософским: **нет, как господствующая ступень — ещё нет**. Но её отдалённые проблески уже различимы. Они чувствуются в личном духовном выборе Ольги,

в мировоззренческой масштабности христианского решения Владимира, в историко-культурной форме Ярославовой Руси, в начале слова о себе самой. Однако всё это ещё лишь подготовка. Русь в эту эпоху ещё не вступила в драму свободного самосознающего «я»; она только создала те душевные и исторические органы, через которые такая драма станет возможна.

### ***Значение этого ряда для всей дальнейшей русской истории***

Эта первая лестница душевного развития имеет не только биографическое или династическое значение. Она задаёт основной закон всей русской истории. Русь не переходит сразу к отвлечённому государству, к формальному праву или к свободной личности новейшего времени. Она движется органически: от цельности души ощущающей — через пробуждение и укрепление души рассудочной — к далёкой, ещё не наступившей в раннюю эпоху задаче души сознательной. Поэтому дальнейшая история России должна быть понята как многократное возвращение к этим же ступеням, но на всё более сложном уровне.

Именно поэтому первые правители Руси суть не просто предшественники более поздних эпох. В них уже в зерне присутствует вся дальнейшая русская драма: сила и опасность души ощущающей; строй и культурная плодотворность души рассудочной; отдалённый зов души сознательной, которая ещё не может полностью родиться, но уже даёт свои ранние знаки. И чем глубже мы понимаем этот первоначальный ряд, тем вернее сможем распознать и более поздние русские эпохи — от княжеских смут и московского собирания до Раскола, империи и мучительного созревания самосознающей души в новое и новейшее время.

# Глава 6. Крещение Руси и византийское наследие

## § 1. Крещение как духовно-государственный поворот

---

Крещение Руси следует понимать не как один эпизод династической политики и не как простое заимствование более развитой религии у более развитой цивилизации. Оно было подлинным **духовно-государственным поворотом**, то есть таким событием, в котором одновременно изменилось и внутреннее направление народной души, и принцип исторической формы. До крещения Русь уже существовала как пространство путей, городов, княжеской власти, торговли и ранней политической организации. Но она ещё не имела того высшего центра, который мог бы оправдать её собирание не только силой, не только выгодой, не только династией, а духовной истиной. Именно поэтому крещение должно быть понято как момент, когда Русь впервые получила не просто новую веру, а **новую меру самой себя**. Принятие христианства при Владимире традиционно относится к 988 году; источники и энциклопедические обзоры связывают его с соглашением Владимира и византийского императора Василия II, с крещением князя и последующим распространением византийского обряда в Киеве и Новгороде.

С антропософской точки зрения это означает, что в русскую историю входит уже не только импульс собирающей души рассудочной, но и **Христов центр**, без которого собирание оставалось бы внешним. До этого Русь жила как цивилизация середины: между Севером и Югом, между путём и землёй, между дружиной и торговлей, между степью и византийским горизонтом. Но сама середина ещё не является спасительной, если она не находит высшего духовного принципа. Без этого она может остаться только компромиссом сил. Крещение же делает середину духовной. Оно сообщает русской форме внутреннюю вертикаль. С этого момен-

та Русь уже не только соединяет миры, но начинает искать смысл своего соединения в свете Христа. Потому крещение было не добавлением «религиозного слоя» к уже готовой государственности, а преобразованием самой идеи государственности: власть, народ, закон, город, память и культура впервые были поставлены перед высшим источником правды, который лежал вне них самих. Сам факт, что Владимир после собственного крещения распорядился о массовом крещении Киева и сделал христианство государственной религией, историки рассматривают как основание восточнославянской христианской цивилизации.

Здесь особенно важно различать внешнюю и внутреннюю стороны события. Внешне крещение было связано с византийской политикой, с союзом Владимира и Василия II, с браком Владимира и Анны, с Херсонесом и с включением Руси в орбиту имперского и церковного влияния Константинополя. Всё это верно и существенно. Britannica и Encyclopedia of Ukraine прямо связывают обращение Владимира с его военной помощью Василию II, осадой Херсонеса, браком с Анной и последующим распространением византийского обряда на Руси. Но если остановиться только на этом, мы не поймём, почему именно это политическое решение оказалось столь глубоко судьбоносным. Династические союзы заключаются часто, торговые и дипломатические ориентации меняются, заимствования происходят постоянно. Однако лишь немногие из них становятся переломами народной души. Крещение Руси стало именно таким переломом потому, что встретило в русском историческом организме внутреннюю готовность к **принятию примиряющего центра**. Русь как цивилизация синтеза и середины уже искала не просто форму, а форму, способную соединить разные слои её становления — родовую глубину, княжескую организацию, торгово-городскую связность и стремление к более высокому смыслу. Христов импульс и стал той силой, которая могла дать этому собиранию не внешний, а внутренний закон.

В этом и состоит духовное значение фигуры Владимира. Он не просто администратор религиозной реформы. Через него Русский Архангел переводит народ из состояния исто-

рической подготовленности в состояние **осознанной ориентации**. Сама драма Владимира — от языческой полноты силы к христианскому повороту — показывает, что крещение Руси не было безличной сменой культа. Оно прошло через личную метаморфозу правителя, а через неё — в судьбу народа. Потому оно и может быть понято как духовно-государственный поворот: государственная воля здесь не подавляет духовное событие, а становится его каналом. Однако и обратное столь же верно: духовное событие не остаётся внутренним делом отдельной души, а сразу входит в материю истории, в город, в народ, в право, в институт, в праздник, в язык и в образ мира. В этом смысле крещение Руси есть не только обращение к Христу, но и начало трудного пути превращения всего исторического организма в **носителя новой духовной формы**.

Следует, конечно, помнить, что этот поворот не был мгновенным и беспрепятственным. Современные обзоры подчёркивают, что христианизация Руси была процессом, а не одномоментным актом; даже после массового крещения Киева и обращения Новгорода языческие практики ещё долго сохранялись, а в отдельных землях переход шёл трудно и порой принудительно. Но именно это и подтверждает духовно-историческую глубину события. Народная душа не меняет свой строй одним указом. Крещение как государственный акт могло быть относительно быстрым, но крещение как внутренняя метаморфоза души ощущающей, души рассудочной и позднее души сознательной должно было занять столетия. Русская душа ощущающая должна была научиться видеть во Христе не чуждого Бога южной цивилизации, а своего нового внутреннего центра. Душа рассудочная — научиться строить власть, право и церковную форму уже не только из необходимости удержания пространства, но и из служения новой истине. А душа сознательная — гораздо позднее — должна была спросить, что значит быть христианским народом не по обряду только, а по внутренней свободе.

Именно поэтому крещение нельзя понимать только как начало церковной истории. Оно одновременно есть начало новой **государственной метафизики** Руси. До крещения

власть оправдывала себя главным образом силой, данью, династией, походом и способностью держать путь и пространство. После крещения она получает иной критерий: она должна быть соотнесена с христианской правдой, с судом над языческой жестокостью, с задачей охраны и передачи высшего смысла. Это не означает, что русская власть сразу стала христианской по духу. История покажет, как часто государственная форма будет изменять собственному христианскому предназначению. Но с 988 года эта измена уже не может быть невинной. Она будет совершаться не в доисторической темноте, а в свете принятой истины. И в этом крещение меняет всё: оно делает возможным не только святую Русь, но и **суд над Русью** в свете более высокого начала.

Нельзя не видеть и культурного значения этого поворота. *Britannica* подчёркивает, что после крещения художественная и архитектурная культура Руси развивалась на византийской основе; уже в XI веке в Киеве работали византийские мастера, а начало русской архитектуры и иконописи непосредственно связано с этой новой эпохой. Но и это не следует понимать как простую стилистическую зависимость. Византийская форма вошла в Русь потому, что крещение изменило сам способ переживания мира. Мир стал мыслиться не только как природный и родовой космос, но как пространство спасения, преображения, литургии, святости, образа и вечного суда. Отсюда вырастут храм, икона, письменность, богослужебный язык, церковная память, новый образ князя, новый образ народа, новое отношение к времени и к истории. Крещение открыло Руси возможность жить уже не только в пространстве, но и в **священной истории**.

Именно в этом смысле крещение Руси было духовно-государственным поворотом: оно соединило в одном событии личную метаморфозу Владимира, архангелически направленный выбор народа, политическую ориентацию на Византию, культурное включение в православный мир и начало новой внутренней работы русской души. Всё последующее — храм, литургия, икона, монашество, право, соборность, расколы, святость, культура и даже позднейшие искажения государственности — уже невозможно понять вне этого исходного поворота.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **крещение Руси было духовно-государственным поворотом потому, что в нём Русь впервые получила не только новую религию и новую политическую ориентацию, но и высший Христов центр, который придал её собиранию внутренний смысл, поставил государство и народ под духовную меру и открыл всей русской истории путь от внешней формы к поиску внутреннего преображения.**

## **§ 2. Византия как форма и Русь как внутреннее усвоение**

---

Крещение Руси было бы понято крайне поверхностно, если бы мы увидели в нём только принятие новой религии или дипломатическое вхождение в византийскую орбиту. На самом деле после крещения встаёт более глубокий вопрос: **что именно Русь получила от Византии и как она это усвоила?** Ответ на него нельзя свести ни к простому подражанию, ни к полной самобытной изолированности. Русь получила от Византии прежде всего **форму** — церковную, литургическую, художественную, правосознательную, государственно-символическую. Но эта форма не осталась внешней оболочкой. Она была внутренне переработана русской душой и стала началом особого восточнославянского христианского мира. Encyclopedia of Ukraine прямо пишет, что принятие христианства способствовало распространению византийской культуры по всей Руси и укрепило её политическое единство и культурную связность.

Прежде всего необходимо понять, что такое Византия в духовно-историческом смысле. Византия есть не просто империя, у которой Русь заимствовала обряд. Она есть завершенная форма **восточнохристианского мира**, в котором государство, церковь, литургия, богословие, образ, право и имперское самосознание образуют единую большую систему. Для молодого русского исторического организма это имело решающее значение. Русь к концу X века уже обладала пространством, княжеской властью и ранней политической связностью, но ещё не имела зрелой духовной и культурной формы, в которой всё это могло бы обрести

высший смысл. Византия и дала ей такую форму. Britannica подчёркивает, что после обращения Владимира Россия стала церковной провинцией византийского православия, а с новой религией на Русь пришли и византийские культурные модели.

Но именно здесь начинается главное различие: **Византия как форма и Русь как внутреннее усвоение**. Русь не стала второй Византией в прямом смысле. Она не унаследовала византийскую сложность целиком, не усвоила её городскую старую цивилизацию, её тысячелетнюю богословскую борьбу, её зрелую имперскую утончённость и позднеантичную интеллектуальную память во всей полноте. Она взяла из Византии прежде всего то, что было необходимо её собственной духовной задаче: литургию, церковную иерархию, символический образ царственно-христианского порядка, искусство храма и иконы, книжность, канон и представление о христианской священной истории. Именно это и стало для Руси внешней формой её нового бытия. Encyclopedia of Ukraine указывает, что новая вера принесла с собой византийское искусство и право; Britannica по истории Украины добавляет, что с христианством на Русь пришли новые формы архитектуры, искусства, музыки, письменного языка и начатки литературной культуры.

С антропософской точки зрения это означает, что Византия дала Руси главным образом **оформляющий импульс души рассудочной**, но этот импульс вошёл в народ с чрезвычайно глубокой и ещё очень молодой душой ощущающей. Отсюда и своеобразие русского усвоения. Византийская форма была воспринята не как холодная система, а как живая святыня. То, что в Византии уже имело долгую и сложную историю догматической разработки и литургической культуры, на Руси было принято с особой свежестью и цельностью. Русская душа не столько анализировала Византию, сколько **впитывала её всем существом**. Потому и византийское наследие в России с самого начала получает оттенок большей сердечности, образности, молитвенной непосредственности и меньшей интеллектуальной усложнённости. Русь принимает не столько византийскую рефлекссию о святом, сколько византийскую форму святого как живую реальность.

Именно в этом смысле и нужно понимать внутреннее усвоение. Русский народ не просто копирует византийский обряд. Он вкладывает в него собственную душевную субстанцию. Византийская литургия входит в русскую душу как космос света, ритма, благоговения, соборного пения, иконоческого присутствия. Русская икона вырастает на византийской основе, но уже очень рано начинает дышать иной глубиной внутренней тишины и иной народной восприимчивостью. Britannica по истории архитектуры прямо говорит, что искусство Руси было основано на византийской базе и что в Киеве и далее работали византийские мастера, однако именно в этот период на Руси начинают расти собственные архитектура и иконопись как самостоятельные искусства.

То же самое относится и к церковной организации. Да, Русь вошла в византийскую церковную сферу, а митрополит Киевский обычно назначался константинопольским патриархом. Это был явный знак внешней зависимости формы. Но внутренняя жизнь церкви на Руси быстро стала чем-то большим, чем филиалом Константинополя. Britannica указывает, что церковная иерархия с центром в Киеве существовала как часть православного мира; Encyclopedia of Ukraine в то же время подчёркивает, что принятие христианства не привело к политическому господству Византии над Русью, а открыло новые связи и укрепило внутреннее единство государства. Это различие чрезвычайно важно: Русь принимает византийскую церковную форму, но не становится политически подчинённой копией империи.

Следовательно, перед нами не простое заимствование, а процесс **одухотворённого усвоения формы**. Русская душа, если говорить антропософски, встретила в Византии не своё отрицание, а своё внешнее дополнение. Сама по себе Русь ещё не могла произвести зрелую христианскую форму. Но Византия не могла дать Руси её внутреннее вещество. Потому и произошло соединение: Византия дала канон, Русь дала молодую душевную полноту; Византия дала храмовую и литургическую форму, Русь — особую восприимчивость к святыне; Византия дала иерархию и символ, Русь — сердечную соборность и способность глубоко пережить этот символ как свою собственную истину.

Именно поэтому на Руси византийская форма была принята не просто как цивилизационный престиж, а как **долгожданная оправданность собственной исторической природы**. Русь как цивилизация синтеза и середины искала высший принцип собирания. Византия принесла ей этот принцип не в виде абстрактной идеи, а в виде уже сложившегося мира православной формы. Потому внутреннее усвоение было столь сильным: Русь узнала в византийском христианстве не чужую систему, а ответ на собственную ещё не до конца осознанную потребность. Отсюда и необычайная глубина, с которой были восприняты литургия, святость, почитание Богородицы, храм, икона, монашество и сакральная историческая память.

Но здесь же заложена и будущая проблема. Византия дала Руси форму раньше, чем в ней вполне созрели все внутренние силы, необходимые для свободного и сознательного ношения этой формы. Отсюда позднейшие напряжения русской истории. Церковная и государственная оболочка часто оказывались сильнее, чем зрелое личное самосознание. Русь долго жила в византийской форме как в великом воспитующем покрове. Это было необходимо и плодотворно. Но позднее именно это создаст соблазн: принять форму за уже достигнутую полноту. В этом смысле русская история будет всё время колебаться между верностью византийскому наследию и необходимостью внутренне переработать его заново в своих собственных условиях.

Поэтому Византия как форма и Русь как внутреннее усвоение — это не только ранний этап культурной истории, но и первый образ всей дальнейшей русской судьбы. Россия снова и снова будет получать извне формы — государственные, культурные, идеологические, — и снова и снова пытаться наполнить их собственным содержанием. Византийский опыт был первым и самым высоким из таких случаев, потому что он касался не только политики или техники, а самого духовного центра. Здесь Русь впервые научилась тому, что её путь не в механическом подражании и не в изоляции, а в **глубоком внутреннем присвоении высшей формы через собственную душу**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Византия дала Руси внешнюю форму восточнохристианского мира —**

церковную, литургическую, художественную и символично-государственную, — но Русь не осталась её пассивной копией; она внутренне усвоила эту форму через глубину собственной души, превратив византийское наследие в основание особого русского христианского организма

### § 3. Храм, литургия и икона как преобразование народной души

---

Крещение Руси не могло бы стать подлинным духовно-государственным поворотом, если бы оно осталось только актом власти, дипломатическим союзом или переменной официального культа. Народная душа преобразуется не указом, а **формой переживания священного**. Именно поэтому решающее значение для Руси имели не только догмат и не только церковная иерархия, но прежде всего **храм, литургия и икона**. Через них христианство вошло не только в разум правителей и не только в систему власти, но в саму душу народа, в её чувство пространства, света, времени, присутствия Божия, общности, красоты и покаяния. После крещения 988 года на Русь вместе с византийской верой пришли архитектурные, художественные, музыкальные и книжные формы православного мира, и именно они стали главными органами внутреннего усвоения новой веры.

С антропософской точки зрения это означает, что христианство должно было обратиться прежде всего к **душе ощущающей** русского народа. И это совершенно закономерно. Русская душа того времени ещё не жила в зрелой форме отвлечённого богословского сознания и не могла быть преобразена одной лишь проповедью понятия. Она должна была принять новую истину через образ, ритм, свет, звук, священное пространство, обрядовую полноту и соборное переживание. Именно поэтому византийская форма оказалась столь плодотворной: она несла христианство не как сухую идею, а как **космос священной жизни**, способный охватить человека всем существом. Восточный, византийский обряд сам по себе есть целостная система литургических практик и церковной дисциплины, а потому он естественно воздействует не только на мышление, но и на весь строй души.

Прежде всего нужно говорить о **храме**. Для древнерусского человека храм был не просто местом собрания. Он становился новым образом мира. До крещения сакральное переживалось в роще, у воды, в огне, в природной стихии, в родовом обряде, то есть в ещё не собранной, распылённой сакральности мира. Храм впервые собирал святое в **единое духовное пространство**, где небо и земля, свет и тьма, горнее и дальнее, община и алтарь, слово и молчание, образ и молитва оказывались введены в один строй. В византийской и древнерусской архитектурной традиции храмовое пространство строилось согласно требованиям восточного обряда и представляло собой не просто утилитарное помещение, а литургически организованный мир. Britannica подчёркивает, что после обращения Руси в Киеве возникли мозаические ансамбли и храмовое искусство византийского происхождения, а затем на этой основе начали складываться и собственные русские стили.

Для русской народной души это имело решающее значение. Храм впервые учил её переживать святое не как силу рода или стихии, а как **преображённый космос**, внутренне сцентрированный вокруг Христа. С этого момента сакральное уже не было просто разлито в мире; оно становилось явленным порядком, внутренней иерархией присутствия. И русская душа, столь глубоко способная к образному и пространственному восприятию, приняла этот опыт с необычайной полнотой. Именно здесь душа ощущающая не уничтожалась, а просветлялась: её прежняя восприимчивость к священному получала более высокий центр и более чистую форму. Потому храм в русской истории есть не только архитектурный феномен, но и один из первых великих актов **воспитания народной души**.

Не менее важна была **литургия**. Если храм давал новую форму сакрального пространства, то литургия давала новый ритм священного времени. Через неё народ учился жить уже не только ритмами природы, сезона, труда и войны, но ритмами церковного года, праздника, поста, Евхаристии, покаянного круга, памяти святых, Пасхи, воскресного дня. Энциклопедия Украины, описывая литургические книги, подчёркивает, что они содержали тексты и уставы Божественной

литургии, вечерни, утрени, крещений, браков, погребений и других богослужений. А исследования по ранней Руси отмечают, что уже в XI веке монахи-летописцы в Киеве жили целиком внутри византийского литургического мира, и этот мир формировал не только их молитву, но и само их историческое мышление.

С антропософской точки зрения литургия особенно значима потому, что она преобразует душу не через разовое внушение, а через **повторяемый священный ритм**. Душа ощущающая нуждается в ритме; без него она остаётся пленницей стихийного круговорота природы. Литургия же вводит её в ритм уже не природный, а христоцентрический. Она учит народ переживать время как путь спасения, как священную историю, как повторяемое вхождение в тайну смерти и воскресения. Тем самым русская душа постепенно выводится из мира замкнутой родовой и земной цикличности в мир церковно-космического времени. Именно поэтому христианство на Руси стало не только вероучением, но и **новым способом жить во времени**.

Особое место принадлежит **иконе**. Если храм преображал пространство, а литургия — время, то икона преображала сам способ видеть. После крещения Руси иконопись вошла на неё через византийскую традицию; ранние русские иконы первоначально строго следовали византийским моделям, но затем выработали собственную интонацию и художественный строй. Britannica по школам древнерусского искусства и другие справочные материалы подчёркивают, что Киев, Владимиро-Суздальская земля и Новгород наследовали именно византийскую иконографическую традицию, но затем развивали её в местных формах.

Но значение иконы для Руси нельзя свести к истории искусства. Икона была для неё **новым духовным глазом**. В дохристианском мире душа ощущающая воспринимала священное через природную образность и полумифическое чувство силы. Икона же учила её видеть невидимое не в расплывлённой стихии, а в просветлённом лике. Через икону русская душа впервые встречалась с образом святого не как с амулетом и не как с мифическим знаком, а как с присутствием иной, преображённой реальности. Пото-

му икона так глубоко вошла в русскую жизнь: она отвечала самой природе народной души, её любви к образу, к свету, к молчаливому созерцанию, но одновременно очищала эту склонность, освобождая её от языческой нерасчленённости. В этом смысле икона стала не просто украшением храма, **а одним из главных инструментов христианизации воображения.**

Особое значение имело и то, что храм, литургия и икона действовали не порознь, а вместе. Они образовывали единый опыт: человек входил в храм, видел свет, мозаики и иконы, слышал пение и чтение, стоял в ритме службы, переживал разделение алтаря и собрания, приближение таинства, поклоны, благословение, кадило, праздник, пост, процессии. Так христианство входило в душу **не по частям, а целостно.** Для молодого народа это было решающим. Русь не осваивала веру сначала как идею, а потом как образ жизни; она сразу входила в уже завершённую сакральную форму бытия. Именно поэтому усвоение оказалось столь глубоким. Новая вера стала для Руси не только убеждением, а новой чувственно-душевной реальностью мира.

Отсюда и огромная роль монастыря и монашества. Уже в XI веке в Киеве, согласно православным историческим обзорам, расцвело монастырское движение, а Киево-Печерский монастырь стал одним из главных духовных центров Руси. Это свидетельствует о том, что храмово-литургическая и иконная форма не осталась только городской государственной оболочкой; она начала рождать и **внутреннюю школу преображения**, где народная душа училась не только участвовать в священном, но и строить из него целую жизнь.

Но и здесь необходимо видеть не только силу, но и предел. Храм, литургия и икона могли глубоко преображать душу ощущающую и вводить народ в священный космос православия. Однако они ещё не означали полного пробуждения души сознательной. Русский человек мог жить глубоко церковной жизнью и при этом ещё не ставить себе в полной мере вопрос о свободном личном отношении к истине. Именно поэтому дальнейшая русская история будет столь напряжённой: ранняя Русь очень глубоко христианизировала чувство, образ и общинное переживание, но гораздо позже должна была ещё

пройти через драму личного самосознания. Тем не менее без этого первоначального храмово-литургического и иконного преобразования не было бы ни русской святости, ни русской соборности, ни самой способности народа позднее страдать от утраты духовного центра.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **храм, литургия и икона стали главными органами преобразования народной души Руси, потому что через них христианство вошло в пространство, время и образное зрение народа, просветило его древнюю душу ощущающую и превратило русскую жизнь из мира стихийной сакральности в мир христоцентрического священного космоса.**

# Глава 7. Киевская Русь как первая форма культурного единства

## § 1. Церковь, князь и летописная память

---

После крещения Руси и внутреннего усвоения византийской формы должен был наступить следующий этап: новая вера, новая княжеская власть и новая историческая память должны были сложиться не в рядоположенность, а в **первую форму культурного единства**. Именно это и происходит в Киевской Руси. Если раньше Русь была прежде всего пространством пути, торговли, дружины и собирания, то теперь она начинает становиться **историческим миром**, который уже знает не только, как жить и удерживать себя, но и как осмыслять себя в свете более высокой правды. И главными органами этого первого единства становятся **церковь, князь и летописная память**.

Это триединство нельзя понимать внешне. Речь не идёт просто о том, что рядом существовали духовенство, княжеская власть и книжники. В действительности через эти три начала ранняя Русь впервые учится быть **народом в истории**, а не только союзом земель, путей и княжений. Церковь даёт ей вертикаль, князь — организацию исторического тела, а летописание — память о собственном времени как о пути, имеющем смысл. В этой триаде Киевская Русь и становится первой формой культурного единства.

Прежде всего — **церковь**. После крещения именно церковь становится тем органом, через который Русь входит в пространство не просто священного, а **вселенски христианского** бытия. До этого народ мог иметь путь, город, дружину, князя, торговлю, даже значительную внешнюю форму. Но без церкви всё это оставалось бы лишь исторической материей, не освещённой вечным смыслом. Церковь впервые учит Русь, что её история принадлежит не только ей самой, но и более широкому миру спасения. Через церковь в русскую жизнь входят литургический ритм, иерархия святости, понятие греха, покаяния, благодати, соборного тела верующих, то есть всё то, что выводит народ из замкнутости в собственном природно-историческом бытии.

С антропософской точки зрения церковь в Киевской Руси выполняет прежде всего задачу **просветления души ощущающей** и начального воспитания души рассудочной. Душа ощущающая народа, древняя, образная, глубоко восприимчивая к священному, получает в церкви новый центр и новую чистоту. А душа рассудочная через церковь учится форме — канону, догмату, иерархии, ритму, тексту, символу, порядку. Но самое важное состоит в том, что церковь в Киевской Руси ещё не противопоставлена народу как нечто внешнее. Она входит в самую ткань жизни. Она не только учит — она **образует мир**, внутри которого народ начинает воспринимать себя иначе.

Но церковь одна не могла бы создать культурного единства. Для этого необходимо и второе начало — **князь**. Князь в Киевской Руси уже не просто дружинный предводитель ранней эпохи. После крещения он постепенно начинает мыслиться как носитель не только силы, но и ответственности перед высшим порядком. Это ещё не позднейшее самодержавное или царственное христианское самосознание, но уже и не чисто языческое властное начало. Князь становится фигурой, через которую историческое тело Руси должно быть удержано в порядке, соответствующем не только выгоде и силе, но и новой духовной истине.

Именно здесь начинается раннее русское понимание власти как служения целому. Конечно, в реальной истории князья очень далеки от этой высоты. Власть остаётся связанной с борьбой, междоусобием, честолюбием, насилием и династической напряжённостью. Но всё же сама норма уже меняется. Князь теперь не просто тот, кто способен овладеть. Он должен быть тем, кто **держит форму Руси перед Богом**. И в этом смысле княжеская власть становится уже не только политическим, но и культурно-нравственным началом. Через неё душа рассудочная Руси получает конкретную задачу: оформлять историческое тело народа в соответствии с новой высшей мерой.

Очень важно, что в Киевской Руси церковь и князь ещё находятся в состоянии не окончательного конфликта и не полного слияния, а **раннего взаимодействия**. Это и делает эпоху столь значительной. Здесь ещё возможно относительно

ное равновесие между духовной вертикалью и исторической формой. Князь ещё не поглотил собою церковь, как это в позднейшие эпохи будет часто угрожать русской жизни. Но и церковь ещё не живёт полностью отдельно от судьбы исторического организма. Они соотнесены друг с другом как два разных, но взаимно нужных начала: одно сообщает смысл, другое удерживает форму. Именно поэтому Киевская Русь и может быть понята как первая форма культурного единства: в ней духовное и государственное ещё не разошлись окончательно, но и не смешались без различия.

Третье начало — **летописная память**. И вот здесь мы подходим к особенно важному моменту. Народ становится историческим не только тогда, когда у него есть церковь и власть, но и тогда, когда он начинает **помнить себя во времени**. Летопись — это не просто запись событий. Она есть первый орган народного самосознания. Через неё Русь начинает видеть свою жизнь не как набор отдельных случаев, а как последовательность, имеющую внутренний смысл. В летописной памяти народ впервые спрашивает не только: что случилось? но и: что это значит для нас? какова связь поколений? как судить князей, войны, бедствия, крещения, усобицы, знамения и повороты судьбы?

С антропософской точки зрения летопись есть начальное пробуждение **души сознательной** внутри ещё преимущественно церковно-рассудочного мира. Конечно, это ещё не зрелая душа сознательная нового времени. Летописец не мыслит себя автономным критическим субъектом. Он мыслит внутри церковного космоса, внутри идеи Божьего суда и священной истории. Но именно потому его память столь важна: она даёт Руси первую форму исторического самосозерцания. Народ начинает не просто существовать, а **смотреть на себя**. И пусть этот взгляд ещё не свободен в современном смысле, он уже является великим шагом от чистой текучести времени к историческому сознанию.

Особенное значение имеет то, что летописная память соединяет церковь и князя в одном повествовательном поле. Летопись не пишет историю отдельно церковную и отдельно политическую. Она видит Русь как единое пространство судьбы, где княжеские поступки, церковные события, во-

йны, знамения, грехи, наказания и милости Божии взаимосвязаны. Именно поэтому летопись становится не просто жанром, а **формой культурного синтеза**. В ней Русь впервые учится мыслить себя как народ, живущий одновременно в земной истории и в духовном порядке.

Итак, церковь даёт Руси небо, князь — земную форму, летопись — историческое самопамятование. Без церкви не было бы высшего смысла. Без князя — устойчивого исторического тела. Без летописи — памяти о том, что это тело и этот смысл принадлежат одной судьбе. Только вместе они образуют первую русскую культурную целостность.

Но, как и всё в ранней Руси, это единство остаётся **неполным и хрупким**. Церковь ещё слишком зависит от княжеской среды и от внешней формы. Князья ещё слишком подвержены междоусобной стихии и не всегда способны нести власть как служение целому. Летописная память ещё не стала подлинно общенародным самосознанием и остаётся делом церковно-книжной среды. Поэтому Киевская Русь — это не завершённая гармония, а первая и великая попытка такой гармонии. Именно в этом её красота и её предел.

Отсюда понятна и вся последующая русская история. Когда позднее распадётся киевское единство, окажется, что церковь, князь и память ещё не были связаны в совершенно прочный организм. Когда Москва будет собирать Русь заново, она уже будет работать на иной, более тяжёлой исторической ступени. Когда позднее произойдут раскол, опричнина, синодальная подчинённость церкви, культурный разрыв и революционный кризис, всё это будет в глубине означать одно: первая киевская попытка единства оказалась недостаточной, и Русь вновь и вновь будет искать новую форму того, что впервые встало именно здесь.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **в Киевской Руси церковь, князь и летописная память образовали первую форму русского культурного единства, потому что через них народ впервые получил духовную вертикаль, историческую организацию и память о себе как о целом; именно эта триада сделала Русь не только политическим пространством, но и народом, входящим в собственную историю.**

## § 2. Книжность, право и церковная норма как органы души рассудочной

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, что церковь, князь и летописная память образовали первую форму культурного единства Киевской Руси, то теперь необходимо сделать следующий шаг и рассмотреть те силы, через которые это единство стало получать уже не только сакральный и политический, но и **оформляющий внутренний строй**. Таковыми силами были **книжность, право и церковная норма**. Именно через них в русском историческом организме особенно явственно начинает действовать **душа рассудочная**. Не в её поздней, сухо-абстрактной и бюрократической форме, а в ранней, ещё тесно связанной с церковью, княжеской властью и живой народной почвой, но уже несущей в себе решающий импульс: придать русской жизни устойчивую форму.

С антропософской точки зрения душа рассудочная возникает там, где человек и народ уже не довольствуются непосредственным переживанием мира, не живут только силой привычки, родовой памяти, стихийного благоговения или княжеской воли, а начинают вводить в жизнь **различение, порядок, норму, текст, канон и устойчивую меру**. Душа ощущающая живёт полностью, но не умеет долго удерживать эту полноту в расчленённой форме. Душа рассудочная начинает строить сосуды для жизни. Она вводит границы, классификации, правила, установления, письменное закрепление, дисциплину памяти. Без неё народ может быть глубоким, но не исторически зрелым. Потому Киевская Русь именно в эту эпоху делает огромный шаг вперёд: она начинает не только жить христианской жизнью, но и **оформлять её**.

Прежде всего здесь следует говорить о **книжности**. В ранней Руси книга не была ещё сферой отвлечённой образованности в позднейшем смысле. Она была органом вхождения народа в более высокий порядок смысла. Через книгу Русь впервые получает возможность жить не только устной памятью, не только обычаем, не только литургическим слухом, но и закреплённым словом. Это означало колоссальный переворот. Там, где слово записывается, оно перестаёт быть только моментом устной передачи и становится опорой для

тельной внутренней формы. Именно поэтому книжность в киевскую эпоху должна пониматься не как побочный культурный феномен, а как один из главных актов становления души рассудочной.

Книга входит на Русь прежде всего через церковь. Это книги богослужебные, библейские, житийные, поучительные, канонические, летописные. Но тем важнее отметить, что уже сам факт книжного существования истины изменяет строй народной жизни. Русь начинает жить в соотношении с текстом, который имеет авторитет не как древний обычай только, а как **закреплённая форма истины**. Это необычайно важно. Народ, ещё недавно живший в мире образной и родовой памяти, теперь начинает соотносить себя с письменным словом. Тем самым он вводится в новый духовный режим: память становится не только органической, но и дисциплинированной. Истина становится не только переживаемой, но и читаемой, толкуемой, переписываемой, передаваемой в устойчивом каноне.

С антропософской точки зрения книжность на Руси была первым великим органом **объективации духовного содержания**. То, что прежде жило лишь в чувстве, в обряде, в непосредственном религиозном ритме, теперь получает письменную плоть. И потому книга начинает воспитывать не только ум, но и саму душу. Она приучает к вниманию, к различению, к почтению перед формой слова, к внутреннему молчанию перед смыслом, к устойчивому возвращению к одному и тому же тексту. Всё это есть уже работа души рассудочной.

Но одна книжность не могла бы оформить жизнь, если бы рядом не возникало **право**. Здесь особенно важно избегать модернистского недоразумения. Право в Киевской Руси — это ещё не развитая европейская юридическая система, основанная на строгом понятии автономной личности. Но это уже огромный шаг от родовой мести, от произвольного насилия, от нерасчлennого обычая к более устойчивому принципу общественного порядка. Именно поэтому такие памятники, как *Русская Правда*, имеют для нас значение не только историко-юридическое, но и духовно-морфологическое. В них Русь впервые учится не просто

карать и мстить, а **различать**, оценивать, устанавливать меру вины, размер компенсации, границы допустимого, форму общественного мира.

В этом и проявляется душа рассудочная: она не уничтожает жизнь, а старается сделать её **упорядоченной**. До права отношения между людьми слишком легко остаются под властью стихийного аффекта, мести, родовой силы и неустойчивого авторитета. Право вводит объективную середину. Оно говорит: между обидой и ответом должна быть мера; между силой и справедливостью — различие; между личной страстью и общественным порядком — норма. Для Руси это было особенно важно, потому что её глубоко живая душа ощущающая легко поддавалась крайностям. Право начинало воспитывать в ней способность к удержанию. Оно было одной из первых школ исторической трезвости.

Следует подчеркнуть, что раннерусское право возникает не вопреки христианству, а в тесном соседстве с ним. Это не просто техническое упорядочение земной жизни. Это уже выражение того, что христианизированное общество не может довольствоваться одной стихийной силой. Конечно, право в Киевской Руси ещё далеко от полноты евангельской нравственности. Но оно уже означает, что общество признаёт необходимость **внешней формы справедливости**, которая стоит выше минутного порыва и выше голой силы. И в этом смысле право становится светским органом той же работы души рассудочной, которую церковь и книга ведут в духовной и культурной области.

Третьим важнейшим началом была **церковная норма**. И здесь нужно различать саму веру и её формообразующую дисциплину. Вера преображает внутренне, но, чтобы стать исторической силой, она должна приобрести устойчивую форму. Этой формой и становится церковная норма: канон, иерархия, порядок таинств, устав богослужения, правила церковной жизни, образ поведения духовенства, дисциплина праздника и поста, различение дозволенного и недозволенного. Всё это часто представляется современному человеку как внешняя и второстепенная сторона религии. Но для молодой Руси это имело решающее значение. Без нормы христианство осталось бы лишь впечатле-

нием, вдохновением, вспышкой души ощущающей. Норма же делает его **исторически действенным**.

С антропософской точки зрения церковная норма есть один из важнейших способов, которыми душа рассудочная подготавливает народ к длительному ношению духовной истины. Она учит повторяемости, мере, верности форме, послушанию ритму, различению святого и повседневного, праздника и обычного времени, алтаря и мира. Да, норма всегда несёт в себе опасность омертвления. Но в раннюю эпоху её значение преимущественно положительно: она даёт Руси способность удерживать в себе христианство не как мгновение озарения, а как строй жизни.

Особенно важно, что книжность, право и церковная норма действуют **совместно**. Книга закрепляет истину в слове. Право закрепляет меру в общественной жизни. Церковная норма закрепляет священный порядок в жизни духовной и общинной. Вместе они создают первую большую сеть форм, через которую Русь учится быть не только живой, но и собранной. Именно поэтому Киевская Русь столь важна для всей последующей истории: в ней впервые возникает не просто военное и династическое единство, а **культурно-нормативный мир**, в котором жизнь уже начинает подчиняться не только силе и привычке, но и оформляющему принципу.

Но именно здесь скрыт и будущий предел. Душа рассудочная, однажды вступившая в силу, всегда подвержена искушению считать свою форму окончательной. То, что в Киевскую эпоху необходимо как воспитание меры, позднее может стать опасностью внешнего формализма. Книга может омертветь в букве. Право — в узком порядке без живой правды. Церковная норма — в чистой обрядовости. И потому уже в киевский период заложена двойственность всей дальнейшей русской истории. С одной стороны, без этих форм не было бы ни культуры, ни памяти, ни устойчивости, ни самого исторического народа. С другой — именно они впоследствии могут стать объектом борьбы, когда живая душа почувствует, что форма уже не вмещает полноты внутренней жизни.

Тем не менее в раннюю эпоху книжность, право и церковная норма были великим благом. Они впервые вводили Русь в школу **внутренне расчленённой исторической жизни**.

Народ начинал учиться не только молиться, воевать и строить, но и читать, помнить, различать, судить, канонически упорядочивать, сверять себя с текстом, правилом и нормой. Без этой школы не возникло бы ни летописное самосознание, ни церковная культура, ни сама возможность дальнейшего углубления русской души.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **книжность, право и церковная норма стали главными органами души рассудочной в Киевской Руси, потому что через них народ впервые получил устойчивую форму памяти, меры и священного порядка; именно они превратили раннюю Русь из только живого и связанного пространства в культурно оформленный исторический организм.**

---

### § 3. Пределы киевской гармонии

---

Но именно потому, что Киевская Русь была первой великой формой культурного единства, необходимо ясно увидеть и её пределы. Иначе мы неизбежно впадём либо в историческую идеализацию, либо в поверхностное сожаление о «золотом веке», будто бы утраченном по внешней случайности. В действительности киевская гармония была не завершённой зрелостью, а **ранним равновесием**, прекрасным, плодотворным, но ещё внутренне непрочным. Она действительно сумела на время соединить церковь, княжескую власть, книжность, право, торгово-городскую связность и первую форму общерусской памяти. Но это соединение ещё не достигло такой глубины, при которой могло бы устойчиво выдержать нарастающую множественность пространства, династии и внутренних центров. Киевская Русь была великой возможностью — но ещё не окончательным решением русской исторической задачи.

С антропософской точки зрения это означает, что в киевскую эпоху русская душа достигла важного, но промежуточного равновесия между **душой ощущающей** и **душой рассудочной**, не поднявшись ещё к зрелой форме души сознательной. Душа ощущающая уже была глубоко христианизирована: святыня вошла в народ через храм, литургию, икону, праздник, церковное время, молитвенный ритм и но-

вую образность мира. Душа рассудочная уже строила форму: княжеский порядок, право, церковную норму, летописную память, политическую ось Киева, книжную культуру. Но именно потому, что это равновесие ещё не было внутренне осознано, оно оставалось во многом **непрояснённым и несвободным**. Оно держалось скорее на удачном сочетании сил, чем на достигнутой зрелости народного самосознания.

Первый предел киевской гармонии состоял в том, что она была слишком тесно связана с **личной и династической структурой власти**. Единство Руси ещё не существовало как прочная надличная государственная идея. Оно во многом держалось на способности конкретного князя удерживать старшинство, на династическом балансе и на признании Киева как первого центра. Это означало, что при ослаблении личной воли, при умножении княжеских ветвей и при естественном росте династической множественности форма начинала расшатываться изнутри. Иначе говоря, киевская гармония ещё не выработала такого устойчивого принципа политического целого, который был бы сильнее родовых претензий и местных интересов.

Это связано и со вторым пределом: слишком большая зависимость от **пространственной оси Днепра и южной ориентации**. Киевская Русь была построена как мир, собранный вокруг пути, торговли, связности север—юг и византийского горизонта. Но пространство Руси уже в XI—XII веках было больше этой оси. Оно росло, дробилось, усложнялось, вырабатывало новые узлы силы — на северо-востоке, в Новгороде, в западнорусских и южнорусских землях. Значит, сама первая форма единства начинала становиться тесной для того исторического организма, который она породила. Киев был первым центром, но ещё не окончательным центром всей будущей Руси.

Третий предел киевской гармонии состоял в том, что церковь, при всей своей огромной формообразующей силе, ещё не успела стать полностью **внутренним всенародным центром**, независимым от колебаний княжеской и пространственной жизни. Она глубоко преображала народную душу, но была слишком тесно связана с киевской политической формой и с общей устойчивостью раннего порядка. В позднейшие

века церковь всё более станет носительницей глубинной непрерывности русской жизни даже тогда, когда политическая форма будет рушиться. В киевскую же эпоху эта её роль ещё только намечалась. Потому церковное единство не могло до конца компенсировать распад княжеского единства.

Не менее существен и четвёртый предел: киевская гармония была ещё слишком мало проработана в области **внутренней личности**. Русь уже имела святыню, память, право и первую историческую форму, но ещё не выработала зрелой души сознательной, способной внутренне удерживать целое не только через обряд, обычай, княжеское старшинство и церковную форму, но и через сознательно принятую ответственность за общее. Потому, когда форма начала колебаться, в народе и в княжеской среде оказалось ещё недостаточно развито то личное и надличное самосознание, которое могло бы превратить раннее единство в более зрелый союз. Здесь и обнаруживается принципиальная незавершённость киевской эпохи: она дала Руси первую культуру единства, но ещё не дала ей вполне сознательных носителей этого единства.

В этом смысле киевская гармония была сродни **ранней молодости народа**. В ней уже явлена красота, уже намечена высокая возможность, уже чувствуется подлинность формы, но ещё нет той внутренней тяжести и свободы, которые способны выдержать длительное испытание историей. Потому её пределы были не случайным несчастьем, а естественным следствием её же собственной ранней природы. Русь ещё только училась быть единым историческим существом; она ещё не могла окончательно удержать это единство на всех уровнях своей жизни.

Следует увидеть и то, что сама киевская гармония несла в себе скрытую напряжённость между **городским, торговым и княжеским началами**. Киев, Новгород, другие центры Руси уже содержали в себе разные возможности развития. Киев выражал южно-державную и сакрально-политическую линию. Новгород — торгово-городскую, более расчленённую и рассудочную. Северо-восточные земли подготавливали ещё иной тип исторической формы — более тяжёлый, собирающий и пространственно-устойчивый. Пока киевская ось

оставалась сильной, все эти тенденции могли быть более или менее связаны. Но как только она ослабевала, различие внутренних типов Руси становилось всё более явным. Это значит, что киевская гармония была гармонией **многообразия, ещё не доведённого до окончательного синтеза.**

С антропософской точки зрения в этом нет повода для разочарования. Напротив, именно предел киевской гармонии показывает, что история Руси не могла остановиться на своей первой удачной форме. Русскому народу предстояло пройти дальше: через раздробленность, через новое собирание, через более суровые и тяжёлые формы государственности, через страдание, монашество, Москву, раскол, империю, культуру, революцию и дальнейшие кризисы. Киев был необходим как первая ясная гармония. Но если бы Русь навсегда осталась только киевской, она не выполнила бы своей дальнейшей задачи. Значит, пределы этой гармонии были одновременно и её внутренним назначением: она должна была однажды оказаться недостаточной, чтобы история смогла двинуться дальше.

Именно поэтому распад киевского единства нельзя понимать просто как внешнюю неудачу. Он был и откровением того, что ранняя форма уже не вмещает растущую сложность русского исторического существа. Киевская Русь впервые дала Руси образ целостности, но не могла сделать эту целостность окончательно неразрушимой. В ней было больше красоты начала, чем силы завершения. Но эта красота начала имела огромное значение: вся последующая русская история будет так или иначе помнить Киев как образ раннего единства, как первую форму согласия церкви, князя и памяти, как первоначальную русскую гармонию — не совершенную, но подлинную.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **пределы киевской гармонии состояли в том, что она была ещё ранним и непрочным равновесием между душой ощущающей и душой рассудочной, слишком зависела от династического порядка, днепровской оси и незрелой формы всенародного самосознания; потому она стала великой первой формой русского культурного единства, но не могла остаться его окончательным историческим решением.**

#### § 4. Владимир Мономах как последняя попытка собрать Киевскую Русь: опережающее развитие души сознательной и образ христианского правителя-посвящённого

---

Если в предыдущем параграфе мы говорили о пределах киевской гармонии, то теперь необходимо назвать ту фигуру, в которой эта гармония ещё раз, в последний раз и уже на более высокой ступени, попыталась удержать себя изнутри. Такой фигурой был **Владимир Мономах**. Внешне он может быть описан как сильный князь, дипломат, воин, собиратель и автор нравственного наставления. Но в духовно-историческом смысле его значение несравненно глубже. В нём мы видим не просто талантливого правителя поздней Киевской Руси, а **последнюю крупную попытку внутренне собрать распадающееся целое** не только династической силой и не только политическим искусством, но и личной нравственно-христианской высотой. Именно поэтому Владимир Мономах должен быть понят как фигура, в которой проявилось **опережающее развитие души сознательной**, и притом в такой форме, которая сближает его с типом значительного христианского посвящённого.

Это утверждение требует особой осторожности. Когда я говорю о душе сознательной, я не имею в виду просто образованность, ум или политическую расчётливость. Душа сознательная начинается там, где человек уже не просто исполняет обычай, не просто держит форму, не просто действует как носитель исторической функции, но начинает **внутренне стоять перед истиной**, судить самого себя, соотносить внешнее действие с внутренним нравственным законом и принимать ответственность не только перед людьми, но и перед Богом как перед живой мерой собственного "я". Для народа в целом эта ступень в эпоху Мономаха ещё не была достигнута. Русская жизнь продолжала в основном жить через сочетание глубокой души ощущающей и уже значительной, но тяжёлой души рассудочной. И именно потому столь выдающимся является тот факт, что в одной княжеской индивидуальности уже вспыхивает более высокий тип внутренней собранности.

Владимир Мономах важен не только тем, что он был сильным правителем, способным удерживать порядок, мирить князей и отражать внешнюю опасность. Таких правителей история знает немало. Его особенность состоит в том, что в нём политическая воля соединяется с **необыкновенно ясным нравственным самосознанием**. Он не просто правит. Он осознаёт смысл правления. Он не просто действует, но рефлектирует над собственным действием. Он не просто учит других, но исходит из внутренней ответственности своей личности перед высшей правдой. Именно это и делает его фигурой уже не только души рассудочной, но ранней, опережающей души сознательной.

С антропософской точки зрения такие случаи чрезвычайно значимы. Народ в целом может ещё не достичь новой ступени, но в отдельных личностях она уже предвосхищается. И тогда эти личности становятся как бы **пророческими органами будущего**, носителями того, что ещё не стало общим достоянием исторического организма. Так мы уже понимали княгиню Ольгу: как раннее, почти посвященческое предвосхищение души сознательной в эпоху, где народ ещё не мог её нести как свою норму. Владимир Мономах принадлежит к тому же ряду, но стоит на иной исторической высоте. Ольга предвосхищала поворот к христианству. Мономах предвосхищает более зрелую христианскую **личность правителя**, то есть такую форму власти, в которой князь уже не просто носитель силы и династии, а человек внутреннего суда.

Именно поэтому в нём можно видеть личность, непосредственно инспирированную Русским Архангелом. Русский Архангел в решающие эпохи действует не только через коллективную стихию, не только через общую историческую потребность, но и через избранные индивидуальности, в которых будущее народа как бы заранее концентрируется. В Мономахе архангелический импульс проявляется как воля спасти киевское единство уже не только внешне, но и **морально-сознательно**. Он пытается собрать Русь не просто потому, что распад вреден политически, а потому, что распад переживается им как нравственная неправда, как уклонение князей от высшей меры их служения. И здесь

уже слышится иной тон, чем в ранней дружинной государственности. Здесь говорит не только княжеский разум, но и совесть.

Особенно ясно это видно в самой духовной интонации Мономаха. Его образ правителя не сводится к победе, власти, славе или расширению. Он строится вокруг долга, трезвости, личного труда, памяти о Боге, милости, ответственности за слабых, постоянной внутренней бдительности. Это чрезвычайно существенно. Для обычного правителя эпохи достаточно держать силу и порядок. Для Мономаха этого недостаточно. Он требует от себя и от других **внутренней правды**. А там, где правитель начинает мыслить свою власть как нравственное служение перед Богом, а не только как историческую функцию, там уже действительно начинается более высокая ступень души.

В этом смысле Мономах стоит на границе двух эпох. С одной стороны, он ещё полностью принадлежит киевскому миру: к его династической логике, к его форме княжеского служения, к его задаче удерживать целое, к его борьбе со степью и внутренней усобицей. Но, с другой стороны, он уже выходит за пределы обычного киевского типа. В нём князь становится **внутренне собранной христианской личностью**, а не только носителем власти. Это и делает его фигурой переходной и исключительной. Он как бы поднимает киевскую форму до её предельной нравственной высоты — именно в тот момент, когда она уже исторически начинает распадаться.

Отсюда и его глубоко трагическое значение. Мономах не есть основатель новой эпохи в полном смысле. Он — **последняя большая вспышка** киевской возможности. Через него киевская Русь показывает, чем она могла бы стать, если бы её культурное единство успело глубже перерасти в единство нравственно-сознательное. Но история уже движется дальше. Простая сила такой личности уже не может окончательно остановить рост множественности, центробежности, династического дробления и будущего распада. Потому в Мономахе соединяются величие и предел. Он не просто великий князь. Он — последнее доказательство того, что киевская гармония могла быть поднята ещё выше, но уже не могла стать окончательной формой всей русской судьбы.

Именно поэтому я и называю его значительным христианским посвящённым. Разумеется, не в том смысле, что мы имеем дело с официально распознаваемым эзотерическим посвящением в узком техническом смысле. Но в духовно-историческом смысле посвящённый — это тот, кто живёт не только внутри своей эпохи, а уже в известной мере **из высшего света**, в котором земные обязанности освещаются духовной ответственностью. У Мономаха мы видим именно это: он не просто знает, что хорошо, а живёт из постоянного внутреннего соотношения с высшей нормой. Он не растворяется в политике, а судит политику перед лицом Бога. Он не просто защищает Русь, а пытается сделать её достойной своего христианского звания. Именно это и составляет посвященческий характер его личности.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: у Мономаха душа рассудочная достигает чрезвычайной зрелости как государственная мера, дипломатическая воля и способность держать целое, но при этом она уже не замыкается в себе, а освещается ранней, опережающей **душой сознательной**, которая делает его не просто разумным правителем, а внутренне ответственным человеком. Это редчайшее сочетание. Чаще всего власть либо остаётся на уровне организующей души рассудочной, либо, если душа сознательная пробуждается, она уходит в противопоставление власти, в критику, в внутренний протест или в духовную отстранённость. У Мономаха же обе ступени соединяются: государственная форма и личная духовная ответственность ещё не разорваны. Потому он и занимает столь уникальное место в русской истории.

Его значение особенно ясно в свете всей книги. Россия позднее будет многократно страдать от того, что власть и духовная глубина, государственное собрание и внутренняя правда, форма и совесть будут расходиться. У Мономаха же мы видим редкий момент их относительного совпадения. И потому он должен быть поставлен в один ряд с Ольгой как одна из тех великих фигур, через которые Русский Архангел заранее указывает народу будущую ступень. Ольга предвосхищала духовный выбор Руси. Мономах предвосхищает то, каким должен быть **христианский правитель в народе, ещё не созревшем до полноты души сознательной**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Владимир Мономах был последней великой попыткой собрать Киевскую Русь не только силой власти, но и внутренней нравственно-христианской высотой; в нём опережающе проявилась душа сознательная как особое качество значительного христианского посвящённого, а через его личность Русский Архангел ещё раз попытался поднять киевское единство до более высокой духовной меры.**

## Часть II

# РАСПАД, ИСПЫТАНИЕ И НОВОЕ СОБИРАНИЕ

## Глава 8. Кризис лестничного порядка

### § 1. Распад киевского единства как кризис души рассудочной

---

После Ярослава Мудрого древняя Русь вступает в полосу, где впервые с большой силой обнаруживается внутренний предел той исторической формы, которую ранее создала душа рассудочная. До этого она действовала как организующее, оформляющее и умеряющее начало: через право, церковную норму, книжность, дипломатическую меру и идею общего киевского центра. Но всякая душевная ступень не только создаёт форму, но и однажды обнаруживает собственную недостаточность. Именно это и происходит в XI—XII веках. Русь уже не может удерживаться одной только органической связью рода, княжеской традиции и признанием старшинства, потому что внутреннее развитие земель, рост местных интересов и умножение княжеских линий создают новые центры силы, с которыми старая форма уже не справляется. После Ярослава политическая история Руси превращается в напряжённую борьбу между объединяющим принципом киевского старшинства и нарастающей самостоятельностью отдельных княжений.

Тот порядок, который обычно называют лестничным, сам по себе был попыткой души рассудочной удержать большое целое через династическую меру. Его смысл состоял в том, что власть должна была переходить не прямо от отца к сыну, а по старшинству внутри рода, от старших братьев к младшим, а затем к следующему поколению. Такая система могла ещё работать в сравнительно узком династическом мире, пока общее чувство рода, признание киевского центра

и ограниченность числа реальных претендентов поддерживали её внутреннюю устойчивость. Но по мере того как потомки Владимира и Ярослава укоренялись в разных землях и приобретали собственные дружинные, хозяйственные и политические интересы, этот порядок начал порождать не мир, а постоянный спор о том, кто именно является законным старшим и какое место в общей лестнице принадлежит каждой ветви династии. Владимир установил династический принцип старшинства как политическую структуру управления обширными землями Руси, но уже после Ярослава и особенно в XI – XII веках этот порядок всё труднее совмещался с реальной жизнью отдельных земель.

С антропософской точки зрения здесь мы имеем дело с чрезвычайно важным явлением. Лестничный порядок был не просто технической схемой престолонаследия; он выражал попытку удержать народное и княжеское целое на ступени души рассудочной, то есть через меру, признанное соотношение и формально установленную середину. Но именно потому, что эта середина ещё не была внутренне проработана свободным самосознанием, она оставалась слишком зависимой от живого согласия рода. И когда само это согласие ослабло, форма перестала быть носителем меры и стала источником непрерывного возбуждения. Душа рассудочная требует устойчивого внутреннего отношения к закону; когда же закон ещё держится главным образом на привычке и династическом благопристойстве, а не на действительно усвоенной идее целого, он легко вырождается в повод к бесконечному спору о правах. В этом смысле кризис лестницы был не просто династическим кризисом, а кризисом ранней русской души рассудочной, ещё недостаточно углублённой, чтобы сохранить форму целого при усложнении жизни.

История XI – XII веков ясно это подтверждает. Уже после смерти Ярослава борьба между его сыновьями и потомками показала, что киевское единство больше не является безусловным центром притяжения. Князья начинают всё чаще смотреть на свои уделы не как на временные ступени на пути к старшему столу, а как на собственные, укоренённые миры. На съезде в Любече в 1097 году представители главных ветвей династии фактически признали, что каждая

линия должна владеть своей отчиной, то есть раздел Княжеской Руси был принят как политическая реальность. Сам по себе этот съезд был попыткой прекратить бесконечные усобицы, но его решение одновременно узаконило тот факт, что единое киевское пространство уже не может жить только прежней династической лестницей. Владимир Мономах сумел на время удержать и оживить общерусский центр, но и его успех оказался лишь кратким отсрочиванием более глубокого процесса распада старой модели.

Именно поэтому княжеские усобицы нельзя понимать только как нравственное падение или случайную неудачу отдельных людей. Они были симптомом того, что древняя форма русского единства исчерпывает себя. Душа ощущающая ещё жила в остроте личной и родовой вражды, в страсти к чести и старшинству, в волевом утверждении собственного права. Душа рассудочная уже создала порядок, но этот порядок оказался недостаточно мощным, чтобы преобразить растущую множественность интересов в новую, более высокую форму целого. Поэтому русская история вступает в полосу, где прежняя мера распадается, а новая ещё не найдена. Это и есть подлинная трагедия XI – XII веков: не в том, что Русь будто бы «внезапно испортилась», а в том, что её душевная архитектоника стала переходной и неустойчивой. Старый порядок больше не удерживает, а новый ещё не родился.

На уровне исторических фактов это видно особенно ясно по тому, как меняется само значение Киева. Формально князья ещё долго продолжают бороться за титул великого князя киевского, но реально центр тяжести постепенно смещается в другие области. Северо-Восток, Новгород, юго-западные земли начинают жить всё более самостоятельной жизнью. К XII веку титул киевского старшинства всё заметнее пустеет, и когда в 1169 году Андрей Боголюбский берёт Киев и разоряет его, а затем не переносит туда своё постоянное пребывание, а возвращается во Владимир, это становится символом уже совершившегося внутреннего перелома: Киев остаётся знаком старого величия, но перестаёт быть единственным реальным центром русской истории. Britannica прямо отмечает, что после взятия Киева в 1169

году Андрей увидел мало смысла в утверждении себя в прежней столице, а титул великого князя всё больше терял реальное содержание.

Здесь особенно важно правильно понять фигуру Андрея Боголюбского. Его нельзя описывать ни как простого разрушителя киевского мира, ни как безусловного завершителя новой государственности. Он стоит на пороге нового порядка. С одной стороны, в его действиях есть резкость, насилие и воля к перелому; с другой — именно он показывает, что русская история больше не может жить одной лишь инерцией киевского старшинства. Britannica подчёркивает, что, став князем Ростово-Суздальской земли, Андрей перенёс центр княжества во Владимир, в 1169 году взял Киев, но сделал именно Владимир, а не старую столицу, центром нового великокняжеского значения; вместе с его братом Всеволодом III в Северо-Восточной Руси затем был организован сильный монархический порядок. В антропософских терминах это можно выразить так: Андрей знаменует тот момент, когда душа рассудочная, исчерпав себя в старой династической форме, начинает искать новую форму политического целого уже вне прежнего киевского центра.

Если смотреть глубже, то разрушение первоначальной киевской архитектоники не было только распадом. Всякий духовно-исторический кризис одновременно разрушает и подготавливает. После Андрея на пространстве бывшей Киевской Руси всё более отчётливо вырисовываются несколько сильных центров — новгородский, владимиросуздальский, литовско-русский; позднее именно эта множественность центров поможет русскому миру пережить последующие удары истории. Поэтому усобицы и распад не должны описываться только как падение. Это был мучительный процесс, в котором прежняя форма целого распалась, чтобы возникла возможность иных форм государственности. В этом и состоит скрытая диалектика души рассудочной: создав форму, она сама порождает кризис этой формы, когда жизнь перерастает её вместимость.

С антропософской точки зрения особенно важно ещё одно. Кризис лестничного порядка показывает, что народ не может бесконечно жить одной только династической

объективностью. Пока душа народа ещё сравнительно цельна, она может принимать форму рода как естественную. Но по мере роста исторической сложности требуется иная степень внутреннего сознания целого. Иначе говоря, сама история начинает требовать от Руси более высокого типа политического самопонимания. Пока этот тип не выработан, наступает эпоха смуты. Поэтому усобицы нельзя объяснить только злой волей князей. Они суть знак того, что прежний душевно-политический организм уже не соответствует собственной исторической задаче.

Именно так и следует входить в дальнейшую русскую историю. После Ярослава древняя гармония не сохраняется, но и не исчезает бесследно. Она разлагается в борьбе родовых прав, местных интересов и новых центров силы, чтобы позднее быть собранной уже в иной форме. Поэтому глава о кризисе лестничного порядка должна читаться не как рассказ о простом падении после «золотого века», а как описание первого крупного внутреннего испытания русского душевного организма. Здесь рушится не только политическая схема, но и прежнее равновесие между душой ощущающей и душой рассудочной. И именно через это разрушение открывается путь к новой политической логике Руси — сначала у Андрея Боголюбского, а затем в более позднем северо-восточном и московском собирании.

## **§ 2. Андрей Боголюбский как правитель перелома: от династической лестницы к новому принципу государственности**

---

Если в предшествующую эпоху душа рассудочная древней Руси пыталась удержать целое через меру, закон старшинства и признанный порядок княжеской иерархии, то в лице Андрея Боголюбского мы встречаем уже не хранителя этой формы, а правителя перелома. Его историческое значение состоит именно в том, что он первым с большой силой почувствовал: старая киевская архитекtonика более не соответствует внутренней задаче русского мира. Лестничный порядок ещё сохранял внешнюю законность, но уже перестал быть живым органом целого. Он всё чаще

превращался в механизм бесконечного спора между ветвями рода. В таком положении необходим был не просто новый князь, а правитель, способный действовать не из инерции династического старшинства, а из нового переживания государственности как самостоятельной исторической формы.

Андрей и становится таким правителем. Его нельзя понимать ни как простого узурпатора, ни как случайного разрушителя киевского порядка. Он был сыном Юрия Долгорукого, сперва княжил в Вышгороде, затем в 1155 году ушёл на север, во Владимир, а после смерти отца в 1157 году стал князем Ростово-Суздальской земли. Уже сам этот шаг имел глубокий смысл: центр его внутреннего тяготения находился не в старом киевском мире, а в северо-восточной Руси, где складывалось новое государственное ядро. Позднее, в 1169 году, его союзники взяли Киев, Андрей получил титул великого князя, но не перенёс туда свой постоянный престол, а сделал Владимир центром великокняжеской силы, посадив в Киеве родственников как зависимых держателей вторичного стола. Тем самым был совершён символический и реальный переворот: старый центр общерусского старшинства сохранялся как знак, но переставал быть единственным местом подлинной власти.

С антропософской точки зрения Андрей Боголюбский представляет собой фигуру **поздней души рассудочной**, уже стоящей на пороге души сознательной, но ещё не вступившей в неё в чистом виде. Это различие здесь чрезвычайно важно. Душа рассудочная созидает меру, середину, порядок, право и форму. Но в поздней своей фазе она может перерасти прежние органические структуры и начать искать уже не родовую, а территориально-государственную логику целого. Именно это и происходит у Андрея. Он мыслит не в горизонте одной лишь родовой лестницы, где каждый князь есть только звено общего династического механизма, а в горизонте нового политического центра, который должен обладать собственной осью тяжести. Его воля направлена уже не столько на то, чтобы занять «старшее» место внутри существующей схемы, сколько на то, чтобы изменить саму схему. В этом и заключается его переломный характер.

Поэтому исторически правильнее говорить не о том, что Андрей юридически и окончательно отменил лествицу одним актом, а о том, что он **фактически подорвал её духовно-политическое господство**. Он начинает действовать из иного принципа: власть должна принадлежать не тому, кто просто старше по всей родовой цепи, а тому центру, который способен реально собрать вокруг себя государственное целое. В этом смысле у него усиливается династически-патриархальная линия — власть как собственное, укоренённое княжение, передаваемое внутри ближайшей линии и поддерживаемое прочным региональным ядром. После Андрея и особенно при Всеволоде III Владимиро-Суздальская земля действительно вырастает в наиболее сильный русский центр, а сама северо-восточная монархическая организация получает более собранный и жёсткий характер. Britannica прямо отмечает, что Андрей и его брат Всеволод III создали в Владимирской земле сильную монархическую политическую систему и сделали её правителей наиболее мощными среди русских князей.

Но именно здесь раскрывается и душевный состав самого Андрея. Он не является ещё правителем души сознательной, потому что его действие не исходит из свободного, прозрачного, универсально-исторического самосознания. В нём слишком сильна волевая резкость, слишком велик элемент единоличного нажима, слишком мало той внутренней светлости, в которой новое рождается как плод свободной духовной рефлексии. Он ломает старый порядок не из абстрактного принципа, а из мощного переживания новой исторической необходимости. Поэтому его душевное устройство можно определить так: **господствующий член — поздняя душа рассудочная; сильная опора — преобразованная, но ещё очень действенная душа ощущающая; отдельные импульсы души сознательной присутствуют лишь как зачаток в самом типе его государственного видения**. Душа ощущающая даёт ему жёсткость, волю, способность к насильственному разрыву с прежней формой; душа рассудочная даёт ему политическую идею нового центра и нового порядка; душа сознательная ещё не господствует, но уже подаёт знак в самой способности мыслить государственность вне чисто родовой логики.

Именно поэтому взятие Киева в 1169 году нельзя оценивать только моралистически — либо как «варварское разрушение святого центра», либо как однозначно прогрессивный акт. В духовно-историческом смысле это был момент, когда старая форма русского единства была подвергнута суду новой исторической необходимости. Киев был разорён жестоко, и эта жестокость принадлежит ещё не преодоленному наследию души ощущающей. Но само решение не связывать более великое княжение исключительно с киевским пребыванием выражало уже новый уровень политического самопонимания: власть начинает мыслить себя как центр силы, который может существовать независимо от освящённой древностью географии. В этом смысле Андрей впервые отделяет **реальный центр государственности** от **символического центра старшинства**. А такое разделение возможно только там, где душа рассудочная достигает высокой степени политической зрелости.

Нужно отметить и ещё одну важную сторону. Андрей не просто переносит центр во Владимир; он старается придать северо-восточной Руси самостоятельное достоинство, сравнимое с прежним киевским. Его строительство, усиление великокняжеской резиденции, забота о храмовом великолепии Владимира и стремление возвысить этот центр не были внешней роскошью. Это был акт символического переноса исторической оси. Когда народный организм проходит перелом, ему мало изменить администрацию; ему нужно создать новый образ самого себя. Поэтому Владимир при Андрее становится не только политическим, но и духовно-представительным центром. Здесь уже чувствуется то, что позднее станет одной из важнейших особенностей русской истории: смена реального центра всегда сопровождается борьбой за новый сакральный и культурный центр.

В этом отношении Андрей Боголюбский напоминает некоторых раннемодерных правителей Европы: он действует ещё не как носитель свободы, а как носитель новой государственной концентрации. Но русская особенность состоит в том, что этот поворот совершается не на фоне зрелой городской и сословной структуры Запада, а в мире, где родовая и княжеская ткань ещё очень сильна, а потому перелом при-

обретает более резкий и почти экзистенциальный характер. Отсюда и его двойственность. Он необходим исторически, потому что без него северо-восточный центр не обрёл бы решающего значения. Но он трагичен по способу действия, ибо новое рождается здесь через удар по старому священному телу Руси.

Итак, антропософская характеристика Андрея Боголюбского может быть сформулирована предельно чётко. **Андрей Боголюбский — правитель перелома, у которого поздняя душа рассудочная впервые пытается превратить Русь из династически-родового целого в более собранное территориально-государственное целое.** Его признаки:

- отказ удовлетворяться одной лишь логикой лестничного старшинства;
- перенос действительного центра власти из Киева во Владимир;
- стремление к более цельной и сильной монархической организации;
- жёсткий, ещё частично окрашенный душой ощущающей способ осуществления нового принципа;
- первые зачатки того политического самопонимания, которое позднее подготовит более высокие формы государственности.

Поэтому Андрей должен занять в книге особое место. Он не завершает древнюю Русь и не начинает Москву в собственном смысле, но он стоит на том узле, где старая душевно-политическая форма уже разрушается, а новая ещё только ищет себя. Через него Русь впервые на опыте узнаёт, что государственность не сводится к родовому старшинству и что исторический центр может быть создан заново. В этом и заключается его глубокая миссия: он переводит кризис лестницы в поиск нового принципа русской власти.

### **§ 3. Три центра после Киева: Новгород, Владимирская Русь и Литва как различные пути дальнейшего развития русского исторического организма**

---

После киевского перелома русский исторический организм не исчезает и не распадается в пустоту. Он начинает жить сразу в нескольких центрах, и каждый из них выражает особый способ дальнейшего душевного и политического развития. В этом состоит одна из глубочайших особенностей русской истории: её единство после Киева уже не может быть понято как простое сохранение одного престола, одной династической лестницы и одного священного центра. Напротив, народное существо Руси, пройдя через кризис старой формы, как бы расчленяется на несколько больших органов, в каждом из которых начинает по-своему работать душа народа. Новгород, Владимирская Русь и Литовско-Русский мир должны потому рассматриваться не как случайные политические обломки, а как три различных пути, по которым русский исторический организм пытался продолжить своё становление.

С антропософской точки зрения здесь открывается чрезвычайно важный закон. Когда старая форма целого исчерпывается, народный дух не исчезает вместе с нею, а распределяет свои силы между новыми центрами, которые начинают развивать разные стороны его существа. В одном месте усиливается торгово-городской и соборный элемент, в другом — монархически-государственный, в третьем — способность к широкому территориальному собиранию и культурному посредничеству. Поэтому период после Киева следует описывать не только как эпоху дробления, но и как эпоху внутреннего специализирования русского мира. Это была не просто слабость, хотя слабость тоже была; это была ещё и подготовка будущего. Через множественность центров Русь испытывала разные формы души рассудочной, и именно поэтому позднейшая история могла черпать из нескольких наследств сразу.

### *Новгород как путь соборно-торговой души рассудочной*

Новгород представляет собой особый и в некотором смысле уникальный тип русского развития. Уже в киевскую эпоху он был одним из важнейших торговых центров, а позднее его значение ещё более усилилось благодаря связям с балтийским и ганзейским миром. Britannica подчёркивает, что Новгород возник как один из ранних центров освоения северного лесного пояса, оставался важнейшим коммерческим центром киевского периода и впоследствии особенно выигрывал от активности Ганзы и от развития верхневолжского региона, для которого служил главным торговым выходом. Связь Новгорода с ганзейским торговым миром придавала ему особый, сравнительно открытый горизонт, в котором русская жизнь соприкасалась с североевропейской системой обмена, городского интереса и коллективного согласования.

Но главное в Новгороде не только торговля. Главное — особое душевно-политическое устройство. Вече, князь и боярский совет образовывали здесь не классическую западную республику и не обычное княжество, а своеобразную форму соборной городской государственности. Britannica определяет вече как характерный для Руси с X по XV век институт народного собрания, который, особенно в городах, делил власть с князем и аристократическим советом. В Новгороде этот институт достиг наибольшей значимости. С антропософской точки зрения это означает, что здесь душа рассудочная развивалась не столько в линии монархического собирания, сколько в линии коллективного обсуждения, торговой меры, согласования сил и внутренней городской соборности.

Новгород потому так важен, что в нём русская душа рассудочная пошла по пути **внешне менее монархическому, но более общественно-распределённому**. Здесь не государь, а само городское тело во многом стало носителем исторической формы. Вече не уничтожало князя, но не позволяло ему стать абсолютным центром. Торговля не разрушала религиозную жизнь, но приучала к мере, расчёту и внешним связям. Боярство не совпадало с западным патрициатом,

но создавало слой постоянного политического посредничества. Всё это вместе вырабатывало такой тип душевной организации, в котором господствовала душа рассудочная, но не в её государственно-автократическом, а в её **соборном и торгово-городском** облике. Душа ощущающая здесь, конечно, не исчезала — она жила в древних привычках земли, в верности городу, в локальной страстности, в буйстве толпы, — но она была в большей степени поставлена под контроль общественной формы.

Однако и этот путь имел свои пределы. Новгородская модель была сильна в торговле, в коллективной политической жизни, в способности удерживать автономию и приспособляться к широким внешним связям; но она в меньшей степени была способна к собиранию огромного территориального целого. Она развивала душу рассудочную в направлении меры, договора и локально-соборного устройства, но не создавала того нового центра тяжести, который смог бы объединить весь русский мир. Поэтому Новгород должен быть понят как великий, но частичный орган русского исторического организма: он сохранял одну из высоких возможностей Руси, но не мог стать единственной основой её дальнейшей судьбы.

### ***Владимирская Русь как путь монархически собранной души рассудочной***

Совершенно иной путь открывается в Северо-Восточной Руси. Здесь, начиная с Андрея Боголюбского и особенно при Всеволоде III, формируется сильная монархическая система. Britannica прямо говорит, что Андрей, а затем его брат Всеволод III организовали в Владимирской земле сильный монархический политический строй и сделали её правителей наиболее могущественными среди русских князей. Перенос центра во Владимир, развитие новых городов, укрепление великокняжеского авторитета и подчинение соседних князей создавали здесь уже не торгово-соборную, а именно **государственно-концентрирующую** форму развития.

В антропософских терминах Владимирская Русь есть та линия, в которой душа рассудочная принимает форму **собирающей государственной воли**. Если в Новгороде она действует как посредствующая и обсуждающая сила, то здесь —

как центростремительная. Она уже не хочет только удерживать согласие внутри одного города или торговой области; она стремится создать прочное ядро, вокруг которого может строиться целое. Именно поэтому Владимиро-Суздальская Русь приобретает решающее значение для будущего. Здесь возникает тот тип политического самопонимания, который позднее будет унаследован Москвой: власть как орган не только династического старшинства, но собирания земли, подчинения разнородных княжеских воль и строительства нового центра.

Но и здесь следует помнить о внутренней двойственности. Эта линия несла в себе большую историческую силу, потому что именно она позволяла преодолеть исчерпанность лестничного порядка. Однако способ её действия часто оставался окрашен ещё сильной душой ощущающей: резкостью, насилием, жёстким подчинением, волевым нажимом. Иначе говоря, Владимирская Русь была не просто зрелой государственной рассудочностью; это была душа рассудочная, растущая на мощной и ещё не вполне преображённой основе души ощущающей. В этом состоит и её величие, и её опасность. Величие — потому что она способна была реально собирать. Опасность — потому что собирание легко переходило в подавление. Тем не менее именно здесь русская история вырабатывала орган будущей большой государственности.

### ***Литва как путь западно-русского территориального собирания и культурного посредничества***

Третьим центром становится Великое княжество Литовское. В западной и юго-западной части бывшего русского мира именно Литва постепенно собирает огромные массивы восточнославянских земель. Britannica указывает, что Великое княжество Литовское включало не только собственно литовские земли, но также территории нынешней Беларуси, западной Украины и на высоте своего могущества — части нынешней России и Польши, став одной из влиятельнейших держав Восточной Европы в XIV — XVI веках. Это означает, что значительная часть наследия древней Руси продолжила свою историческую жизнь не в Киеве и не в Северо-Востоке, а внутри иного политического тела.

С антропософской точки зрения Литва важна тем, что она являет третий тип дальнейшего развития русского исторического организма. Если Новгород развивает торгово-соборную душу рассудочную, а Владимир — монархически-собирающую, то Литовско-Русский мир развивает **территориально-посредническую и многоуровневую** душу рассудочную. Здесь русские земли входят в состав государства, которое умеет расширяться, удерживать разнообразие, сочетать разные правовые и культурные пласты и долгое время оставлять значительный простор для местных элит и православной традиции. Эта линия особенно важна потому, что показывает: русское историческое развитие после Киева не было тождественно только московскому или северо-восточному пути. Значительная часть русской душевной и культурной жизни училась существовать и в иной, более сложной, многокомпонентной политической форме.

Литовский путь особенно примечателен как школа **внешнего политического посредничества**. Здесь русский элемент сохраняется, но живёт уже в пространстве, где необходимо соотносить православный и католический миры, западное и восточное право, местную княжескую и боярскую традицию и более широкий династический проект. В этом смысле Литовско-Русский мир развивает ту сторону души рассудочной, которая умеет жить в многослойности и не требует немедленного подавления различий ради одного центра. Но и этот путь имел предел: он сохранял и защищал значительную часть древнерусского наследия, однако не создавал той внутренней религиозно-политической оси, которая позднее позволила бы русскому миру вновь осознать себя как особое собранное целое.

### *Три русских пути после Киева*

Если теперь собрать эти три линии в одну картину, то их различие станет особенно наглядным.

**Новгород** — это путь соборно-торговой души рассудочной: город, вече, договор, мера, внешняя открытость, сравнительно широкое участие общественного тела в политике.

**Владимирская Русь** — путь монархически собирающей души рассудочной: новый центр, усиленная власть, государ-

ственное ядро, территориальное собрание, подготовка будущего великокняжеского и затем московского принципа.

**Литва** — путь западно-русского территориального собрания и культурного посредничества: большая восточно-европейская держава, включающая русские земли и развивающая форму сосуществования разных традиций внутри одного политического пространства.

С точки зрения душевной истории особенно важно, что все три центра развивают не душу ощущающую в её чистом виде, а именно разные возможности души рассудочной. После Киева русский мир уже не может жить одной только древней героической цельностью. Он вынужден учиться мере, устройству, политическому различию, длительной форме, организованному пространству. Но эта рассудочность оказывается неоднородной. В одном месте она становится общественно-соборной, в другом — монархически-государственной, в третьем — посреднически-территориальной. Это и есть глубинный смысл посткиевской эпохи: Русь не теряет себя, а начинает искать себя сразу в нескольких исторических формах.

Именно поэтому период после Киева нельзя описывать только как распад. Он был ещё и великим испытанием на внутреннюю пластичность русского народного существа. Русь смогла продолжить жизнь в разных центрах, потому что её исторический организм уже был достаточно богат, чтобы породить несколько путей дальнейшего развития. Из Новгорода она вынесет память о соборной городской мере. Из Владимирской Руси — принцип нового государственного центра. Из Литвы — опыт многоуровневого западно-русского существования и сложного культурного посредничества. Позднейшая история России, Украины и Беларуси во многом вырастет именно из этих трёх посткиевских наследств.

# Глава 9. Кризис лестничного порядка

## § 1. Распад киевского единства как кризис души рассудочной

---

Киевское единство не погибло сразу и не было разрушено одной внешней катастрофой. Оно начало распадаться изнутри, когда та форма, которая прежде служила собиранию Руси, перестала вмещать растущую сложность её исторического тела. Именно поэтому распад киевского единства следует понимать не только политически и не только династически, но как **кризис души рассудочной** в её раннерусской форме. Душа рассудочная создала для Руси порядок, иерархию, династическую связность, право старшинства, церковно-книжную память и первую культурную форму целого. Но теперь обнаружилось, что эта же форма уже не может больше нести ту жизнь, которую сама помогла вырастить.

В антропософском смысле это один из самых важных законов исторического становления: всякая душевная ступень, пока она жива и соответствует внутренней задаче народа, служит росту; но когда она начинает воспроизводить себя уже не ради целого, а ради собственной устойчивости, она становится **препятствием**. Так произошло и с киевским порядком. То, что вначале было великим достижением души рассудочной, — иерархия княжеского старшинства, распределение уделов, связь различных земель с общим центром, — постепенно стало не органом единства, а источником напряжения. Форма больше не вела жизнь, а всё чаще лишь пыталась удержать её в прежних рамках.

Кризис лестничного порядка был потому столь глубок, что он поражал не второстепенные элементы киевской Руси, а самый её принцип исторической организации. Лестница старшинства, пока Русь оставалась сравнительно ограниченной по числу политических центров и династических линий, ещё могла выполнять собирающую функцию. Но по мере роста княжеского рода, по мере укрепления отдельных земель, по мере усиления местных интересов и по мере внутреннего

взросления разных частей Руси она всё больше теряла живую меру. Старшинство, некогда обеспечивавшее порядок, стало вызывать спор; переходы князей с места на место, прежде отражавшие надличную иерархию, стали всё чаще восприниматься как нестабильность; сам Киев, оставаясь формально старшим центром, всё менее мог быть реально признан единственным безусловным центром всей Руси.

Здесь и обнаруживается, что кризис был не случайным, а **морфологическим**. Киевская Русь выросла быстрее, чем её ранняя форма. Душа рассудочная уже создала политический порядок, но ещё не создала достаточно глубокого и сознательного всерусского самосознания, которое могло бы удержать этот порядок изнутри. Иначе говоря, целое существовало преимущественно как форма, но ещё недостаточно как внутренне пережитая всеми общая судьба. Когда же форма ослабла, стало ясно, что она не успела в достаточной мере стать внутренней. Это и есть подлинный признак кризиса души рассудочной: она умеет строить, но не умеет ещё сделать построенное полностью живым.

Отсюда начинается русская трагедия множественности. Разные земли Руси уже не хотят быть просто частями внешнего порядка; каждая начинает чувствовать собственную силу, собственное право, собственную историческую тяжесть. Но эта множественность ещё не способна подняться к более высокому единству. Она не становится свободной федерацией зрелых центров и не перерастает в сознательно принятый общий порядок. Она распадается на напряжённую систему соперничающих прав, династических притязаний и локальных приоритетов. Душа рассудочная, не успев стать органом более глубокой соборности, распадается на **рассудочность частей**.

Именно поэтому межкняжеские усобицы нельзя понимать только как моральную порчу правящего слоя, хотя и она, конечно, имела место. Они были симптомом более глубокого процесса: **форма перестала быть самоочевидной**. То, что раньше ещё воспринималось как естественный иерархический порядок, теперь всё чаще становилось предметом борьбы, толкования, принуждения и частного интереса. А когда форма нуждается уже не в признании, а главным образом в навязывании, это означает, что её внутренняя жизнь иссыкает.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: киевское единство было плодом удачного и раннего союза души ощущающей и души рассудочной. Душа ощущающая дала Руси живую глубину, общинность, религиозную восприимчивость, способность к соборному переживанию. Душа рассудочная дала форму — княжеский порядок, церковную норму, книжность, право, культурную иерархию. Но душа сознательная ещё не созрела настолько, чтобы сделать единство внутренне свободным. Потому, когда гармония между ощущающим и рассудочным слоем ослабла, некому оказалось поднять её на более высокую ступень. Русь ещё не могла удерживать себя через зрелое самосознание; она могла либо сохранять раннюю форму, либо терять её.

Отсюда и особое значение фигуры Владимира Мономаха в предыдущей главе. Он был последней великой попыткой удержать распадающееся целое через личную высоту, через опережающее развитие души сознательной в одной исключительной индивидуальности. Но именно то, что после него кризис продолжился, показывает: одной высокой личности уже было недостаточно. Русь вступала в эпоху, когда прежняя форма исчерпала себя исторически, а новая ещё не родилась. Это и есть подлинная сущность кризиса: старое уже не спасает, новое ещё не сложилось.

Очень важно, что в этом распаде не всё было только отрицательным. Да, киевское единство разрушалось. Да, росли усобицы, дробление, напряжение и борьба за старшинство. Но вместе с тем в разных землях Руси начинали вызревать новые исторические возможности. Северо-восток, Новгород, юго-западные земли — всё это были не только симптомы распада, но и знаки того, что русское историческое тело ищет новые формы для своей дальнейшей жизни. В этом смысле кризис души рассудочной есть не только крушение, но и **момент разветвления**. Форма трещит потому, что жизнь переросла её. Значит, распад киевского порядка одновременно есть и преддверие новых центров, новых путей, новых акцентов русской судьбы.

Но переживается этот момент, конечно, прежде всего как утрата. Русь впервые узнаёт, что раннее культурное единство не было неразрушимым. И это знание оставит

в ней глубокий след. С этого времени вся последующая русская история будет нести в себе память о потерянной целостности и одновременно поиск новой, более прочной формы собирания. Именно поэтому позднейшая Москва, позднейшее монашеское преображение, позднейшая жёсткость государственной воли будут во многом ответом на опыт этого раннего распада. Когда первая форма единства гибнет, народ начинает искать такую форму, которая уже не повторит киевской хрупкости.

Итак, распад киевского единства был кризисом души рассудочной потому, что созданная ею ранняя форма перестала соответствовать выросшему историческому организму Руси. Лествичный порядок более не выражал живую меру целого, а всё чаще становился схемой борьбы за старшинство. Княжеская множественность уже не собиралась в иерархию, а дробила её. Церковное и культурное единство ещё сохраняло Русь в духовной памяти, но уже не могло полностью удержать её в политической форме. И тем самым киевская Русь вступала в новый, более суровый и трагический этап своей истории.

Итог этого параграфа можно выразить так: **распад киевского единства был прежде всего кризисом души рассудочной, потому что её ранняя династико-политическая форма перестала вмещать растущую сложность русского исторического организма; то, что прежде собирало Русь, стало теперь источником дробления, и потому распад оказался не случайной бедой, а внутренним пределом киевского порядка.**

## **§ 2. Андрей Боголюбский как правитель перелома**

Если распад киевского единства был кризисом души рассудочной в её раннерусской форме, то Андрей Боголюбский становится той фигурой, в которой этот кризис впервые получает **новое направление**. Он важен не только как один из сильнейших князей XII века и не только как политический противник Киева. Его историческое значение глубже: в нём русская власть впервые делает решительный шаг

от старой киевской логики старшинства и династической ротации к иной форме центра — более северо-восточной, более тяжёлой, более волевой, менее связанной с самой идеей Киева как безусловного сердца Руси. Britannica прямо называет Андрея князем Ростово-Суздальской земли с 1157 года и великим князем Владимира с 1169 года, подчёркивая, что он увеличил значение северо-восточных русских земель и содействовал развитию власти в лесном регионе.

Именно поэтому Андрей Боголюбский и должен быть понят как **правитель перелома**. Он не просто действует внутри кризиса; он переводит кризис в новую морфологию русской истории. До него Киев, даже ослабевая, всё ещё сохранял силу первородного центра. Его можно было оспаривать, можно было временно терять, можно было захватывать, но сама идея Киева как высшего престола Руси ещё продолжала жить. С Андреем это меняется. Britannica по истории упадка Киева подчёркивает, что в 1169 году Андрей взял Киев и титул великого князя, но, разграбив город, вернулся на Верхнюю Волгу, очевидно не видя уже смысла основывать собственную власть в прежней столице. Это обстоятельство символически огромно. Впервые сильнейший правитель Руси не стремится просто занять Киев как единственный законный центр, а демонстрирует, что **центр может быть где-то ещё**.

С антропософской точки зрения это означает, что старая душа рассудочная киевского порядка уже не удовлетворяет русскую историческую задачу. Андрей чувствует это не как отвлечённый теоретик, а как носитель новой воли к форме. В нём действует не просто честолюбие отдельного князя, а более глубокий исторический инстинкт: Руси нужен иной тип собирания. Киевская душа рассудочная ещё была связана с днепровским путём, южной осью, системой старшинства и федеративной множественностью земель. Андрей начинает выдвигать другую модель — модель **северо-восточного центра**, который уже не столько уравнивает части, сколько подчиняет их новой тяжести собирающей воли. Потому он и есть фигура перелома: он завершает историю Киева как бесспорного начала и открывает историю нового централизующего притяжения.

Особенно важно, что этот перелом совершается не в пустоте. Encyclopedia of Ukraine отмечает, что Андрей, сын Юрия Долгорукого и внук Владимира Мономаха, сначала был связан с киевским кругом, правил в Вышгороде близ Киева, участвовал в борьбе своего отца за Киев, но в 1155 году ушёл на север, во Владимир, а после смерти отца в 1157 году стал князем Ростова и Суздаля. То есть он не чужой киевскому миру. Он выходит из него и именно потому способен стать его отрицанием. Это чрезвычайно значимо. Исторический перелом всегда совершается наиболее решительно теми, кто **внутренне принадлежит старому порядку, но уже не может жить только им**. Андрей — не внешний разрушитель Руси, а её собственный сын, через которого сама Русь начинает отворачиваться от прежней оси.

Именно здесь проявляется его духовно-историческая двойственность. С одной стороны, Андрей выражает историческую необходимость. Он чувствует, что южная, днепровская, киевская форма уже не удерживает растущую русскую множественность. Северо-восток, лесной регион, Владимиро-Суздальская земля требуют иной организации и сами становятся носителями новой тяжести. Britannica прямо говорит, что именно города Владимиро-Суздальской области в монгольское время, в отличие от Киева, ясно процветали, а новые центры силы поднимались именно на северо-востоке. Следовательно, Андрей оказывается исторически прав: русская форма действительно движется к новому центру.

Но, с другой стороны, этот же поворот совершается в чрезвычайно жёсткой и духовно тревожной манере. Разграбление Киева в 1169 году имело не только военное, но и **символическое** значение. Encyclopedia of Ukraine называет это событие особенно важным в процессе распада киевского порядка, а Britannica подчёркивает, что титул великого князя Киевского уже становился всё более пустым. Иначе говоря, Андрей не просто переносит центр — он совершает это через насильственное унижение старого центра. Это и делает его столь сложной фигурой. Он не только готовит будущее, но и беспощадно добывает прошлое. В нём есть воля нового собирания, но есть и суровость, в которой уже слышится будущая тяжесть северо-восточной государственности.

С антропософской точки зрения Андрей Боголюбский выражает **перелом души рассудочной**: от киевской формы, ещё сравнительно уравновешенной между разными землями, к форме более концентрированной, вертикальной и волевой. Это ещё не московское самодержавие и не позднейшая государственная идея, но в нём уже чувствуется предвосхищение того пути, на котором Русь начнёт искать прочность не в старшинстве и не в федеративной лестнице, а в новом, более тяжёлом центре. Потому Андрей важен не только как политический деятель XII века, а как ранний предтеча всей будущей северо-восточной линии русской истории.

Здесь нужно добавить и ещё одно. Перелом, осуществлённый Андреем, не был чисто государственным. Он затрагивал и саму **психологию русского единства**. Пока Киев оставался непререкаемым центром, Русь ещё жила памятью о своём первом гармоническом целом. После Андрея становится возможным иное самочувствие: целое можно собирать заново, уже не оглядываясь безусловно на Киев. Это меняет всё. С этого момента русская история начинает всё отчётливее жить как поиск нового центра, а не как попытка просто восстановить старый. И потому Андрей Боголюбский становится фигурой, через которую Русь впервые столь решительно переживает **разрыв между памятью и будущим**.

В этом и состоит его подлинная значительность. Он не святой правитель в том смысле, в каком святы князья ранней Руси, и не правитель-посвящённый в том смысле, в каком мы говорили об Ольге или Владимире Мономахе. В нём меньше внутренней христианской прозрачности и больше исторической воли. Но именно такая фигура и была нужна переломному моменту. Он несёт не гармонию, а насильственный поворот. Не завершение, а смену оси. Не примирение, а жестокое указание на то, что прежняя форма уже исчерпана. Потому его место в русской истории столь велико и столь трагично.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Андрей Боголюбский был правителем перелома потому, что через него кризис киевского порядка впервые превратился в движение к новой северо-восточной оси Руси; он ещё не создал окончательно новой формы, но уже показал, что Киев пере-**

стал быть безусловным центром, а русская душа рассудочная ищет теперь иной, более тяжёлый и концентрированный способ собирания исторического целого.

### § 3. Три центра после Киева: Новгород, Владимирская Русь и Литва

---

После распада киевского единства Русь не исчезает. Она перестаёт быть единым историческим телом в прежней форме, но не теряет своей внутренней субстанции. Напротив, именно теперь становится видно, что киевская Русь заключала в себе несколько разных возможностей дальнейшего развития. Когда старый центр уже не может безусловно удерживать целое, русская историческая жизнь начинает искать новые оси. И в этом поиске постепенно выступают **три центра после Киева: Новгород, Владимирская Русь и Литва**. Это не просто три территории и не просто три политических узла. Это три различных способа дальнейшего существования русской формы.

Первый из них — **Новгород**. Уже в киевскую эпоху он был важнейшим торговым центром и ранним представителем городской, расчленённой и договорной линии Руси. Но после ослабления Киева его значение возрастает ещё сильнее. Britannica подчёркивает, что перемены позднего киевского времени не уменьшили значения Новгорода: он всё теснее тяготел к связям с городами Ганзейского союза и выигрывал от развития верхневолжского региона, для которого служил главным торговым выходом. В XII веке Новгород вёл длительную борьбу с князьями Суздаля и одерживал важные победы, а в монгольскую эпоху избежал такого разорения, как южные центры, хотя и признал ордынское верховенство.

С антропософской точки зрения Новгород после Киева представляет собой путь **расчленённой души рассудочной**. Если Киев был первым общерусским центром гармонии церкви, князя и памяти, то Новгород становится центром торговой меры, городской воли, договорной формы и хозяйственной устойчивости. Здесь русская форма не исчезает, но перестаёт быть прежде всего державной и южно-осевой.

Она делается более городской, более северной, более связанной с обменом и корпорацией. Новгород хранит одну важнейшую возможность Руси: возможность жить не только через вертикаль собирающего центра, но и через сложную сеть городской организации и политического баланса. В этом его сила — и в этом же его предел. Он способен быть великим центром русской жизни, но гораздо слабее способен стать безусловным стержнем всего огромного исторического пространства.

Второй центр — **Владимирская Русь**, или, точнее, Владимиро-Суздальский северо-восток. Именно здесь после киевского кризиса начинает формироваться новая тяжесть русского исторического организма. Britannica прямо отмечает, что после ослабления Киева города Владимиро-Суздальской области ясно процветали, а Андрей Боголюбский, разграбив Киев в 1169 году, уже не видел смысла утверждаться в прежней столице и возвратился на Верхнюю Волгу. Encyclopedia of Ukraine также подчёркивает, что именно в бассейне Оки и верхней Волги как части киевского мира выросло Суздальско-Владимирское княжество, связанное с будущими притязаниями на киевское наследие.

Если Новгород выражает торгово-городскую и более расчленённую сторону русской души рассудочной, то Владимирская Русь выражает её **собирающую, утяжеляющую и централизующую сторону**. Здесь Русь начинает искать уже не только форму связи, но и форму нового твёрдого центра. Северо-восток лесной, удалённый от степного давления, связанный с новыми линиями торговли и колонизации, постепенно становится местом, где русская историческая воля к форме приобретает большую плотность. В этом центре зреет та линия, которая позже приведёт к Москве. Здесь русская душа рассудочная становится менее гибкой, менее договорной, но более выносливой и более способной к тяжёлому историческому собиранию.

Но был и третий центр — **Литва**. И это особенно важно, потому что без Литвы картина посткиевской Руси остаётся неполной. Великое княжество Литовское, как отмечает Britannica, постепенно включило в себя не только собственно литовские земли, но и огромные пространства нынешней

Беларуси и западной Украины, а в XIV — XVI веках стало одним из самых влиятельных государств Восточной Европы. Это означает, что значительная часть старого русско-киевского мира после распада прежнего центра не ушла автоматически ни под власть северо-восточной линии, ни в ордынскую пустоту, а начала жить в иной политической рамке — литовской.

С антропософской точки зрения Литва после Киева представляет собой не просто чужую силу, а **альтернативную историческую оболочку русской формы**. В неё входят старые русские земли, православное население, киевско-русская книжность и правовая память, но не в московской и не в новгородской конфигурации. Здесь русское наследие продолжает жить вне прежнего киевского центра и вне северо-восточной линии собирания. Потому Литва становится третьим полюсом русской судьбы: она показывает, что после распада Киева русская историческая субстанция могла развиваться не только в северных русских княжествах, но и в западно-русском пространстве под другой политической формой. В этом её огромное значение.

Так после Киева Русь как бы расщепляется на три больших возможности. **Новгород** — это Русь торговая, городская, расчленённая, северо-западная. **Владимирская Русь** — это Русь собирающая, северо-восточная, тяжёлая, устремлённая к новому центру. **Литва** — это Русь западная, включённая в иную государственную оболочку, но продолжающая нести значительную часть киевского наследия. Эти три центра не просто конкурируют. Они по-разному отвечают на один и тот же вопрос: как жить после того, как первая киевская форма единства уже перестала быть достаточной.

В этом и состоит глубинный смысл посткиевского периода. Русь не распадается на пустые осколки; она **разветвляется**. И каждое из этих разветвлений несёт часть её существа. Новгород хранит опыт городской меры и хозяйственной связности. Владимирская Русь готовит новую государственную ось. Литва сохраняет значительную часть западно-русского исторического тела в иной политической конфигурации. Именно потому дальнейшая русская история не может быть понята как простая линия от Киева к Москве. Между

ними стоит эпоха множества центров, и в этом множестве уже скрыто всё богатство и вся трагедия будущей судьбы Руси.

Итог этого параграфа можно выразить так: **после ослабления Киева русская историческая форма не исчезла, а разделилась на три главных центра — Новгород, Владимирскую Русь и Литву; каждый из них выражал особую возможность дальнейшего существования русской субстанции: торгово-городскую, собирающе-государственную и западно-русскую в иной политической оболочке.**

# Глава 10. Ордынское испытание

## § 1. Монгольское вторжение как катастрофа исторической формы

---

Монгольское вторжение в Русь следует понимать не просто как одно из тяжёлых внешних нашествий, какими восточноевропейская история знала немало. Его значение гораздо глубже. Это было не только военное поражение отдельных княжеств, не только гибель городов и не только смена внешнеполитического положения. Монгольский удар стал прежде всего **катастрофой исторической формы**. Он обрушился на Русь в тот момент, когда киевское единство уже было надломлено изнутри, когда лестничный порядок переживал кризис, когда разные центры русской жизни уже начали расходиться в стороны. И потому монголы ударили не по цельному и крепкому организму, а по миру, который уже утратил прежнюю меру единства, но ещё не успел родить новую. Именно это и сделало вторжение столь разрушительным.

С внешней стороны картина известна. В 1237 году войска Батыея начали новый крупный поход на Русь; в 1239 году были опустошены Переяславское и Черниговское княжества, в 1240 году был взят и разорён Киев, а в 1241 году удар обрушился на Волынь и Галичину, где были разорены Владимир-Волынский и Галич. Britannica и Encyclopedia of Ukraine прямо фиксируют эту последовательность ударов и подчёркивают, что падение Киева стало решающим моментом в подчинении Руси монгольской силе.

Но если смотреть на это только как на военную цепь событий, смысл вторжения остаётся неполным. Монгольский удар страшен не только тем, что он разрушает города, убивает людей, сжигает храмы и княжеские дворы. Он страшен тем, что разрывает саму ткань той ранней исторической связности, которую Русь строила столетиями. Киевская Русь была первой формой русского культурного единства. Она уже соединяла церковь, княжескую власть, право, книж-

ность, торгово-городскую сеть и память о себе как о целом. Да, эта форма была уже надломлена. Да, она переживала внутренний кризис. Но даже кризисующая форма всё ещё удерживает в себе возможность дальнейшего развития. Монгольское вторжение делает иное: оно **обрывает развитие насильственно**, переводя исторический кризис в цивилизационную катастрофу.

С антропософской точки зрения здесь происходит не просто смена властителей, а глубокий удар по соотношению душевных сил русского народа. Киевская гармония уже была кризисом души рассудочной, но всё же оставалась своей, внутренне выращенной формой. Монгольское вторжение уничтожает значительную часть этих органов — городскую сеть, центры книжности, княжеские дворы, сакральные и культурные опоры. Душа рассудочная Руси, ещё не достигшая зрелой прочности, получает удар извне именно в тот момент, когда она и без того была внутренне ослаблена. Потому катастрофа оказывается не только политической, но и **морфологической**: разрушается способность Руси удерживать себя в собственной ранней форме.

Особенно символично здесь падение Киева. Киев к тому времени уже не был безусловным центром всей Руси в прежнем смысле, но он оставался её первым великим историческим образом, местом раннего единства, церковной памяти и священно-политической оси. Когда в 1240 году город был взят и сожжён, это означало не просто утрату одной из столиц. Это означало, что первая русская форма получила смертельную рану в самом своём символическом сердце. Britannica прямо говорит о сожжении и разорении Киева в 1240 году, а Encyclopedia of Ukraine связывает монгольское нашествие с разрушением Киева, Владимира и Галича и с крушением планов нового объединения русских земель на юго-западе.

Но величайшая трагедия заключалась в том, что монголы не просто разгромили один политический центр; они внесли в русскую историю новый принцип внешнего господства. До этого Русь переживала внутренние кризисы, усобицы, борьбу центров, давление степи, столкновение с Византией, варяжские и хазарские влияния. Но всё это происходило

внутри ещё сохранявшегося горизонта собственной исторической субъектности. После Батыея Русь впервые в полном смысле оказывается перед фактом: **историческая форма больше не принадлежит ей одной**. Над ней возникает внешний, степной, военный и даннический центр, который не продолжает русскую историю, а навязывает ей иной порядок существования.

Именно поэтому вторжение было катастрофой не только тела, но и времени. История Руси как бы теряет нормальную преемственность. То, что могло бы перерасти в новый внутренний синтез после распада Киева, теперь должно проходить через долгую школу подчинения. Новые русские центры — Владимиро-Суздальская земля, позднее Москва, в иных условиях и Литва — будут рождаться уже не просто из посткиевского разветвления, а из посткатастрофического мира. Это чрезвычайно важно. Без монгольского вторжения кризис лестничного порядка мог бы закончиться одним типом новой русской формы; с монгольским вторжением вся дальнейшая история будет развиваться под знаком гораздо более сурового внешнего давления.

С антропософской точки зрения можно сказать так: монгольский удар не создаёт новую русскую душу, но он радикально меняет **условия её дальнейшего становления**. Душа ощущающая народа теперь ещё глубже знакомится со страхом, страданием, разорением, опытом тотальной уязвимости. Душа рассудочная вынуждена будет позднее учиться новой тяжести формы, уже не киевской, а более суровой и собирающей, способной выживать под внешним игом. А душа сознательная, которая когда-нибудь должна будет пробудиться в русском мире, унаследует память не о спокойном культурном развитии, а о раннем разрыве, о разрушенной форме, о необходимости заново искать основание там, где прежнее было сожжено и обрушено.

Отсюда и ещё один важнейший вывод. Монгольское вторжение не следует трактовать как простую «случайную задержку» нормального русского развития. Такая формула слишком слаба. Речь шла не о задержке, а о **перековке исторической судьбы**. Русь не просто была отброшена назад; она была поставлена в такую ситуацию, где старый киевский

способ существования уже больше не мог вернуться в прежнем виде. Даже там, где некоторые земли уцелели относительно больше других, сама общая историческая атмосфера уже изменилась. После Батыев русская история уже не может снова стать просто киевской. Она должна искать иное основание, иную тяжесть, иной тип центра.

И всё же, как ни парадоксально, именно поэтому монгольское вторжение стало и страшной школой будущего. Катастрофа исторической формы не уничтожила русскую субстанцию. Она разорвала её оболочку, но не стерла внутреннего ядра. Более того, сохранившиеся и восходящие центры вынуждены были теперь учиться тому, чему без такого удара, возможно, не научились бы: терпению, выносливости, скрытому собиранию, осторожности, жёсткой дисциплине, новой ответственности за форму. Позднейшая Москва будет расти уже не как просто один из посткиевских центров, а как ответ на этот обвал целого.

Потому монгольское вторжение нужно понимать одновременно в двух планах. В первом — как подлинную катастрофу, разрушившую первую большую русскую историческую форму, уничтожившую центры, нарушившую преемственность и поставившую Русь под внешний степной порядок. Во втором — как начало нового, чрезвычайно тяжёлого периода, в котором русский народ должен был заново вырабатывать способность к историческому существованию уже после гибели своего первого организма. И если киевский кризис был внутренним пределом ранней души рассудочной, то монгольский удар стал её внешним сокрушением.

Итог этого параграфа можно выразить так: **монгольское вторжение было катастрофой исторической формы потому, что оно обрушилось на Русь в момент внутреннего распада киевского порядка и не просто усилило этот распад, а насильственно разрушило первую культурно-политическую целостность русского мира, переведя всю дальнейшую русскую историю в новый, посткатастрофический и ордынский этап.**

## § 2. Орда и школа внешнего подчинения

---

Если монгольское вторжение было катастрофой исторической формы, то последовавшее за ним ордынское владычество стало для Руси **школой внешнего подчинения**. Разрушение городов и княжеств было страшным ударом, но не менее значительным оказалось то, что после этого Русь не просто лежала в руинах, а была включена в новый порядок зависимости. Золотая Орда, возникшая в 1240-х годах на Волге, сделала соседние русские княжества своими вассалами. Русские князья должны были признавать верховную власть хана, получать подтверждение своего положения через ханские ярлыки и участвовать в системе ордынских выплат и политического подчинения. Britannica прямо говорит, что контроль над славянскими землями осуществлялся через местных князей и через ханских агентов, особенно следивших за фискальными сборами; Encyclopedia of Ukraine столь же прямо называет русские княжества вассалами Золотой Орды.

Именно здесь начинается новая эпоха русской истории. До Орды Русь переживала внутренние кризисы, усобицы, династические споры и борьбу центров, но всё это всё же происходило внутри собственного исторического горизонта. После Орды возникает иное положение: русская политическая жизнь вынуждена существовать **под внешним верховенством**, перед лицом силы, которая не является частью её собственной традиции и не продолжает киевскую форму, а навязывает ей чужой порядок. Это и есть главное содержание школы внешнего подчинения: Русь должна была жить и действовать, не будучи верховным хозяином своей внешней формы.

Ордынская система была в этом смысле поразительно действенной. Она не стремилась полностью заменить местных князей своими прямыми наместниками на всей территории Руси. Напротив, ханская власть в значительной мере сохраняла местных правителей, но ставила их в положение зависимых посредников между Ордой и собственными землями. Это создавало особый тип политической жизни: князь оставался князем, но уже не был вполне самостоятельным

источником власти. Его власть должна была быть признана свыше, извне, через ордынский центр. Britannica прямо указывает, что русские князья проводили много времени в ханской столице и управляли своими землями под надзором ордынских представителей; исследования по истории подчинения Галицко-Волынской земли также связывают монгольское господство с выдачей ярлыков, переписями и фискальным контролем.

С антропософской точки зрения это означало глубокое изменение в судьбе **души рассудочной** Руси. Раньше она училась строить свою форму изнутри — через княжеский порядок, церковную норму, право, летопись и первую иерархию центров. Теперь она должна была учиться иной дисциплине: жить под внешним господством, приспосабливаться, терпеть, выжидать, различать границу дозволенного, собирать силы не в полной свободе, а в условиях надзора и дани. Иначе говоря, русская душа рассудочная прошла через тяжёлое воспитание **несуверенной формы**. Она уже не могла просто утверждать себя; ей пришлось учиться обходу, выдержке, тактической осторожности и сосредоточению на самом сохранении исторического тела.

Здесь особенно важно понять, что Орда была не просто грубой силой. Она являла собой мощный порядок степной государственности, основанный на верховной воле хана, ясной иерархии подчинения, фискальной точности и ритуале легитимации. Сам ярлык был не пустой формальностью, а знаком того, что русская власть должна быть вписана в ордынский космос власти. Это имело огромные психологические последствия. Русский князь учился смотреть на своё правление уже не только как на наследственное право и не только как на долг перед своей землёй, но и как на функцию, признанную внешним центром. Такая школа не могла не оставить глубокого следа. Даже когда Орда позднее ослабнет, привычка мыслить власть как нечто, требующее подтверждения, и государственность как тяжёлую вертикаль не исчезнет бесследно.

Но школа внешнего подчинения касалась не только князей. Она затронула весь русский исторический организм. Дань, переписи, фискальный надзор, ответственность кня-

зей за сбор выплат, необходимость учитывать ордынскую реакцию при межкняжеской политике — всё это означало, что Русь учится жить в мире, где свобода не дана, а должна быть **отвоёвана через длительное внутреннее собирание**. И потому ордынская эпоха парадоксальна: она подавляла Русь, но одновременно вынуждала её к новой форме исторической выносливости. Она разрушала старый порядок, но тем самым подготавливала те центры, которые позже сумеют собирать Русь уже на иных основаниях.

Особенно значительным оказалось и то, что в условиях ордынского господства **церковь сохранилась** как едва ли не единственная общерусская структура, не сводимая к удельной раздробленности. Britannica в обзоре по истории православия прямо подчёркивает, что после монгольского вторжения церковь уцелела как единственная объединённая общественная организация и как главный носитель византийского наследия. Это означает, что школа внешнего подчинения имела двойной эффект: политическая форма была поставлена под Орду, но духовная вертикаль не исчезла. Именно поэтому русская жизнь в эту эпоху начинает всё резче расходиться на два пласта: внешний — зависимый, подчинённый, даннический, и внутренний — церковный, сохраняющий память о более высоком порядке.

И в этом раскрывается один из главных парадоксов ордынского испытания. Орда учила Русь внешнему подчинению, но не могла окончательно овладеть её внутренним духовным центром. Хан мог утверждать князя, но не мог стать источником святости. Ордынский порядок мог требовать дани, но не мог заменить литургию, память святых, монашескую жизнь и церковное чувство всеобщности. Отсюда и рождается позднейшая русская двойственность: с одной стороны, опыт тяжёлой внешней вертикали, с другой — глубинное хранение внутреннего, неордынского смысла жизни. Эта двойственность станет одной из основ будущего московского собирания.

Ордынская школа была страшной, но она не была пустой. Она приучила Русь к дисциплине силы, к терпению, к пониманию того, что форма должна быть жёсткой, если она хочет выжить в беспощадном пространстве. Она научила князей

тому, что без признанного центра нет устойчивости. Она заставила русские земли вновь почувствовать разницу между раздробленностью и собиранием. Но всё это было получено не в свободном развитии, а в тяжёлой школе чужой власти. Именно поэтому ордынское наследие останется двойственным: оно даст будущей Руси инструменты нового собирания, но одновременно привьёт ей вкус к внешней вертикали, к суровой политической форме и к представлению о власти как о чём-то стоящем над обществом и утверждающем его извне.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Орда стала для Руси школой внешнего подчинения, потому что научила её жить под чужим верховенством, сохранять своё историческое тело через князей, ярлыки, дань и дисциплину выживания; именно в этой тяжёлой зависимости русская душа рассудочная утратила прежнюю киевскую форму, но начала вырабатывать новую жёсткость и выносливость, из которых позднее вырастет иное собирание Руси.**

---

### § 3. Как степное давление изменило душевный строй Руси

---

Если монгольское вторжение было катастрофой исторической формы, а ордынское владычество — школой внешнего подчинения, то следующим необходимым вопросом становится уже не политическая, а антропологическая сторона дела: **что именно сделало степное давление с русской душой?** И здесь нужно говорить с особой осторожностью. Было бы слишком просто сказать, что Орда лишь «сломала» Русь, и столь же ошибочно — будто она просто передала ей готовую восточную модель власти. Britannica прямо отмечает, что старые представления о полном «уничтожении» киевской культуры, о всеобщем «одеревенении» и о прямом рождении русского деспотизма из ордынского влияния не соответствуют данным и должны быть отброшены. Русская история не стала ордынской копией, но и не вышла из степного испытания прежней. Она была **глубоко перестроена давлением степи**, и эта перестройка затронула сам душевный строй народа.

До монгольской катастрофы Русь в своей киевской фазе жила ещё в сравнительно открытом историческом ритме. При всех усобицах, кризисах и внутренних противоречиях она существовала как мир путей, городов, торговли, церковной памяти, княжеской множественности и культурной связности. Её душа ещё была обращена вовне: к Днепру, к южному горизонту, к Константинополю, к торговому движению, к первому переживанию пространства как соединяющего. После удара Орды и в условиях длительной зависимости этот тип открытости оказался сломан. Города были разорены, южные земли особенно тяжело пострадали, а Киев утратил не только политическую, но и душевно-символическую центральность. Britannica и Encyclopedia of Ukraine подчёркивают разрушительность ордынского господства для южнорусских и украинских земель и указывают, что именно южные территории переживали его особенно долго и тяжело.

С антропософской точки зрения это означает, что русская душа, прежде жившая в состоянии сравнительно широкого и внешне связанного исторического дыхания, начинает переходить к иной психологической установке — к **собиранию внутрь**. Степь перестаёт быть просто соседним миром торговли, войны и перехода и становится постоянным напоминанием о смертельной уязвимости. Отсюда рождается новая установка: выживает не тот, кто широко раскрыт, а тот, кто умеет терпеть, скрываться, ждать, копить силы и держать форму даже тогда, когда внешняя свобода утрачена. Это колоссальный поворот. Русская душа ощущающая, прежде столь открытая пространству и соборному переживанию мира, начинает насыщаться **страхом разорения, памятью о внезапной катастрофе и привычкой к исторической настороженности**.

Но было бы неверно видеть здесь лишь рост страха. Степное давление дало Руси и новое качество **выносливости**. Народ, прошедший через Батыева разорение и через длительное внешнее подчинение, научился не только страдать, но и сохраняться под давлением. Именно это позже станет одной из самых мощных русских способностей: выносить непосильное, не распадаясь окончательно. Церковь, как подчёр-

кивает Britannica, выжила при монголах как единственная объединённая общественная организация и как главный носитель византийского наследия. Это значит, что в самой глубине внешнего подчинения русская душа училась разделять внешнее и внутреннее: **снаружи — зависимость, внутри — хранение смысла.**

Именно это разделение внешнего и внутреннего стало одним из самых важных следствий степного давления. До Орды русская форма стремилась к относительному совпадению: княжеский порядок, церковь, город, путь, право и память ещё образовывали более или менее единый мир. После Орды это единство нарушается. Внешняя форма оказывается подчинённой, а внутренний духовный центр всё более уходит вглубь. Русь начинает жить в двух измерениях: **внешнем — принуждаемом, подотчётном, данническом; и внутреннем — церковном, нравственном, памятующем о более высокой правде.** Эта двойственность потом пройдёт через всю русскую историю — от Москвы до позднего СССР и даже дальше. Её дальний исток находится именно здесь.

Степное давление изменило и **душу рассудочную** Руси. До Орды она ещё росла как способность к форме внутри собственного исторического мира: через право, княжескую иерархию, книжность, церковный канон и городскую организацию. После Орды она начинает вырабатываться уже в режиме жёсткой внешней необходимости. Нужно платить, учитывать, испрашивать ярлык, вести политику осторожно, различать пределы дозволенного, не терять форму под унижением. Это делает душу рассудочную более тяжёлой, более дисциплинированной, но и более склонной к внешней вертикали. Britannica указывает, что русские князья зависели от ханского подтверждения и проводили много времени в ставке хана, а ордынские агенты следили за фискальными сборами. Такая система не могла не воспитать особый тип политической психологии: власть всё сильнее переживается как стоящая **над обществом** и утверждаемая извне.

Однако здесь нужно удержать тонкое различие. Русь не просто «научилась у Орды деспотизму». Такое прямолинейное объяснение как раз и является тем старым штампом, от которого Britannica призывает отказаться. Вернее ска-

зять иначе: длительное пребывание под степной иерархией, под внешним верховенством и под фискально-военным давлением **сдвинуло внутренний вес русской формы**. После этого собирающий центр уже не мог быть только мягкой киевской осью. Он должен был стать гораздо более жёстким, терпеливым, централизующим и способным выдерживать внешний нажим. И потому степь не создала московскую государственность как копию самой себя, но сделала исторически необходимой **новую тяжесть собирания**, без которой Русь не выжила бы.

Изменилась и русская **память о пространстве**. Ранняя Русь переживала пространство как путь, как связанность, как открытое движение между севером и югом. После степного удара пространство всё чаще начинает переживаться как то, что нужно удерживать от распада, защищать от вторжения, закрывать и заново собирать. Простор перестаёт быть только свободой; он становится и угрозой. Отсюда позже вырастет та парадоксальная черта русской души, в которой любовь к бескрайности соединяется с потребностью в сильном центре. Это не просто политическое противоречие; это глубокий психологический результат степного опыта.

Степное давление изменило и нравственный тон истории. В киевском мире ещё была возможность относительно мягкого сочетания князя, церкви, права и городской жизни. После Орды в русскую судьбу входит особое чувство: **мир не дан как гармония — его надо удерживать вопреки распаду**. Отсюда вырастает суровость, аскетизм формы, высокая ценность терпения, подозрительность к распушенности, готовность подчинять частное общему ради спасения целого. Всё это не сводится к «национальному характеру» как чему-то врождённому. Это исторически выработанные душевные реакции на длительное пребывание под давлением степи и Орды.

И всё же было бы неверно завершить картину одной мрачной нотой. Степное давление не только утяжелило русскую душу; оно заставило её искать **внутренний центр, который не может быть разрушен внешней силой**. Именно потому так возрастает значение церкви, монашества, литургической памяти и духовной глубины. Если внешняя форма

подчинена, внутреннее должно стать крепче. Если политический центр унижен, духовный центр должен быть ещё надёжнее. В этом смысле Орда невольно содействовала тому, что русское христианство стало переживаться не как украшение государственного порядка, а как глубинная опора выживания народа.

Потому итог ордынско-степного давления следует понимать диалектически. Оно разрушило раннюю открытость киевского мира, усилило страх, тяжесть и вертикаль, привило привычку к внешней форме и дисциплине выживания. Но одновременно оно углубило внутреннюю жизнь, научило различать внешнее и внутреннее, временное господство и непреходящий смысл, политическое подчинение и духовную несломленность. Русь вышла из этого испытания не прежней, но и не уничтоженной: она стала **более тяжёлой, более скрытной, более выносливой и более зависимой от нового собирающего центра**, который ещё только должен был возникнуть.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **степное давление изменило душевный строй Руси тем, что сломало её раннюю открытую киевскую связность и воспитало в ней новую выносливость, внутреннюю собранность, настороженность к пространству и потребность в жёстком собирающем центре; при этом внешнее подчинение усилило не только тяжесть формы, но и глубину внутреннего духовного ядра, которое Орда не смогла подчинить.**

#### **§ 4. Сергей Радонежский как духовный поворот Ордынской эпохи: новый центр, новое собрание и предвосхищение освобождения**

---

Если монгольское вторжение стало катастрофой исторической формы, Орда — школой внешнего подчинения, а степное давление — глубокой перестройкой душевного строя Руси, то возникает решающий вопрос: **где в эту эпоху рождается сила, способная перевести русский народ от простого выживания к новому внутреннему собранию?** Такой силой становится Сергей Радонежский. Его значение нельзя исчерпать ни монашеской святостью, ни личным

благочестием, ни даже великим авторитетом в церковной среде. В духовно-историческом смысле Сергей есть фигура несравненно большая: **воплощение великого христианско-го посвящённого**, через которого Русский Архангел вновь начинает активно действовать в судьбе народа, подготавливая новое собрание Руси, перемещение её центра в Москву и далёкое освобождение от ордынского ига.

С антропософской точки зрения подобные личности появляются в истории не случайно. Когда народная душа проходит через тяжёлую тьму, через внешнее унижение и внутреннее истощение, ей недостаточно одного политического расчёта, одного княжеского усилия или одной памяти о прошлом величии. Нужен человек, в котором **небесный замысел о народе** снова становится осязаемым. Сергей именно таков. Он действует не на поверхности истории, а в её глубине. Он не просто утешает Русь, а возвращает ей утраченную внутреннюю вертикаль. Через него народ снова начинает ощущать, что его судьба определяется не только ханской ставкой, не только данью и страхом, но и высшей духовной правдой.

Именно в этом смысле Сергей становится **духовным поворотом Ордынской эпохи**. До него Русь уже жила под игом, уже терпела, уже училась сохраняться, уже различала внешнее подчинение и внутреннюю верность. Но всё это могло остаться только пассивной формой выживания. Сергей делает нечто большее: он возвращает Руси способность **внутренне собираться вокруг нового центра**. И этот центр уже не Киев, не разрушенная древняя ось Днепра, а северо-восточное пространство, где позднее укрепится Москва. Не политическая администрация первой указывает на это перемещение, а именно духовная жизнь. Троицкая обитель Сергия становится тем местом, где Русь впервые после ордынской катастрофы ощущает новый источник силы.

Здесь особенно важно понять: **перемещение центра России в Москву началось духовно раньше, чем политически**. Историк, следящий только за борьбой князей, данью и военными союзами, увидит в возвышении Москвы внешнюю комбинацию факторов. Но духовная история показывает более глубокую правду. Москва становится подлинным цен-

тром не тогда, когда только усиливается её князь, а тогда, когда за ней начинает стоять внутренняя духовная правота собирания. Именно Сергей придаёт этой правоте высший вес. Через него Москва и северо-восточная Русь получают не просто преимущество, а **духовное оправдание**. Новый центр должен был возникнуть не только как более сильный, но и как более внутренне собранный.

Сергий Радонежский важен ещё и тем, что он возвращает Руси **образ христианского делания**, не сводимого ни к обрядовой внешности, ни к политической пользе. Его святость — это святость глубокой аскезы, труда, внутренней тишины, братства, молитвы и деятельной любви. В нём народ снова видит, что христианство есть не только память о некогда принятой вере, а живая сила, способная заново строить исторический мир. Его монастырь — это не убежище от истории, а новая школа истории. Здесь вырабатывается тот тип русской духовности, который позднее станет источником нового собирания земель: строгой, внутренне свободной, молитвенной, трезвой, не крикливой, но неколебимой.

Именно потому Сергей не только святой, но и **вдохновитель нового собирания Руси**. Он сам не объединяет земли дипломатией и не ведёт войска. Но он делает нечто более важное: создаёт ту внутреннюю атмосферу, в которой собирание начинает восприниматься как **нравственная и духовная обязанность**, а не как одна из возможных политических стратегий. Под его влиянием единство Руси начинает мыслиться не как удобство и не как княжеское честолюбие, а как дело правды. В этом смысле Сергей стоит у истока новой русской идеи центра: центра не только властвующего, но и духовно ответственного за целое.

Здесь и раскрывается его посвященческий характер. Великий христианский посвящённый — это не просто человек личной святости, а тот, кто способен видеть глубже своей эпохи и действовать из такого духовного знания, которое ещё не принадлежит большинству. Сергей живёт не только в пределах своей современности. Он уже внутренне видит **будущую Русь**, ещё не явленную внешне. Он видит, что Русь должна собраться заново, но не на основании одной лишь силы. Она должна быть собрана вокруг духовного центра,

иначе новая форма окажется столь же непрочной, как старая. В этом смысле Сергей действует как человек, заранее несущий в себе образ будущего русского собирания.

Особенно ясно эта его роль проявляется в связи с **Дмитрием Донским**. Благословение Сергия на Куликовскую битву имеет не только церковное и не только символическое значение. Это не просто поддержка князя в трудный момент. Это знак того, что Русь впервые после долгой школы внешнего подчинения начинает духовно созреть к ответному историческому действию. Здесь необходимо сохранить меру: Куликово поле ещё не уничтожило Орду и не завершило ига. Но оно изменило внутреннее состояние Руси. С этого момента она уже не только терпит и приспосабливается, но начинает **осознавать возможность освобождения**. И эту возможность делает исторически мыслимой именно Сергий.

С антропософской точки зрения Куликовская победа важна потому, что в ней впервые после долгой ордынской тьмы соединяются **духовный импульс и историческая воля**. Без Сергия это была бы только битва. С Сергием она становится знаком того, что в глубине русского народа уже пробуждена новая сила. Внешнее иго ещё стоит, но внутреннее согласие на него уже поколеблено. Русь начинает чувствовать, что она снова может быть не только объектом внешней истории, но и её субъектом. Это и есть подлинное начало освобождения: не формальное прекращение дани, а духовное преодоление состояния внутренней подчинённости.

Именно поэтому Сергий Радонежский должен быть поставлен в ряд тех великих фигур русской истории, которые являются **не только праведниками, но и носителями высшего исторического водительства**. Если Ольга предвосхищала поворот Руси к христианству, если Владимир вводил этот поворот в судьбу народа, если Владимир Мономах в ранней форме явил образ христианского правителя с опережающей душой сознательной, то Сергий совершает нечто иное, но не менее великое: он после ордынского сокрушения возвращает Руси её внутренний центр. Он не столько меняет веру или форму власти, сколько заново соединяет народную душу с её небесным источником.

В этом и состоит его исключительное значение для всей русской истории. Через Сергия Русский Архангел начинает снова вести Русь не только через страдание, но и через **созидание нового целого**. Он предопределяет не просто усиление Москвы, а её превращение в новый центр русской судьбы. Он вдохновляет не только отдельного князя, а весь будущий процесс собирания земель. Он закладывает не только религиозное утешение, а реальное духовное основание освобождения от ордынского ига. И потому его действие охватывает не одно поколение, а целую эпоху.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Сергий Радонежский был великим христианским посвящённым, через которого Русский Архангел осуществил духовный поворот Ордынской эпохи: он предопределил перемещение центра Руси в Москву, вдохновил новое собирание земель и заложил внутреннее начало будущего освобождения от ордынского ига.**

# Глава 11. Александр Невский: евразийский выбор и остановка германской экспансии

## § 1. Александр Невский между Западом и Ордой

Фигура Александра Невского должна быть понята не только политически, не только военно и не только дипломатически. Если смотреть на него как на обычного князя эпохи, который сумел удачно распределить силы между западной угрозой и ордынским давлением, то мы увидим лишь поверхность. В действительности Александр Невский был **великим русским посвящённым**, одной из тех редких исторических личностей, через которых Русский Архангел не просто сопровождает судьбу народа, но **непосредственно направляет её в решающий момент**. Именно поэтому значение Александра не исчерпывается победой на Неве, Ледовым побоищем или отношениями с Ордой. Через него был совершен **один из основополагающих выборов русской истории** — выбор цивилизационной середины, евразийского пути, который предопределил судьбу России на столетия вперёд.

После монгольского сокрушения Русь стояла не просто перед двумя врагами, а перед двумя различными судьбами. С одной стороны — Орда, страшная сила внешнего подчинения, тяжёлая школа унижения, дани, политической зависимости и степного давления. С другой — западное наступление, шедшее через шведов, немецких рыцарей и латинский мир, несущее не только военную угрозу, но и претензию на **переделку самой духовной формы Руси**. И именно здесь Александр должен был различить то, чего большинство людей его времени ещё не могло различить: не всякое внешнее зло одинаково по своей внутренней сущности. Есть зло, которое подавляет тело истории, но оставляет народу шанс сохранить душу. И есть зло, которое может внешне обещать более высокую организацию, но ценой разрушения собственного духовного центра народа.

Александр Невский как великий посвящённый увидел это различие с исключительной ясностью. Он понял, что в тот момент Русь не может позволить себе ошибиться в определении главной опасности. Орда страшна, но её господство касается прежде всего внешней формы жизни. Она требует покорности, дани, политического признания, но не требует немедленной внутренней переделки русской православной души. Запад же, напротив, несёт не только меч, но и **чужую форму духовной и цивилизационной организации**, которая в случае победы стала бы означать постепенное вытеснение византийско-православного ядра Руси и её включение в иную, латинскую, западную судьбу. Именно поэтому Александр выбирает не «Орду против Запада» и не «Запад против Орды», а **сохранение духовной самобытности Руси любой ценой**.

В этом и состоит его величайшее посвященческое прозрение. Обычный правитель его времени мог бы руководствоваться мстостью, честью, мгновенной военной выгодой или династическим расчётом. Александр же действует как человек, который видит не только текущее соотношение сил, но и **вековую линию русской судьбы**. Он понимает, что Русь, даже вынужденная терпеть внешнее степное господство, должна прежде всего сохранить своё внутреннее ядро — православие, духовную память, соборное чувство народа, византийски-христианскую форму души, ту самую глубинную русскую средину, которая не совпадает ни с чистым Западом, ни с чистой степью. Именно поэтому его выбор был не тактическим, а цивилизационным.

И если говорить в антропософских терминах строго, то Александр Невский стал носителем такого действия Русского Архангела, в котором русский народ был **отведён от ложного западного пути преждевременной латинизации** и направлен к собственному евразийскому становлению. Евразийский выбор в этом контексте нельзя понимать в позднем идеологическом смысле как простую геополитическую схему. Здесь речь идёт о гораздо более глубокой вещи. Александр утверждает для Руси судьбу **восточно-христианской цивилизации большого пространства**, которая принимает тяжёлую необходимость сосуществования с азиатско-степным миром, но не растворяется в нём и не отдаёт себя Запа-

ду. Он выбирает путь, в котором Русь должна будет пройти через Орду, но не стать Ордой; должна будет отразить Запад, но не замкнуться в плоской антизападности; должна будет стать особым срединным миром между Европой и Азией.

Именно потому Александр Невский есть не только святой защитник рубежей, но и **предопределятель русской цивилизационной оси**. Его выбор создаёт духовный прецедент, который будет многократно повторяться в дальнейшей истории России: лучше вынести внешнее давление Востока, чем допустить внутреннюю переделку русской духовной формы Западом; лучше пройти через суровую школу внешнего подчинения, чем утратить собственную религиозную и историческую идентичность; лучше сохранить внутреннее ядро народа в условиях унижения, чем обменять это ядро на внешне более удобную, но духовно чуждую форму существования.

В этом смысле Александр Невский стоит у истока того, что можно назвать **русским евразийским самосознанием в зародыше**. Он ещё не формулирует его как теорию. Он не рассуждает в категориях поздних цивилизационных доктрин. Но он совершает то, что важнее всякой теории: он делает исторический выбор, который задаёт направление на века. После него Русь уже не может мыслить себя просто как часть латинского Запада. Её путь окончательно определяется как путь самостоятельной цивилизации, укоренённой в православии, в византийской духовной форме и в особом отношении к великому евразийскому пространству.

Но именно потому и отношения Александра с Ордой следует понимать глубже. Это была не капитуляция духа, а **аскетика исторического самосохранения**. Великий посвящённый не выбирает приятное; он выбирает необходимое для исполнения высшей задачи. Александр принимает тяжёлое внешнее подчинение, потому что знает: Русь ещё не готова к прямому освобождению, но она должна дожить до того времени, когда сможет освободиться, не утратив самой себя. Здесь действует не трусость, а высшее различение. Он как бы говорит всей русской истории: прежде всего — сохрани душу, потом придёт черёд освобождать тело.

И в этом он удивительно близок к будущей линии русской святости. Так же как позднее Сергей Радонежский

восстановит внутренний духовный центр Руси прежде, чем станет возможным Куликово поле, Александр Невский сохраняет для Руси ту форму внутренней верности, без которой никакое будущее освобождение вообще не имело бы смысла. Если бы Русь пошла в XIII веке по пути западной религиозно-цивилизационной перековки, то, быть может, она избежала бы некоторых форм ордынского унижения, но перестала бы быть тем народом, который позднее сможет собраться вокруг Москвы, создать собственное царство, пережить свои трагедии и нести свою особую историческую миссию. Александр как посвящённый увидел именно это.

Поэтому его победы на Неве и на Чудском озере должны пониматься не как локальные военные успехи, а как **символические акты отсечения ложного пути**. Он не просто отбивает шведов и рыцарей. Он ставит предел тому направлению истории, в котором Русь могла бы быть перехвачена и переделана чужой цивилизационной волей. Его меч здесь служит не завоеванию, а охране духовной границы народа. И в этом смысле он выступает уже не просто как князь, а как хранитель цивилизационной формы.

Но, разумеется, величие Александра состоит не только в сопротивлении. Оно состоит именно в соединении двух, на первый взгляд противоположных действий: **жёсткого отпора Западу и терпеливого принятия Орды**. Только поверхностному сознанию это кажется противоречием. В действительности здесь проявляется редчайшая духовная цельность. Александр удерживает середину. Он не идёт в западный соблазн и не растворяется в восточном рабстве. Он проводит Русь между двумя безднами, сохраняя для неё главное — её внутреннюю форму, её православную душу, её право на собственное будущее.

Потому итог этого параграфа можно выразить так: **Александр Невский был великим русским посвящённым, через которого Русский Архангел предопределил на века евразийский цивилизационный выбор России: отвергнув западную духовную и политическую экспансию и приняв тяжёлую необходимость временного сосуществования с Ордой, он сохранил для Руси её православное ядро, её особую срединную судьбу между Европой и Азией и её право на самостоятельную историческую миссию.**

## § 2. Ледовое побоище как точка невозврата: окончательное отвержение западного пути развития

---

Это утверждение требует точности. Речь не идёт о том, будто после Чудского озера Русь прекратила всякие связи с Западом, перестала знать о Европе, закрылась для торговли, культуры или дипломатии. Нет. Отношения с Западом продолжались и будут продолжаться всегда. Но после Ледового побоища был отвергнут не сам факт общения, а **сам принцип западного исторического пути как нормы для Руси**. Именно это и составляет его подлинный смысл. Запад перестал быть для Руси возможным внутренним предназначением. Он остался соседом, соперником, источником отдельных влияний, иногда соблазном, иногда угрозой, но уже не тем цивилизационным горизонтом, в который Русь могла бы естественно и без внутренней измены войти.

До Александра Невского и до Ледового побоища такой вопрос ещё не был решён окончательно. Русь уже приняла Византию как духовную форму, уже вошла в православный мир, уже несла в себе иной тип христианства, чем латинский Запад. Но в условиях киевской открытости, торговых связей и ещё не до конца определившегося послекатастрофического положения исторический выбор не был пережит как абсолютно бесповоротный. Ледовое побоище делает именно это: оно превращает различие двух путей из скрытого в **явленное и окончательное**.

Западное наступление в этой ситуации несло не только военную угрозу. Оно несло претензию на переделку самой основы русской жизни. За немецким орденом стояла не только сила меча, но и уверенность латинского мира в том, что именно его форма христианства, права, власти и исторической организации должна стать всеобщей нормой. Русь в таком горизонте не могла остаться собой. Она могла лишь стать более или менее поздней и периферийной частью чужого мира. И именно это Александр Невский распознал с предельной ясностью. Как великий посвящённый он увидел, что здесь речь идёт не о споре границ, а о **судьбе русской души**.

В этом и состоит величайшее значение Ледового побоища. Это была не просто победа над внешним врагом, а **сознательное и исторически зримое отсечение западного пути**. После этого Русь уже не может наивно считать, что западная форма и её собственная форма исторически совместимы как две равноценные возможности одного развития. На льду Чудского озера было пережито и закреплено нечто гораздо более глубокое: Россия должна идти не в сторону латинско-германской цивилизационной модели, а по собственному пути, коренящемся в православии, в византийском духовном наследии, в соборной душе и в особом отношении к великому евразийскому пространству.

С антропософской точки зрения Ледовое побоище означает, что Русский Архангел через Александра Невского ставит **окончательную границу духовной метаморфозе народа**. До этого Русь ещё могла быть предметом борьбы различных исторических импульсов. После этого один из них — западный, в его претензии на внутреннюю переделку Руси, — получает решительный отказ. Это и есть точка невозврата. Не потому, что дальше уже не будет западных влияний, а потому, что эти влияния уже не смогут выступать как естественное будущее Руси. Они смогут действовать лишь как внешнее заимствование, как временный соблазн, как насильственная реформа, как культурное напряжение, но не как собственная судьба русского народа.

Именно поэтому Ледовое побоище так глубоко связано с будущей историей России. Оно заранее определяет её главный вектор: **не растворяться в Западе, а утверждать собственную срединную цивилизацию**. После Александра Невского Россия может временами западничать, подражать Европе, заимствовать её формы, даже пытаться внутренне перестроиться по её образцу. Всё это позднее действительно будет происходить. Но всякий раз такие попытки будут наталкиваться на глубинное сопротивление самой русской исторической субстанции. И причина этого не только в культурной инерции или политической конкуренции. Причина глубже: западный путь был уже однажды в самом основании русской истории **отвергнут как чужой путь**.

Ледовое побоище в этом смысле есть не только победа Александра, но и **архетипический русский ответ Западу**. Когда Запад приходит не как собеседник, а как носитель универсалистской претензии, требующей от России отказаться от самой себя, — русский ответ остаётся тем же: отрицание этой претензии. Этот ответ может принимать разные формы в разные века, но внутренняя его структура остаётся неизменной. И впервые в такой ясности она была явлена именно здесь.

Особенно важно, что этот отказ от Запада совершается не из узкого национального эгоизма и не из примитивной ксенофобии. Александр Невский не отвергает Запад потому, что он «чужой» вообще, а потому, что западная экспансия в этот момент несёт **ложную универсальность**, в которой Русь могла бы существовать только ценой утраты своей духовной правды. Это не ненависть к иной культуре, а защита собственной миссии. В этом и состоит посвященческая глубина его выбора: он различает не народы, а духовные пути.

И потому Ледовое побоище нужно понимать как событие, в котором Россия впервые окончательно сказала Западу: **мы не пойдём вашим путём**. Мы можем вступать с вами в отношения, учиться, спорить, воевать, заключать союзы, заимствовать частные формы, но мы не станем внутренне вами. Мы не примем латинско-германскую цивилизационную норму как меру собственной исторической зрелости. Мы пойдём другим путём — более тяжёлым, более трагическим, более связанным с восточным пространством, но своим.

Отсюда и глубокая связь Ледового побоища с будущим евразийским выбором России. Евразийство в высоком смысле начинается не с теории, а с **исторического самоопределения**. И это самоопределение впервые было утверждено именно здесь. Александр не делает Русь «восточной» в примитивном смысле. Он делает её самостоятельной срединной цивилизацией, отвергнув западную переделку и тем самым оставив ей возможность пройти собственную историческую школу — через Орду, через Москву, через царство, через империю, через все дальнейшие трагедии и искушения.

Потому Ледовое побоище надо понимать не как один из эпизодов обороны северо-западной границы, а как **один из метафизических моментов русской истории**. В нём был

решён вопрос не о том, кто будет владеть несколькими землями, а о том, будет ли Россия развиваться как часть Запада или как особый мир. И решение было дано с предельной ясностью: Россия не есть Запад и не должна идти западным путём развития.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Ледовое побоище стало исторической точкой невозврата, после которой Россия навсегда отвергла западный путь развития как собственный путь; через победу Александра Невского был окончательно поставлен предел германо-латинской экспансии и утверждён особый православно-евразийский вектор русской исторической судьбы.**

### **§ 3. Поворот к евразийскому выбору как новая линия русской истории**

---

После того как в лице Александра Невского был поставлен предел германо-латинской экспансии и окончательно отвергнут западный путь развития как собственная судьба Руси, русская история вступает в новую полосу. С этого момента речь идёт уже не просто о защите границы и не только о тактическом выборе между двумя врагами. Происходит нечто гораздо более глубокое: Русь начинает осознавать и осуществлять себя как **особый срединный мир**, как цивилизацию, которой суждено жить не по западной, но и не по чисто восточной логике, а по линии собственного **евразийского выбора**. Именно поэтому Александр Невский должен быть понят не только как защитник северо-западных рубежей, но и как тот, через кого в русскую историю входит новая, веками действующая линия.

Под евразийским выбором здесь не следует понимать позднюю идеологическую формулу и тем более простое географическое положение между Европой и Азией. Речь идёт о гораздо более существенном явлении. После XIII века Русь уже не может развиваться как продолжение киевской открытости к южной Византии и не может пойти по пути западной латинской Европы. Она вынуждена войти в долгую жизнь внутри большого степного пространства, в тяжёлое соседство и сосуществование с Ордой, в историческую шко-

лу внешнего подчинения, собирания изнутри, внутреннего терпения и накапливания сил. Но одновременно она сохраняет свою православную, византийски укоренённую духовную ось. Вот это соединение — **восточного пространства, ордынской исторической школы и православного внутреннего центра** — и создаёт новый тип русской судьбы.

В этом смысле Александр Невский предопределяет не просто политический курс, а **новую форму русского исторического бытия**. До него Русь ещё могла быть мыслительно обращена к Киеву как к южному началу, к Днепру, к старому пространству пути «из варяг в греки», к первому культурному единству. После него становится ясно, что будущая Россия будет складываться в другом историческом поле: на северо-востоке, под знаком тяжёлого собирания, под воздействием ордынской дисциплины пространства, но при сохранении собственного православного центра. Это и есть первая действительная форма русского евразийства — не теория, а судьба.

С антропософской точки зрения этот поворот имеет глубочайший смысл. Русь изначально являлась цивилизацией середины, синтеза, собирания разнородного. Но в киевскую эпоху эта срединность была ещё преимущественно открытой, торгово-путевой, южно ориентированной, связанной с Византией как высшей формой. После ордынского удара и выбора Александра срединность становится иной: она делается **континентальной, внутренне собранной, выносливой, степной по опыту внешнего давления и православной по внутреннему центру**. То есть сама русская середина становится тяжелее и суровее. Но именно в этом и заключался исторический замысел: Русь должна была не просто соединять миры, а научиться быть собой в пространстве, где внешняя свобода не дана, а выковывается через страдание и собирание.

Отсюда проистекает и новый тип русской государственности. Киевская Русь строилась как относительно открытое пространство путей, городов и династических центров. Новая, послеалександровская и послеордынская Русь должна была выработать более твёрдую, более центрированную, более вертикальную форму. Это не было прямым подража-

нием Орде, но и не могло не пройти через опыт ордынской школы. Русь научилась у степи и у Орды не своей духовной сущности, а **жёсткости внешней формы**, искусству выживания в огромном пространстве, терпению, дисциплине собирания и пониманию, что большое историческое тело не держится одной только мягкой культурной связью. Так возникает та линия, которая позднее приведёт к Москве.

Но именно здесь следует удержать главное различие: евразийский выбор, предопределённый Александром Невским, не означает растворения Руси в Азии. Он означает совсем иное — **принятие восточного исторического опыта без принятия восточной духовной сущности**. Русь не становится Ордой. Она проходит через Орду. Она принимает на себя её внешнюю тяжесть, но не делает её своим высшим смыслом. Её внутренний центр остаётся христианским, православным, византийским по духовной вертикали. И в этом состоит величайшее своеобразие русской судьбы: она входит в евразийское пространство не как языческая или мусульманская степная держава, а как восточно-христианская цивилизация большого континента. Именно это и делает её уникальной.

Александр Невский как великий посвящённый увидел этот путь заранее. Он понял, что Русь не может сохраниться, если попытается стать западной. Но он понял и другое: она не может просто уйти в восточную стихию и забыть своё православное призвание. Следовательно, ей остаётся третий путь — жить в евразийском пространстве, но сохранять и укреплять **собственный духовный полюс**. Этот путь будет очень тяжёлым. Он потребует столетий собирания, суровой дисциплины, терпения, множества компромиссов, внутреннего монашеского углубления, новых форм власти, новых святых и новых трагедий. Но именно он сделает возможным будущую Россию.

В духовно-историческом отношении это означает, что после Александра Невского русская история начинает развиваться уже не по логике выбора между двумя внешними цивилизациями, а по логике **формирования собственной цивилизации**. Запад отвергнут как чужой путь. Восток принят как внешняя школа, но не как духовная норма. Значит,

задача Руси состоит отныне в том, чтобы вырастить из православного ядра, степного опыта и северо-восточного собирания новый исторический мир. Это и есть новая линия русской истории, начатая выбором Александра.

Именно поэтому все дальнейшие процессы — возвышение Москвы, духовная роль Сергия Радонежского, Куликовская битва, освобождение от Орды, построение царства, а затем и империи — должны мыслиться уже в свете этого поворота. Они не случайны. Они продолжают ту линию, которая впервые была задана тогда, когда Русь решила, что **не станет Западом**, но и не отдаст себя Востоку. Она станет чем-то третьим, особым, своим. Потому евразийский выбор нельзя отделить от всей дальнейшей русской государственности и культуры: он лежит у самого их основания.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: в этом повороте Русский Архангел как бы принимает для Руси её историческую аскезу. Народ не идёт путём лёгкой цивилизационной адаптации. Ему предстоит не готовое заимствование, а **долгий труд собственного становления**. Именно это и делает русскую историю столь трагичной, столь напряжённой и столь внутренне значительной. Она развивается не в благоприятной среде естественного культурного роста, а в пространстве, где каждый шаг к себе должен быть выстрадан, отвоёван, собран заново. Но именно это и позволяет ей впоследствии не просто существовать, а нести особую миссию срединной цивилизации.

Таким образом, Александр Невский predetermined не только временный курс выживания, но и весь дальнейший цивилизационный тип России. После него Россия уже не может стать Западом без измены самой себе. Она уже не может мыслить свою зрелость как простое вхождение в латинско-германский мир. Её зрелость должна быть найдена внутри собственной евразийской судьбы, внутри православного центра и внутри великого континентального пространства, которое она должна будет нести и оформлять.

Итог этого параграфа можно выразить так: **поворот к евразийскому выбору стал новой линией русской истории потому, что после Александра Невского Русь окон-**

**чательно отвергла западный путь как свой собственный, приняла тяжёлую школу восточного пространства и ордынского опыта как внешнюю историческую необходимость и тем самым вступила на путь формирования особой православно-евразийской цивилизации, определившей судьбу России на века.**

## Глава 12. Москва и новое собрание Руси

### § 1. Иван Калита и внутренняя логика московского центра

---

Если Александр Невский predetermined для Руси евразийский выбор и тем самым указал ей путь исторического выживания между Западом и Ордой, то следующим великим вопросом стало уже не просто сохранение души народа, а **создание нового центра**, вокруг которого эта душа могла бы вновь начать собирать своё историческое тело. Таким центром становится Москва. И первой большой фигурой этого нового собрания является **Иван Калита**. Его значение нельзя свести ни к осторожной политике, ни к накоплению богатства, ни к удачному взаимодействию с Ордой. В духовно-историческом смысле он есть правитель, через которого Русь начинает переводить своё послекатастрофическое выживание в **новую форму устойчивого центра**.

После Киева Русь жила в состоянии многократной утраты. Она потеряла прежнюю ось, прежнюю гармонию, прежнюю открытость южному миру. Орда научила её терпению, внешнему подчинению, скрытой выносливости, но не могла сама дать ей положительный образ будущего. Александр Невский сохранил внутреннюю духовную линию Руси и отсек западный путь как чуждый. Сергей Радонежский позднее вдохнёт в северо-восточную Русь новый духовный центр. Но между этими великими поворотами должна была возникнуть ещё и **политическая точка кристаллизации**, способная превратить рассеянное терпение в собирающую силу. Именно эту функцию и начинает исполнять Москва при Калите.

С антропософской точки зрения Иван Калита выражает не столько героическую, сколько **формообразующую** стадию русской истории. Это очень важно. Русская душа любит яркие, пророческие и жертвенные фигуры, но история держится не только ими. Для того чтобы народ после ката-

строфы снова стал историческим целым, нужна особая душа рассудочная — трезвая, собирающая, умеющая не только страдать и надеяться, но и **накапливать, удерживать, связывать, подчинять разрозненное единой линии**. Именно это и приносит Калита. В нём нет сияния раннего посвящённого типа, как у Ольги или Александра Невского. В нём есть нечто иное: редкая историческая способность понять, что в эпоху Орды выживает тот центр, который сумеет стать необходимым всем — и хану, и церкви, и соседним князьям, и самому русскому пространству.

И потому его политика, если смотреть глубже, была не просто хитростью. Она выражала **внутреннюю логику московского центра**. Москва при Калите растёт не как самый славный и не как самый древний город. Она растёт как место, где постепенно совпадают несколько решающих линий: ордынское признание, княжеская осторожность, церковное притяжение, хозяйственное накопление, относительная безопасность северо-восточного положения и способность превращать внешнюю зависимость в внутреннее усиление. В этом и состоит главная особенность Москвы: она возникает не как вспышка, а как собирание тяжести. Она не завоёвывает своё первенство сразу, а **втягивает его в себя**.

Иван Калита потому и важен, что он первым ясно почувствовал: Орду ещё нельзя сбросить, но её можно исторически **переработать в пользу будущего собирания Руси**. Он не идёт путём романтического восстания, которое только погубило бы северо-восточные земли. Он идёт путём медленного укрепления. Внешне это выглядит как уступчивость и даже зависимость. Но внутренне это уже работа нового центра. Калита понимает, что пока Русь ещё слаба, нужно не растрчивать себя в жестах, а собирать силы, деньги, земли, доверие, церковную близость и право говорить от имени большей части русского мира. Так действует не мечтающая душа ощущающая и не героически рвущаяся душа, а **зрелая рассудочная воля к форме**.

В этом смысле Калита стоит у истока нового русского типа власти. Киевский князь ещё жил внутри старой династической лестницы и относительно подвижного союза центров. Московский князь начинает мыслить иначе: не как

старший среди многих, а как **зерно будущего единства**, которое должно втянуть к себе всех остальных. Именно при Калите Москва начинает переставать быть просто одним княжеством среди прочих и становится точкой, где Русь постепенно учится смотреть на себя как на нечто, что может быть собрано заново. Не случайно именно с Москвой всё теснее связывается и церковный центр: политическое и духовное притяжение начинают сходиться в одном месте. И это уже говорит о глубокой исторической закономерности.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: если Орда воспитала Русь в школе внешнего подчинения, то Москва при Калите начинает воспитывать её в школе **внутреннего самособирания под покровом внешней зависимости**. Это парадоксально, но именно так и происходит. Русь ещё внешне не свободна, но уже внутренне ищет форму свободы. Она ещё платит Орде, но уже созидает будущий центр независимости. Она ещё не может открыто говорить языком освобождения, но уже говорит языком собирания. И потому Калита столь значителен: он превращает историческое терпение в историческую стратегию.

Особого внимания заслуживает и его связь с церковью. Москва не могла стать подлинным центром одной только хозяйственной и административной силой. Русский мир слишком глубоко связан с духовной вертикалью, чтобы признать окончательный центр без внутреннего освящения. Калита это чувствует. Он понимает, что московское первенство должно быть не только выгодным, но и **внутренне оправданным**. И потому союз Москвы с церковной жизнью — не случайное обстоятельство, а часть самой её исторической логики. Москва собирает Русь не только как сильнейшая, но как та, около которой начинает ощущаться новый порядок, новая надёжность, новая тяжесть и новая сакральная ось.

Здесь уже предчувствуется и будущая разница между Москвой и Новгородом. Новгород представлял в русской истории меру, торговую расчленённость, городскую разумность, договорную форму. Москва же начинает представлять **собирающее ядро большого пространства**. Если Новгород был велик как одна из возможностей Руси, то Москва велика как её новая необходимость. После Орды Русь уже

не могла жить только городской многоцентричностью. Ей нужен был центр, способный не только торговать и договариваться, но и терпеливо подчинять себе раздробленное. Именно поэтому московская линия и оказывается исторически победоносной.

Иван Калита в этом смысле не просто успешный князь. Он — первый ясный носитель **московской идеи в её практическом, ещё не осознанном до конца виде**. Не идеи как теории, а идеи как формы действия. Через него Москва начинает вести себя так, как будто уже знает о своём будущем предназначении. Она собирает не потому, что имеет на это формальное старшинство, а потому, что внутренне готовится стать единственным местом, где Русь сможет вновь обрести тяжёлое и прочное целое.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Иван Калита открыл внутреннюю логику московского центра потому, что впервые превратил послекатастрофическое существование Руси под Ордой в процесс скрытого самособирания; через него Москва стала не просто одним из княжеств, а зародышем нового русского единства, соединяющего политическую трезвость, хозяйственную тяжесть, церковное притяжение и волю к будущему освобождению.**

---

## § 2. Дмитрий Донской, Куликово и нравственный смысл собирания

---

Если Иван Калита заложил **внутреннюю логику московского центра** как центра терпеливого, хозяйственного и политически трезвого собирания, то в лице Дмитрия Донского эта логика впервые получает уже не только внешнюю, но и **нравственно-историческую высоту**. При нём Москва перестаёт быть только самым осторожным и удачливым из русских княжеств и начинает переживать себя как носительница общего дела Руси. Именно потому Дмитрий Донской занимает в русской истории совершенно особое место. Он важен не только как победитель Мамаю и не только как сильный московский князь, а как правитель, при котором собирание русских земель впервые становится не просто политической выгодой, а **нравственным долгом перед историческим целым**.

С антропософской точки зрения здесь совершается очень важный внутренний сдвиг. При Калите московская душа рассудочная действует ещё преимущественно как воля к форме: накапливать, удерживать, связывать, усиливать центр, не разрывая внешнего порядка раньше времени. При Дмитрии эта же душа рассудочная поднимается на более высокую ступень. Она уже не только строит центр, но и начинает соотносить этот центр с **правдой общего русского бытия**. Москва при нём ещё не свободна вполне, ещё не может окончательно сбросить ордынскую зависимость, но она уже внутренне перестаёт мыслить себя как одно частное княжество среди других. Она начинает жить в сознании, что должна стать выразительницей всей Руси.

Именно поэтому фигура Дмитрия Донского неотделима от **Куликовской битвы**. Но здесь сразу необходимо избежать поверхностного понимания. Куликово поле не уничтожило Орду и не принесло немедленного политического освобождения. Внешне зависимость продолжалась, и сама русская история после 1380 года ещё далеко не стала историей окончательной победы. Но в духовно-историческом смысле Куликово означало нечто не менее важное, чем формальное освобождение: оно стало моментом, когда Русь впервые после долгой ордынской школы подчинения внутренне пережила себя как **единое нравственное целое, способное к общему действию**.

Вот в чём подлинное значение Дмитрия Донского. Он выводит московское собрание из сферы одной только политики в сферу **исторической совести**. До этого Русь могла терпеть, приспособливаться, копить силы, удерживать себя от распада. Теперь же она впервые делает шаг, в котором звучит вопрос уже не только о выживании, но и о достоинстве. Куликово становится не просто сражением за внешнюю выгоду, а актом восстановления внутренней правды. Русь как бы говорит через Дмитрия: мы не только существуем под игом, мы ещё и способны судить это иго как неправду и отвечать на него не из слепой страсти, а из сознания исторического долга.

С антропософской точки зрения это значит, что в московском собрании начинает звучать более высокая нота души сознательной — ещё не зрелой и не свободной в пол-

ном смысле, но уже **пробуждающейся как нравственное самостояние народа**. Народ ещё не умеет мыслить себя как личность в современном смысле, но он уже начинает чувствовать, что у него есть не только судьба, но и ответственность перед собственной судьбой. Именно это и делает Куликово поле нравственным, а не только военным. Здесь Русь впервые после Орды выступает не как масса княжеств, не как данническое пространство, не как объект чужой воли, а как народ, собирающийся вокруг общего смысла.

Здесь особенно важна связь Дмитрия Донского с Сергием Радонежским. Без Сергия Куликово осталось бы только актом княжеской храбрости и политического риска. Но в духовном свете Сергиева благословения оно становится чем-то большим: **собрание получает религиозное оправдание**. Это уже не просто московский интерес, а дело, освящённое высшей правдой. И в этом заключается глубочайший смысл эпохи: Москва начинает собирать Русь не только потому, что она сильнее, но потому, что вокруг неё всё явственнее возникает чувство служения целому. Именно эта нравственная легитимность и делает её притяжение исторически непреодолимым.

Дмитрий Донской важен ещё и тем, что в нём московская власть впервые соединяет в себе **мужество центра и жертвенность центра**. До этого центр был прежде всего расчётлив, осторожен, терпелив. При Дмитрии он впервые рискует собой ради общего. Это необычайно важно. Народ признаёт подлинный центр не только тогда, когда тот умеет править, но и тогда, когда он способен взять на себя опасность за всех. На Куликовом поле Москва впервые в полной мере исполняет именно такую роль. Она не просто требует первенства — она несёт на себе тяжесть общего удара. И этим утверждает своё право быть сердцем нового русского собрания.

Именно потому нравственный смысл Куликова поля нельзя отделить от вопроса о **новом русском единстве**. После распада Киева Русь долго жила в памяти о потерянной целостности и в опыте вынужденной раздробленности. При Дмитрии впервые возникает уже не воспоминание о старом единстве, а переживание **нового**, ещё не завершённого, но реально возникающего единства. Оно строится не вокруг

днепровской оси, не вокруг старшинства древней династической лестницы, а вокруг общего подвига, общего страдания и общего долга. Это единство уже не только политическое, но и нравственное. И потому оно оказывается гораздо прочнее старой формы.

С антропософской точки зрения можно сказать так: Киевская Русь была первой формой культурного единства. Москва при Дмитрие Донском начинает становиться **первой формой нравственно-исторического единства** после Ордынской катастрофы. Это единство ещё не завершено, ещё не оформлено окончательно в государство, ещё не избавлено от противоречий и последующих потрясений. Но оно уже обладает тем, чего не доставало позднему Киеву: оно пережито как внутренне оправданное, как требующее жертвы, как основанное не только на порядке, но и на общем нравственном чувстве.

Потому Дмитрий Донской стоит в русской истории как правитель перехода от простого собирания к **осознанному собиранию**. Он ещё не завершает дело Москвы, но впервые делает его предметом общей исторической совести. После него Москва уже не может быть только одной из сил; она становится носительницей особой правды о Руси. И именно это делает её дальнейшее возвышение внутренне закономерным.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Дмитрий Донской и Куликово поле раскрыли нравственный смысл московского собирания, потому что при них Москва впервые выступила не только как сильнейший центр Руси, но как центр общего исторического долга, общего подвига и общего нравственного самостояния народа перед лицом ордынской неправды.**

---

### **§ 3. От Орды к московской исторической идее**

---

Если при Иване Калите Москва выработала внутреннюю логику собирающего центра, а при Дмитрие Донском это собирание впервые получило нравственный смысл общего русского дела, то теперь необходимо понять следующий, ещё более глубокий шаг: **каким образом из ордынской шко-**

**лы внешнего подчинения начинает рождаться собственно московская историческая идея.** Иначе говоря, как Русь переходит от вынужденного существования под чужой верховной формой к внутреннему сознанию того, что именно Москва должна стать новым носителем общего исторического целого.

Это превращение не было мгновенным. Московская историческая идея не возникла как отвлечённая теория и не была изобретена чьим-то умом. Она выросла из долгого и тяжёлого опыта. Русь слишком глубоко прошла через катастрофу, раздробленность, ордынское унижение и внутреннее собиране, чтобы её новый центр мог родиться просто как политическая декларация. Именно поэтому московская идея так сильна: она не придумана, а **выстрадана**. Она рождается там, где политическая необходимость, нравственное чувство и духовная вертикаль начинают постепенно сходиться в одном и том же месте.

С антропософской точки зрения это означает, что русская **душа рассудочная**, прошедшая через киевское оформление, затем через ордынское сокрушение и школу внешнего подчинения, начинает теперь перерабатывать всё это в новую форму. Но это уже не та ранняя душа рассудочная, которая просто строила лестницу старшинства, держала города и путь, устанавливала право и церковную норму. Московская душа рассудочная стала тяжелее, глубже, осторожнее, строже и более внутренне центрированной. Она уже знает, что мир не держится одной гармонией, что форма может погибнуть, что внешняя сила беспощадна, что пространство само по себе не собирается. И потому она ищет теперь не просто порядок, а **непоколебимый центр порядка**.

Вот почему Орда сыграла в рождении московской идеи столь парадоксальную роль. Внешне она была унижением Руси, школой зависимости и тяжёлой несвободы. Но именно через неё Русь получила опыт, без которого новая историческая идея, возможно, не родилась бы в такой жёсткой и зрелой форме. Орда научила Русь тому, что раздробленность есть не только неудобство, а смертельная опасность. Она научила её видеть, что власть должна быть не просто старшинством среди равных, а **реальной собирающей силой**, способ-

ной отвечать за целое. Она приучила её к мысли о верховном центре, от которого зависят другие. Русь не приняла Орду как духовный образец, но она вынесла из ордынского испытания жёсткое знание: без тяжёлой формы историческое тело обречено.

Однако московская историческая идея не сводится к одному лишь наследию Орды. Если бы это было так, Москва стала бы только русифицированным продолжением степной государственности. Но этого не произошло. Московский центр вырастает не только из ордынской школы, а из **соединения ордынской политической тяжести с православным духовным ядром Руси**. И именно здесь совершается главное. В Москве впервые после Киева снова начинают совпадать два полюса: собирающая власть и освящающий смысл. Без церкви Москва осталась бы сильнейшим княжеством. Без политического центра церковь осталась бы только утешающей и сохраняющей силой. Но вместе они начинают создавать ощущение, что именно здесь вызревает новый образ целого.

В этом и заключается внутренняя логика перехода **от Орды к Москве**. Русь не может освободиться от Орды, просто отвергнув её. Она должна сначала внутренне переработать саму форму зависимости в форму будущего верховенства. Именно Москва и делает это. Она принимает на себя функции собирания, фискальной ответственности, посредничества, дисциплины и политической тяжести, но постепенно наполняет их уже не ордынским, а русским и православным содержанием. Она как бы перенимает внешнюю технику большой власти, но подчиняет её иному духовному центру. В этом смысле московская идея есть не отказ от исторического опыта Орды, а **его преодоление через внутреннее переосмысление**.

Очень важно, что этот переход носит не только государственный, но и **антропологический** характер. После Орды русский человек уже не может жить в прежней лёгкой открытости киевского мира. В нём усиливаются терпение, дисциплина, настороженность, привычка к вертикали, потребность в защите, чувство, что целое важнее частного своеволия. Всё это могло бы привести к чисто внешнему

государственному ожесточению. Но московская идея, в её подлинном замысле, пытается соединить эту новую тяжесть с сознанием того, что власть должна служить не себе, а **собиранию Руси как носительницы высшей правды**. Именно поэтому Москва не просто усиливается; она постепенно начинает мыслить своё усиление как обязанность перед всей землёй Русской.

С антропософской точки зрения здесь уже слышится нечто большее, чем обычная государственная целесообразность. Московская идея несёт в себе почти религиозное переживание центра. Это не случайно. После киевской утраты и ордынского давления Русь уже не может воспринимать центр как одну из административных точек. Центр становится для неё вопросом спасения исторической формы. Потому Москва переживается всё более не как «один город среди других», а как **место собирания судьбы**. Это почти сакральное чувство центра и будет в дальнейшем одной из самых сильных и самых опасных черт русской истории: сильных — потому что оно позволит снова собрать распавшееся; опасных — потому что позднее государственный центр слишком легко начнёт смешиваться с духовным смыслом как таковым.

Но в ранней московской стадии эта опасность ещё не стала полной. Здесь преобладает другое: **ощущение исторической необходимости**. Москва должна собирать, потому что иначе Русь останется либо разрозненной добычей внешних сил, либо совокупностью малых княжений без общего будущего. И потому московская идея сначала ещё не имперская и не идеологическая; она — идея восстановления исторического тела. Не мировая миссия, а прежде всего возвращение единства. Не господство ради господства, а тяжёлая обязанность стать стержнем того, что иначе погибнет.

Именно в этом смысле можно сказать, что от Орды к московской идее Русь проходит путь от **вынужденного внешнего подчинения к внутренне принятой необходимости нового собирания**. Пока действует одна только Орда, власть над Русью внешняя и чужая. Когда возникает Москва как историческая идея, та же вертикаль начинает пониматься уже как собственная форма спасения. Это огромный перелом. Русь перестаёт быть только объектом чужого порядка

и начинает в самой себе создавать порядок, который со временем сможет заменить внешний. И хотя политически это займёт ещё долгие десятилетия, духовно и исторически поворот уже совершен.

Поэтому московская историческая идея есть не просто следующий этап после Куликова. Это новое самосознание Руси. Она начинает видеть своё будущее не в восстановлении старого Киева, не в свободной множественности уделов, не в торгово-городском новгородском пути и не в западно-литовской альтернативе. Она начинает видеть его в **одном тяжёлом, собирающем центре**, который соединяет церковь, власть, память, пространство и историческое предназначение. Именно так Москва становится не просто сильнейшей, а исторически необходимой.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **от Орды к московской исторической идее Русь прошла путь внутреннего преобразования внешней зависимости в собственную собирающую форму; Москва возникла как новый центр не только силы, но и смысла, потому что именно в ней ордынская школа политической тяжести была соединена с православным духовным ядром и превращена в идею восстановления и нового собирания всей Руси.**

# Глава 13. Русское христианство как культурная среда

## § 1. От принятой веры к внутренне переживаемому церковному миру

---

Крещение Руси нельзя понимать только как единичный государственный акт, завершившийся в момент принятия новой веры князем и народом. В духовно-исторической действительности это было лишь начало гораздо более глубокого процесса: народ, ещё живший преимущественно силами души ощущающей, получил новую религиозную форму, но должен был ещё внутренне вырасти в неё, пропитать ею быт, память, слово, храмовое пространство, ритм года, образ власти, отношение к страданию и к смерти. Поэтому русское христианство начинается не там, где вера формально принята, а там, где она становится культурной средой, то есть тем воздухом, которым начинает дышать народная душа.

В этом и состоит особенность восточнославянского христианского пути. После крещения Русь вошла в орбиту византийского православного мира и надолго осталась церковной провинцией Константинополя; вместе с этим она восприняла не только догматическое учение, но и литургию, иконописный образ мира, монашеский идеал, церковный календарь, книжную традицию и саму византийскую идею христианской культуры как упорядоченного космоса, в котором земная жизнь должна сообразовываться с небесным первообразом. Русская литература как письменная традиция тоже начинается именно с христианизации Киевской Руси в конце X века.

Для антропософского понимания решающе важно, что православие в русской истории действовало прежде всего через образ, ритм и переживание, а не через отвлечённое вероучительное конструирование. Иными словами, оно вошло в народное существо прежде всего через те силы, которые были ближе душе ощущающей: через богослужебный строй,

церковное пение, иконный лик, свет храма, пост, праздник, священное время, поклонение святыне. Восточное христианство вообще придаёт исключительное значение литургии, иконе и живому переживанию церковной полноты; именно поэтому оно оказалось особенно способно действовать на ту душевную ступень, на которой русский народ тогда преимущественно находился. В этом не слабость Руси, а глубокое соответствие между душевным составом народа и той христианской формой, которую он принял.

Поэтому в первые века после крещения православие на Руси нужно понимать как великую школу преобразования души ощущающей. Языческая душа ощущающая жила в роде, в природной стихии, в крови, в воинской прямоте, в страхе и благоговении перед силами мира. Христианство не уничтожило эту душевную основу сразу, но постепенно преобразовывало её. То, что прежде переживалось как нерасчленённый сакральный трепет перед миром, теперь стало собираться вокруг образа Христа, Богоматери, святых, литургии и церковного года. Душа ощущающая не была отброшена: она была введена в новый космос. Народ учился уже не просто бояться таинственного, а благоговеть; не просто искать силы, а молиться; не просто чувствовать судьбу, а переживать Промысл.

Именно храм стал главным органом этого преобразования. Христианский храм на Руси был не только местом богослужения и не только политическим знаком новой веры. Он был видимым образом преображённого мира. В нём народная душа впервые училась переживать пространство не как природную данность и не как военный рубеж, а как упорядоченное священное целое. Софийные соборы, а позднее монастырские и городские храмы, вводили в русскую жизнь новый опыт меры: священный центр, иерархию образов, вертикаль молитвы, ритм света и тьмы, соотношение земного и небесного. Уже в Киеве и затем в других русских центрах влияние Византии и Восточной церкви было глубоко ощутимо с X века.

Но если храм преобразовывал пространство, то литургия преобразовывала время. Один из важнейших и часто недооцениваемых переломов крещения состоял в том, что Русь по-

лучила новый ритм жизни. Церковный календарь, праздники, посты, воскресный строй времени, круг богослужений, воспоминание священной истории сделали человеческую жизнь включённой в иной космический порядок. Для души ощущающей это имело огромное значение: человек переставал жить только сменой природных сезонов, хозяйственных циклов и военных кампаний. Он начинал жить также кругом спасения, церковным годом, памятью событий Христовой и церковной истории. Так формировалась новая внутренняя дисциплина народной души.

Следующий важнейший шаг состоял в том, что принятая вера стала порождать книжность и историческую память. Христианство принесло Руси не только новые молитвы, но и книгу как постоянный орган внутренней жизни. Через переводы, переписку, чтение, проповедь, житие и летопись народное существо начинало удерживать себя в слове. Это было уже действие не одной души ощущающей, а души рассудочной, которая получала в церкви свой первый зрелый культурный инструмент. Ранняя русская образованность и книжная традиция формировались именно под сильным воздействием Византии и Восточной православной церкви.

Особенно значителен в этом отношении монастырь. Если храм был прежде всего местом, где народ переживал священное как образ мира, то монастырь становился местом, где христианство начинало жить как постоянная внутренняя работа души. Именно здесь душа рассудочная впервые приобретала на русской почве устойчивую аскетическую и мыслительную форму. Киевский Печерский монастырь, основанный в середине XI века Антонием и Феодосием, стал одним из важнейших духовных центров всей древнерусской жизни; Нестор, связанный с этой обителью, помогал составлять древнейшую сохранившуюся летопись Руси. Britannica прямо называет Антония основателем русского монашества через введение греческого идеала созерцательной жизни, а Печерскую лавру — одним из самых важных монастырей в истории региона.

С антропософской точки зрения русское монашество особенно важно потому, что в нём христианство начинает действовать уже не только на уровне преображённой души ощущающей, но и на уровне углублённой души рассудоч-

ной. Аскеза, послушание, молитвенное правило, чтение, трезвение, покаянная работа, духовное руководство — всё это воспитывало в человеке внутреннюю расчленённость, способность наблюдать движения своей души, различать помыслы, удерживать направление жизни. Конечно, это ещё не душа сознательная в её новоевропейском смысле. Но это уже большая школа внутреннего различения. В монастыре русский человек начинал понимать, что внутренний мир не просто дан, а подлежит духовной работе.

Очень важно и то, что православие на Руси не сводилось к заимствованной византийской оболочке. Оно довольно рано стало переживаться как собственный мир. Именно поэтому русское христианство следует понимать не как пассивную провинциальную копию, а как постепенное освоение и переработку византийского наследия в теле народа. Эта переработка шла не столько через раннюю догматическую оригинальность, сколько через способ переживания веры: через местную святость, через житийную литературу, через русскую иконную чувствительность, через соединение церковной жизни с исторической судьбой земли и княжений. Русь в этот период ещё не создаёт в полном смысле свою самостоятельную высокую богословскую систему, но уже создаёт собственную **церковную среду**, то есть особый способ быть христианским народом.

Именно здесь возникает то, что позднее станет основой соборности. Пока народ лишь формально крещён, вера остаётся внешним порядком. Но когда христианство пропитывает общее чувство времени, общее переживание святости, общую память, общую форму страдания и надежды, тогда церковь начинает жить не только в иерархии, но и в самом составе народной души. Соборность на ранней стадии ещё не осознана как идея; она переживается как церковная общность. Народ стоит в храме не как сумма отдельных верующих, а как молящийся организм. Это один из важнейших пунктов русского пути: личность ещё не отделилась резко от общего тела, но уже и не растворена в языческой стихии рода. Церковь становится посредствующим пространством, в котором душа ощущающая просветляется, а душа рассудочная получает нравственно-общинную форму.

Отсюда же проистекает и особая роль иконы. В православии икона не есть только украшение или религиозная иллюстрация; она входит в сам строй молитвенного и церковного опыта. Для Руси это имело судьбоносное значение. Народная душа, ещё не расположенная к отвлечённому понятийному богомыслию, получила возможность созерцать духовную истину в образе. Икона делала невидимое видимым без грубого натурализма; она воспитывала внутренний взгляд, дисциплинировала чувство, переводила религиозное переживание из природной образности в образность преображённую. Через икону русская душа училась не только благочестию, но и особому типу созерцания, который позднее окажется одним из глубочайших корней русской духовной культуры. Значение икон в православном богослужении и вообще в православной традиции Britannica выделяет как одно из её основных свойств.

Если теперь дать антропософскую характеристику этого этапа в целом, то её можно сформулировать так: русское христианство первых веков после крещения есть великая школа **преображения души ощущающей и воспитания души рассудочной**. Душа ощущающая получает здесь новый центр — уже не природно-родовой, а христоцентрический и церковный. Душа рассудочная получает свои первые устойчивые органы — монастырь, книгу, летопись, церковную дисциплину, иконный канон, аскетическое различие. Душа сознательная ещё не вступает в господство, но её будущие условия уже создаются: человек учится вниманию к себе, памяти, внутреннему суду, духовному различению и историческому взгляду.

Именно поэтому русское христианство надо понимать не как один из разделов церковной истории, а как основную культурную среду, в которой народ вообще начал духовно оформляться. Здесь Русь впервые в полном смысле стала жить не только под властью и не только в пространстве торговли и войны, но в священном космосе, который задавал ей образ времени, образ человека, образ общины и образ истории. Из этого церковного мира позднее вырастут и соборность, и старчество, и монастырская святость, и русская иконность, и будущие расколы, и вся последующая драма русского религиозного самосознания.

## **§ 2. Соборность как форма зрелого общественного сознания: церковная община между душой рассудочной и душой сознательной**

---

Когда мы говорим о соборности, необходимо сразу сделать одно уточнение. Само это слово в его классической философско-богословской форме связано прежде всего с Алексеем Хомяковым и славянофильской мыслью XIX века; Britannica определяет соборность как духовное единство и религиозную общность, основанные на свободной приверженности православию, а справочные издания подчёркивают, что Хомяков видел в ней органическое единство Церкви, превосходящее и внешнюю авторитарность, и индивидуалистическую разобщённость. Но если термин поздний, то сама реальность, которую он именуется, в русском церковном мире возникла гораздо раньше. Поэтому в этой книге я употребляю слово «соборность» двояко: исторически — как понятие, получившее чёткую формулировку в XIX веке; духовно-исторически — как имя той церковной общности, которая начала складываться на Руси задолго до своего позднего самоназвания.

Если смотреть на русское христианство только внешне, то соборность можно было бы понять как простую коллективность, как единство обряда, или как привычку народа жить церковной жизнью сообща. Но такое понимание было бы слишком поверхностным. Соборность в подлинном смысле начинается не там, где множество людей просто вместе стоят в храме, а там, где церковная община становится живым организмом, в котором отдельный человек не исчезает и не замыкается на себе, а входит в высшее единство любви, веры и общей ответственности. Именно поэтому Хомяков так резко противопоставлял соборность и внешнюю механическую дисциплину: для него единство Церкви было не принуждением, а свободной духовной общностью. С антропософской точки зрения это чрезвычайно важно, потому что здесь мы касаемся того пограничного пространства, где душа рассудочная уже создала форму общины, но душа сознательная ещё не разорвала её на автономные атомы личности.

В истории Руси соборность не возникла как готовая идея. Она выросла из самого строя православной жизни. Восточное христианство вообще особенно подчёркивает литургию, образ, таинство и церковную полноту как переживаемую реальность, а не только как систему отвлечённых определений. Именно в этом и заключалось его глубокое соответствие русской народной душе. Народ, ещё преимущественно живший силами души ощущающей, не мог сразу войти в высшие формы самосознающей духовной свободы; но он мог быть введён в общину, где священное переживается вместе, где истина предстаёт не как частное мнение, а как общее стояние перед Христом. Через литургию, икону, церковный календарь и участие в таинствах русский человек учился не только верить, но и быть с другими в одной духовной реальности.

Здесь и обнаруживается особая душевная природа соборности. Душа ощущающая по самой своей основе стремится к цельности, к принадлежности, к живому участию в общем; но сама по себе она ещё слишком тесно связана с родом, землёй, кровью, непосредственным чувством. Душа рассудочная, напротив, приносит различение, форму, меру, способность к общему порядку и сознательному устроению жизни. Соборность возникает тогда, когда церковь становится пространством, в котором древняя цельность души ощущающей уже очищена и преображена, а душа рассудочная ещё не превратила общину в холодный институт. Именно поэтому соборность нельзя отождествлять ни с первобытной слитностью, ни с дисциплинарной организацией. Она есть такая общность, в которой человек принадлежит целому не потому, что он растворён в нём, а потому, что признаёт в нём истину своей собственной, более глубокой природы.

В этом смысле соборность есть одна из высших исторических форм души рассудочной. Но это душа рассудочная особого рода — не юридическая и не бюрократическая, а церковно-органическая. Она создаёт общую меру не через внешний закон, а через внутренне переживаемое согласие. Она знает иерархию, но не сводится к иерархии; знает правило, но не исчерпывается правилом; знает догмат, но делает его живым через молитвенное и литургическое участие. В русском православии именно такая форма общинности

и стала великим культурным достижением. Здесь человек учился быть не одиночкой и не безликой частью толпы, а членом духовного организма. Поэтому соборность надо рассматривать как один из важнейших плодов русского церковного воспитания души.

Но если соборность принадлежит преимущественно душе рассудочной, то почему в заглавии параграфа говорится, что она стоит между душой рассудочной и душой сознательной? Потому что в своей глубине она уже предвосхищает более высокую ступень. Душа сознательная начинается там, где личность внутренне просыпается и уже не может жить только внешним обычаем, только авторитетом, только общей атмосферой. Однако если эта личность пробуждается вне церковной полноты, она легко впадает либо в рационалистический индивидуализм, либо в разрыв с живым телом общины. Соборность же даёт иной путь: она удерживает возможность пробуждающегося «я» внутри общего духовного организма. Иными словами, она подготавливает душу сознательную, но не в форме разрыва, а в форме внутренне свободного единства. Поэтому соборность можно назвать той исторической областью, где русская душа впервые учится сочетать личную ответственность и общую духовную жизнь.

Здесь полезно вспомнить, что Хомяков и ранние славянофилы нередко видели социальный аналог соборности в общинной жизни — в собранности людей вокруг общего убеждения и общего дела. Даже если не принимать буквально все их исторические идеализации, сама интуиция здесь глубока: соборность не есть отвлечённое церковное понятие, оторванное от жизни, она имеет следствия для всего общественного сознания. Там, где человек привыкает жить в церковной полноте как в единстве свободы и принадлежности, там и общество получает возможность мыслить себя не только как сумму интересов и не только как объект приказа. Именно поэтому соборность в русской истории так важна: она становится посредствующим звеном между церковной жизнью и общественным чувством народа.

Однако было бы серьёзной ошибкой идеализировать соборность как уже достигнутую полноту христианского общественного строя. В истории Руси она всегда суще-

ствовала в напряжении со своими собственными искажениями. Иногда церковная община подменялась привычкой и ритуальной инерцией; иногда соборное начало заслонялось иерархическим давлением; иногда чувство общности переходило в недоверие к личной свободе; иногда, наоборот, внутренняя свобода распадалась на своеволие. Это значит, что соборность никогда не была автоматически данным состоянием. Она была задачей, которая то раскрывалась, то затемнялась. С антропософской точки зрения это вполне закономерно: между душой рассудочной и душой сознательной нет механического перехода. Там всегда возникает зона опасности. Либо община застывает и не даёт личности созреть, либо личность созревает так, что разрушает саму общину. Подлинная соборность держится лишь там, где свобода и единство одновременно углубляются.

Именно поэтому русская церковная история позднее даст и великие формы соборности, и великие кризисы соборности. Монастырская святость, старчество, литургическая цельность, иконная культура, опыт общей молитвы — всё это положительные плоды той церковной среды, где душа рассудочная была действительно пронизана любовью и внутренней мерой. Но тот же самый исторический мир породит и расколы, и ожесточение вокруг формы, и напряжение между общиной и личным религиозным опытом. Следовательно, соборность следует понимать не как завершённый идеал прошлого, а как живой узел русской истории, в котором решался вопрос: может ли народ войти в более высокую ступень сознания, не утратив духовного целого.

Если теперь дать антропософскую характеристику соборности в строгом смысле, то её можно сформулировать так: **соборность есть церковно-общественная форма, в которой душа рассудочная достигает своей наивысшей органической зрелости и одновременно подготавливает условия для пробуждения души сознательной.** Её признаки таковы: общность, основанная не только на внешней дисциплине, но на внутреннем согласии; личность, не уничтоженная целым, но и не оторванная от него; истина, пере-

живаемая не как частное мнение, а как общая духовная реальность; свобода, не разрушительная, а церковно ответственная; любовь, являющаяся не чувственным приливом, а формой духовного единства.

В этом и состоит одно из самых значительных достижений русского православия. Оно создало не только культовую и догматическую систему, но и особый тип общественного сознания, в котором человек учился жить перед лицом истины вместе с другими, не теряя собственной души. Эта форма никогда не была совершенной, но она дала русской истории её важнейший нерв: стремление к такому единству, которое не было бы ни голой властью, ни механическим коллективом, ни разрозненной суммой частных сознаний. Поэтому без соборности невозможно понять ни последующую русскую святость, ни русскую мысль, ни позднейшие церковные кризисы, ни саму драму перехода от души рассудочной к душе сознательной.

### § 3. Сергей Радонежский, старчество и преображение народной души

---

Если соборность есть та форма, в которой душа рассудочная достигает своей высшей церковно-общественной зрелости, то в Сергии Радонежском и в явлении старчества русская духовная история делает следующий, ещё более глубокий шаг: здесь церковная община перестаёт быть только средой общей веры и становится школой **внутреннего преображения души**. Именно в этом состоит особое значение Сергия. Он не просто великий святой, не только организатор монастыря и не только нравственный авторитет эпохи. Он есть одна из тех центральных фигур, через которые народная душа начинает подниматься от внешне принятого церковного порядка к внутренне переживаемому духовному деланию. Britannica характеризует Сергия как русского православного монаха, чьи духовное учение и социальные программы сделали его одним из наиболее почитаемых духовных лидеров России; его Троицкий монастырь стал русским центром и символом религиозного обновления и национальной идентичности.

С антропософской точки зрения это означает следующее. В раннем русском христианстве душа ощущающая была прежде всего преображена литургией, иконой, храмом, церковным временем и общей религиозной атмосферой. Душа рассудочная, в свою очередь, получила через церковь свои органы меры и формы: правило, книжность, монастырскую дисциплину, церковную память, соборное единство. Но всякая подлинная духовная история требует нового шага: чтобы человек не только жил в священной среде, но начал работать над собой изнутри. Этот шаг и обозначает Сергей. Через него русский мир узнаёт, что духовная жизнь есть не только участие в благодатной общности, но и тихий труд внутреннего очищения, смирения, трезвения и любви. Именно поэтому Сергей не просто продолжает прежнюю церковную традицию, а углубляет её, переводя центр тяжести с внешне-го порядка на внутренний источник.

Очень важно, что это углубление происходит не в отвлечённой мистике, оторванной от исторической жизни. Сергей был пострижен в 1337 году, позднее рукоположён во священника, а его лесная пустынь под Радонежем к середине XIV века стала духовным центром, известным как Троицкий монастырь; этот монастырь способствовал культурному и хозяйственному восстановлению Руси после монгольских разорений, а также стал центром миссионерской деятельности, из которого вышло множество новых обитателей на севере страны. Britannica прямо отмечает и социальное значение Сергея: он прославился аскетической жизнью, состраданием к бедным, поддержкой крестьян и дипломатическими миссиями, направленными на объединение русских княжеств вокруг власти Дмитрия Донского.

Именно здесь раскрывается подлинная природа Сергея. Он не строит государство непосредственно, как князь; не пишет законов, как государственный устроитель; не ведёт церковно-политической борьбы, как иерарх. Его сила иного рода. Он действует на глубинном уровне народной души. После столетий раздробленности, усобиц и тяжёлого внешнего давления русский человек нуждался уже не только в форме власти и не только в церковной общности, но в новом источнике внутренней собранности. Сергей становится именно

таким источником. Через него русская душа впервые столь ясно узнаёт, что истинное собирание начинается не с внешнего принуждения, а с внутреннего преображения человека. Поэтому его можно назвать не просто святым, но **воспитателем народной души**.

Если теперь определить его душевный состав в антропологических терминах, то он предстанет как личность, у которой душа рассудочная достигла высокой духовной чистоты и стала прозрачной для первых, уже отчётливых действий души сознательной. Нужно сразу подчеркнуть: это не душа сознательная в новоевропейском, рационально-индивидуалистическом смысле. Сергей вовсе не «самодостаточная личность», выстраивающая автономный проект себя. Напротив, он глубоко укоренён в церковной полноте. Но именно в этой укоренённости его внутренний человек уже не живёт только обычаем и только общим церковным строем. Он живёт сознательной аскетической работой над собой. А там, где возникает такое внутреннее различие, такое добровольное трезвение, такая ясная дисциплина помыслов и направленности воли, там мы уже имеем нечто, что подготавливает душу сознательную в её христианской, а не секулярной форме.

Здесь особенно важно понятие **старчества**. Britannica определяет starets как духовного старца в восточном православии — харизматического проводника, который через собственный аскетический опыт помогает другим в духовном восхождении; из Византии эта традиция пришла на Русь и была продолжена такими фигурами, как Сергей Радонежский, Нил Сорский, Серафим Саровский и позднейшие старцы Оптиной пустыни. С духовно-исторической точки зрения старчество имеет исключительное значение, потому что оно переносит центр религиозной жизни с одного лишь института на **живую духовную индивидуальность**. Церковь остаётся соборным телом, но внутри неё появляется человек, к которому идут не только за обрядом и не только за правилом, а за различием духов, за внутренним зрением, за знанием сердца.

Именно в этом старчество стоит между душой рассудочной и душой сознательной. С одной стороны, оно ещё глубоко укоренено в традиции, послушании, монашеском строе,

церковной полноте, то есть в мире зрелой души рассудочной. С другой — в нём уже пробуждается новый тип личности: не той, что противопоставляет себя общине, а той, что становится внутренним центром для других благодаря собственному духовному опыту. Старец не разрушает соборность, а делает её глубже. Он свидетельствует, что община не может жить только правилом; ей нужен человек, в котором правило стало жизнью, догмат — опытом, аскеза — внутренним светом. Поэтому старчество есть один из важнейших органов перехода к более высокой ступени сознательной духовности.

Сергий именно таков. Его роль в русской истории не исчерпывается основанием Троицкой обители. Само монастырское движение, вышедшее из его круга, имеет гораздо более широкий смысл. Britannica указывает, что его монастырь стал центром религиозного обновления, что от него пошла целая сеть новых монастырей, а ученики Сергия основывали обители по северным лесам Руси, содействуя освоению и развитию этих территорий. Это значит, что через Сергия преобразование народной души перестаёт быть лишь делом отдельных монахов и становится исторической силой. Русь учится не только молиться, но и внутренне собираться, не только терпеть, но и преображать страдание в духовный труд, не только хранить церковную форму, но и распространять духовно-культурное пространство в новые земли.

В этом отношении Сергий действует совершенно иначе, чем правители ранней Руси. У Святослава душа ощущающая проявлялась как героическая внешняя сила; у Владимира душа рассудочная собирала народ через великое государственное решение; у Ярослава душа рассудочная оформляла право и память. У Сергия центр смещается вглубь. Здесь уже не князь, а святой становится носителем нового исторического этапа. Это один из важнейших законов русской истории: в решающие моменты её внутреннюю форму задают не только государственные фигуры, но и духовные личности. И именно потому, что Сергий не борется за власть, он оказывается способен глубже воздействовать на народное существо. Он не властвует над русской душой — он её воспитывает.

Не случайно и то, что Сергей связан с идеей собирания Руси в эпоху Дмитрия Донского. Britannica отмечает, что он совершал дипломатические миссии, направленные к объединению русских княжеств под властью Дмитрия, и что после его наставления русские силы в 1380 году выступили против ордынцев на Куликовом поле. Это чрезвычайно важно: духовное делание Сергея не противопоставлено исторической судьбе народа, но и не растворено в ней. Он показывает тот образец, при котором внутреннее преобразование и историческое действие не разорваны. С антропософской точки зрения можно сказать так: через Сергея душа народа начинает понимать, что внешнее собирание Руси должно иметь своим основанием внутреннее собирание человека. Без этого государственность обречена либо на жестокость души ощущающей, либо на сухость рассудочной формы.

Если же перейти от Сергея к старчеству как более широкому явлению, то станет ещё яснее, что речь идёт не об эпизоде, а о длительной линии русской духовной истории. Старец, как подчёркивает Britannica, в восточном монашестве является тем, кто уже достиг реального опыта будущего Царства и потому способен вести других; на Руси эта линия проходит от Сергея к Нилу Сорскому, через исихастическую и аскетическую традицию, затем получает новый подъём после славянского перевода «Добротолюбия» в 1793 году и расцветает в XVIII – XIX веках у Серафима Саровского и оптинских старцев. Следовательно, Сергей здесь важен не только сам по себе, но и как начало той линии, в которой русская духовная жизнь всё настойчивее перемещает центр тяжести на внутреннего человека.

Это позволяет точнее определить и преобразование народной души, о котором говорится в заглавии параграфа. Что именно преобразуется? Прежде всего — древняя русская душа ощущающая. Её природная цельность, страдательная глубина, верность, способность к терпению и внутренней сосредоточенности получают в монастыре и у старца новое направление. Они очищаются от грубой природности и становятся материалом аскетической жизни. Затем преобразуется и душа рассудочная: вместо того чтобы ограничиваться правом, порядком и внешней церковной формой, она начи-

нает служить внутреннему различению, духовной трезвости, послушанию, смирению и внутреннему суду. И наконец, в глубине этого процесса зарождаются условия для души сознательной: человек начинает обращать взгляд внутрь, замечать движение помыслов, искать истину не только во внешней норме, но и в сознательном духовном опыте.

Именно поэтому Сергей и старчество нельзя понимать только как монашескую страницу русской церковной истории. Они означают, что русский народ впервые в широком масштабе получает школу **внутреннего человека**. А без этой школы дальнейшая русская история была бы невозможна. Без неё не было бы ни Нила Сорского, который стал первым русским мистиком, писавшим о созерцательной жизни и духовном самосовершенствовании, ни позднейшей традиции духовного старчества, ни религиозной глубины русской литературы XIX века, ни той особой русской способности соединять церковность с внутренней исповедальностью.

Если дать теперь строгую антропософскую характеристику, то её можно выразить так: **Сергий Радонежский есть одна из первых великих русских личностей, в которых очищенная душа рассудочная становится прозрачной для христиански подготовляемой души сознательной**. Не в форме интеллектуальной автономии, а в форме внутреннего духовного делания. **Старчество** же есть исторический орган этой линии: оно удерживает соборность, но не даёт ей омертветь; оно укрепляет церковную общину, но не растворяет в ней личность; оно подготавливает сознательную духовную свободу, не разрушая церковного целого.

Поэтому в русской истории Сергей и старчество знаменуют не частный монашеский эпизод, а один из центральных поворотов: от церковности как общей среды — к церковности как внутренней работе души. И именно здесь народная душа начинает действительно преображаться изнутри.

# Глава 14. От Куликова поля к московской исторической идее

## § 1. Москва как новый духовно-государственный центр

---

Куликовская битва сама по себе ещё не создала нового русского государства и не уничтожила ордынского господства окончательно. Но она сделала нечто не менее важное: она изменила **внутреннее самоощущение Руси**. После неё Москва уже не могла восприниматься только как удачливое княжество, сумевшее накопить силу, получить выгодное положение при Орде и привлечь к себе церковное тяготение. Она начала переживаться как **центр исторической правды нового собирания**. Именно поэтому путь от Куликова поля к московской исторической идее есть путь от внешнего успеха к внутреннему признанию Москвы как нового духовно-государственного центра.

Здесь необходимо сразу подчеркнуть: Москва не стала центром только потому, что была сильнее других. Иначе её судьба ничем существенно не отличалась бы от судьбы многих столиц, выросших из простого политического преимущества. Значение Москвы в русской истории глубже. Она становится центром потому, что в ней постепенно сходятся две линии, которые в русской судьбе не могли надолго оставаться разъединёнными: **линия духовного центра** и **линия государственного собирания**. После крушения Киева, ордынского удара и длительного периода внешнего подчинения Русь уже не могла жить только церковной памятью без нового политического стержня. Но она не могла быть собрана и одной лишь силой, если эта сила не имела бы более высокого оправдания. Москва впервые после Киева начала восприниматься как место, где эти две потребности соединяются.

С антропософской точки зрения это означает, что Москва становится новой формой встречи **души рассудочной** и глубинных духовных сил русского народа. В Киеве такая

встреча уже однажды состоялась — в ранней и сравнительно мягкой форме союза церкви, князя и летописной памяти. Но киевское единство оказалось недостаточно прочным. После Орды Руси нужен был уже не ранний и открытый центр, а центр более тяжёлый, более внутренне собранный, более способный выдерживать длительное историческое давление. Москва и возникает как ответ именно на эту новую необходимость. Она уже не выражает прежде всего торгово-путевую открытость Руси, как Киев. Она выражает её волю **удержаться, выжить, собрать себя и превратить выживание в историческое призвание.**

Особенно важно, что Москва получает своё значение не только от князя, но и от **церкви**. В этом отношении её возвышение не случайно. Русский народ после Орды нуждался не просто в администрации и не только в военной организации. Он нуждался в таком центре, который мог бы переживаться как внутренне правомерный, как соотнесённый с высшей правдой. И именно поэтому перенесение церковного центра в московское пространство имеет такое огромное значение. Оно означает, что Москва начинает собирать Русь уже не как чисто княжеский проект, а как место, вокруг которого всё осязательнее кристаллизуется общерусская духовная жизнь.

В этом смысле Москва становится не только политической, но и **символической столицей ещё до полного оформления своей государственности**. Символическое здесь не значит условное. Напротив, это значит более глубокое. Народ начинает чувствовать, что именно отсюда идёт новая линия русской истории. Здесь собирается память о разорённой Руси. Здесь укрепляется воля к освобождению. Здесь молитва и власть, монастырь и княжение, терпение и собирающая энергия оказываются связаны в одном направлении. И именно поэтому Москва уже в XIV – XV веках начинает значить больше самой себя.

Отсюда и особая связь Москвы с **Сергием Радонежским** и всем северо-восточным монашеским возрождением. Без этого духовного основания московский центр был бы слишком легко сводим к одной только удачной династической политике. Но Сергей и выросшая из его духа монастырская Русь придают Москве иной вес. Они как бы свидетельству-

ют: новое собрание оправдано не только необходимостью защиты и порядка, но и более высокой задачей — восстановить целостность Руси как носительницы православной правды. Следовательно, Москва становится центром не только потому, что умеет властвовать, но и потому, что вокруг неё возникает **опыт духовной собираемости**.

Здесь уместно сделать ещё одно важное различие. Москва как новый духовно-государственный центр не означает полного тождества церкви и государства. Исторически их отношения будут сложными, напряжёнными и позднее нередко болезненными. Но на стадии рождения московской идеи важно иное: Русь впервые после ордынской катастрофы начинает чувствовать, что государственная форма может и должна быть **носителем духовного долга**, а не только аппаратом внешнего принуждения. Именно это и делает Москву столь сильной в русской памяти. Она воспринимается не как очередная сила среди других, а как центр, взявший на себя ответственность за общее.

С антропософской точки зрения это означает, что Москва становится местом, где русская душа рассудочная достигает новой, более зрелой формы. Она уже прошла через киевскую мягкость, через ордынскую школу внешнего подчинения, через необходимость жёсткой дисциплины и через нравственное пробуждение Куликова поля. Теперь она начинает утверждать себя как **орган общего исторического «я» Руси**. Пока ещё это «я» не является душой сознательной в полном смысле; оно не стало ещё свободным самосознанием народа. Но оно уже перестаёт быть только внешним порядком. В московской идее форма впервые начинает переживаться как судьба и долг.

Именно потому Москва вытесняет или подчиняет другие центры не только мечом и расчётом, но внутренней логикой истории. Новгород слишком расчленён и слишком городски-частен для нового этапа русской судьбы. Литовско-западно-русский путь связан с иной политической и цивилизационной рамкой. Старый киевский центр уже исторически разрушен. Только Москва способна соединить в одном месте то, что нужно Руси после Орды: **тяжесть формы, духовную вертикаль, историческую память и волю к новому единству**. В этом и заключается её неповторимость.

Но в этой великой силе уже заложена и будущая опасность. Центр, однажды пережитый как духовно-государственный, слишком легко может позднее начать отождествлять себя с самой истиной. То, что сначала служит собиранию, может затем захотеть стать самодовлеющим. Пока же, на данной стадии, эта опасность ещё не раскрылась полностью. Здесь преобладает положительное начало: Москва действительно становится для Руси новой осью, без которой народ мог бы не выйти из постордынской множественности к новому целому.

В этом смысле Москва после Куликова поля и на пути к дальнейшему освобождению от Орды становится **новым сердцем исторической воли Руси**. Она уже не только терпит и накапливает. Она начинает осознавать себя как место, откуда должна быть восстановлена целостность земли Русской. И потому её центризм не есть ещё голое честолюбие. Это выражение того, что сам русский народ после всех утрат ищет уже не старую форму, а новый тяжёлый стержень своего существования.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **Москва стала новым духовно-государственным центром потому, что после Куликова поля именно в ней впервые после ордынской катастрофы сошлись воля к политическому собиранию, церковная вертикаль, память о разорённой Руси и нравственное сознание общего долга; тем самым она превратилась из одного княжества в историческое сердце нового русского единства.**

---

## § 2. Монастырская колонизация Севера

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, как Москва становится новым духовно-государственным центром Руси, то теперь необходимо рассмотреть тот процесс, без которого это возвышение осталось бы слишком узким, почти городским и династическим явлением. Речь идёт о **монастырской колонизации Севера**. Именно она превратила московское собирание из политической тенденции в широкое историческое движение. Через монастыри северо-восточное пространство Руси не только осваивалось хозяйственно и куль-

турно; оно **одухотворялось**, включалось в новый ритм русской жизни и становилось внутренне пригодным для будущего большого государства.

Здесь важно сразу устранить возможное недоразумение. Слово «колонизация» в данном случае не должно пониматься только внешне, как переселение людей на новые земли или хозяйственное освоение лесных пространств. В духовно-историческом смысле монастырская колонизация есть прежде всего **распространение центра в пространство**. После Орды и после крушения киевской оси Русь уже не могла быть собрана одной лишь военной силой или одними династическими притязаниями. Ей нужно было глубже укоренить новый порядок в самой земле, в народной жизни, в труде, в молитве, в повседневной форме существования. Именно монастырь и стал тем органом, через который духовный центр начал проникать в пространство.

С антропософской точки зрения этот процесс чрезвычайно значителен, потому что он соединяет в себе сразу несколько уровней русского становления. Во-первых, здесь продолжает действовать **душа ощущающая**: лес, север, тишина, пустынножителство, земля, вода, уединение, труд и суровый быт всё ещё глубоко связаны с древней русской способностью переживать мир как живую и насыщенную реальность. Во-вторых, здесь оформляется **душа рассудочная**: вокруг монастыря возникают порядок, хозяйство, расчистка пространства, дисциплина, сеть связей, новая оседлость, письменность, управление, трудовой ритм. И, в-третьих, через монастырь действует уже высший христианский центр, который не просто осваивает природу, а **преображает её в место молитвенного и исторического служения**.

Вот почему монастырская колонизация Севера есть не побочный эпизод русской истории, а один из её глубочайших актов. Здесь Русь впервые после Ордынской катастрофы не только обороняется и терпит, но начинает **положительно строить своё будущее**. Она идёт в лес не как беглец и не как кочевник. Она идёт туда как народ, который переносит в новое пространство свой внутренний духовный порядок. Монастырь в северном лесу — это уже не просто обитель спасения души, а зародыш нового русского мира.

Особенно важно, что эта северная монастырская линия связана с именем **Сергия Радонежского** и всем кругом его духовного наследия. Сергей не только вдохновил новое собирание Руси как нравственный и духовный поворот Ордынской эпохи. Его импульс оказался плодотворен и пространственно. Из Троицкой обители и из связанного с ней монашеского духа начинает расти целая сеть новых монастырей, которые двигаются в северные и северо-восточные земли. Это означает, что духовный центр Москвы и северо-восточной Руси не остаётся точкой — он начинает **лучиться в пространство**. Так создаётся не только религиозная, но и геоисторическая новая Русь.

С антропософской точки зрения можно сказать так: монастырь становится формой, в которой Русский Архангел начинает **оживлять христианский порядок в тело земли**. До этого Русь уже имела храмы, города, княжеские центры, церковную память. Но теперь перед нею стояла новая задача: сделать огромные пространства Севера не просто окраиной или пустыней, а частью внутренне собранного мира. Монастырская колонизация и совершает это. Она вводит в лесной север не просто земледельца и не только княжеского администратора, а человека молитвы, труда, трезвения и духовной дисциплины. Тем самым пространство из нейтральной или угрожающей стихии превращается в **исторически осмысленную землю**.

Именно поэтому северная монастырская колонизация была одновременно и аскетической, и государственно-подготавливающей. Внешне монах уходит от мира, ищет безмолвия, спасения души, уединённой молитвы. Но в русской истории это уединение почти сразу оборачивается новым центром жизни. Вокруг обители возникают труд, пахота, мастерство, письменно-книжная среда, дороги, поселения, люди, ищущие духовного покрова и хозяйственной устойчивости. Так монах, уходящий в пустыню, становится не отрицателем истории, а её **тихим созидателем**. И это одна из самых глубоких особенностей русской судьбы: здесь именно монашество, казалось бы наиболее удалённое от внешнего мира, оказывается одним из важнейших факторов строительства нового исторического порядка.

Этот процесс имеет и ещё один важный смысл. После Орды русская душа могла бы стать только жёсткой, подозрительной, слишком ориентированной на внешнюю власть и на страх перед распадом. Монастырская колонизация смягчает и преобразует этот риск. Она показывает, что собирание Руси должно идти не только сверху, через князя и власть, но и **изнутри, через духовное освоение пространства**. Без этого Москва могла бы стать только политическим центром. Благодаря северному монастырскому движению она постепенно становится центром мира, в котором власть, святость, труд, земля и народная жизнь начинают ощущаться как принадлежащие одной общей судьбе.

Отсюда и особая роль Севера. Север в русской истории вообще имеет значение не только географическое. Это пространство внутреннего углубления, молчания, вынесения тяжести, отдаления от старого южного мира пути и торговли. В киевскую эпоху русская история ещё была обращена к Днепру, к югу, к Византии, к открытой связи миров. После Орды и после Куликова поля она всё более поворачивается к **внутреннему континентальному самособиранию**. Север становится здесь не краем, а новой сердцевиной медленного созревания. И монастырская колонизация делает этот поворот окончательно зримым.

С антропософской точки зрения это можно выразить так: если Киев был первой великой формой русского единства в его относительно открытой и южной конфигурации, то Север через монастырь становится школой **новой, более внутренней Руси**. Здесь уже меньше блеска, меньше международной открытости, меньше ранней гармонии. Но здесь больше тишины, выносливости, аскезы, труда, глубины и способности долго строить целое. Русская душа как бы уходит в лес, чтобы в тишине и труде подготовить новую форму исторической силы.

Очень важно, что монастырская колонизация создавала не просто духовные островки, а **сеть**. А сеть — это уже прообраз исторического тела. Отдельный монастырь важен как место святости. Но множество монастырей, связанных одним духом, уже начинают выполнять функцию общерусского связующего организма. Через них распространяется еди-

ный ритм молитвы, единый тип аскезы, единая церковная норма, единая память, единый образ святости. Тем самым северное пространство перестаёт быть просто множеством разрозненных пустынь и становится постепенно новым русским миром, внутренне собранным вокруг общего духовного типа.

Именно здесь подготавливается и позднейшая московская государственность. Она не могла бы быть прочной, если бы опиралась только на княжескую администрацию и ордынски усвоенную тяжесть вертикали. Ей нужна была **почва духовно дисциплинированной земли**. Монастырская колонизация и создала эту почву. Она воспитала тип человека, привыкшего к труду, к послушанию, к ритму, к молитвенному времени, к связи частной жизни с более высоким смыслом. И потому позднемосковская Русь вырастает не только из княжеского двора, но и из лесной обители, из северной кельи, из монастырского труда и безмолвия.

Но, как и всё в русской истории, этот процесс имеет свою двойственность. Чем сильнее монастырь становится формой жизни пространства, тем ближе он может подойти к союзу с государственным собиранием. Это плодотворно, пока сохраняется первенство духовного смысла. Но позднее, в иных эпохах, здесь возникнет опасность слишком тесного срастания духовного и государственно-служилого начала. Пока же, в рассматриваемый период, монастырская колонизация остаётся великим положительным актом. Она делает возможным то, чего не могла сделать одна власть: **внутренне оправданное освоение и собирание огромной северной Руси**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **монастырская колонизация Севера стала одним из главных органов нового собирания Руси, потому что через неё духовный центр Москвы и северо-восточной Руси распространился в пространство, преобразуя лесной север в новую историческую почву русского мира; именно монастырь соединил аскезу, труд, молитву и освоение земли, подготовив как духовное, так и государственное возвышение Москвы**.

### § 3. Подготовка позднемосковского типа государственности

---

Если в предыдущих параграфах мы увидели, как Москва стала новым духовно-государственным центром Руси и как монастырская колонизация Севера создала для этого центра живую пространственную и духовную почву, то теперь необходимо сделать следующий шаг и показать, **какой именно исторический тип начал здесь вызревать**. Речь идёт уже не просто о московском усилении и не только о собирании земель. Речь идёт о подготовке **позднемосковского типа государственности** — той особой формы власти, исторического самосознания и отношения к пространству, которая позже выступит с полной ясностью, но внутренне складывается именно в эту эпоху.

Очень важно понять: позднемосковская государственность не родилась сразу как готовая система. Она не была результатом одного политического решения, одного князя или одной победы. Она выростала медленно, из нескольких глубоких русских опытов, которые должны были соединиться в одно. Во-первых, это был опыт киевского единства и его распада. Во-вторых, опыт Орды как школы внешнего подчинения и жёсткой вертикали. В-третьих, опыт московского собирания как нравственно оправданного общего дела. В-четвёртых, опыт монастырского внутреннего освоения пространства. Именно из соединения этих линий и начинает складываться новая государственная форма.

С антропософской точки зрения можно сказать так: **душа рассудочная** Руси в эту эпоху достигает новой, гораздо более тяжёлой и зрелой ступени. В киевский период она ещё была относительно мягкой, связанной с правом старшинства, с множественностью центров, с ранним церковно-княжеским равновесием и с открытой пространственной осью. После Орды и после московского подъёма эта прежняя форма уже невозможна. Теперь русская душа рассудочная начинает строить такую государственность, которая должна быть способна не только организовывать жизнь, но и **удерживать огромное историческое тело от распада**, сопротивляться внешнему давлению, подчинять части единому центру и мыслить историю в категориях долгой собранной воли.

Именно здесь возникает новый образ **центра**. Киев был центром преимущественно как первый великий узел общей жизни, как старшая ось, как образ раннего единства. Москва начинает быть центром иначе: не как старшая память, а как **единственный собирающий принцип**. Это очень важное изменение. Если раньше разные земли могли ещё мыслиться как более или менее самостоятельные части большого мира, то теперь всё явственнее вырабатывается убеждение, что без жёсткого и признанного центра само русское целое не удержится. Отсюда позднемосковская государственность с самого своего зарождения несёт в себе не столько идею согласования частей, сколько идею **их внутреннего подчинения целому**.

Это не случайная жестокость и не только политическое честолюбие Москвы. Это ответ на реальный исторический опыт. Русь уже пережила, к чему ведёт раздробленность. Она пережила крушение первой формы единства, ордынское унижение и постоянную опасность внешнего давления. Потому позднемосковская государственность строится с самого начала как форма, в которой вопрос порядка уже не может быть второстепенным. Порядок становится почти онтологической потребностью. Не потому, что русский человек вдруг полюбил одно лишь подчинение, а потому, что **без формы он знает теперь цену распаду**.

Отсюда вырастает и новый тип отношения между **властью и землёй**. В киевскую эпоху земля ещё в значительной степени живёт как совокупность княжений, путей и локальных исторических центров. В московской логике земля начинает переживаться как то, что должно быть **собрано в единую державную форму**. Не случайно сама формула «земля Русская» в московском сознании постепенно меняет интонацию: она становится не только именем культурной общности, но и задачей политического собирания. Земля уже не просто наследуется — она должна быть возвращена, удержана, стянута к центру, очищена от двусмысленности множественных притязаний.

С антропософской точки зрения это означает, что русская душа рассудочная теперь всё больше работает в направлении **объективации общего**. Если в ранние эпохи общее

ещё сильно переживалось через церковь, память, общий литургический ритм и культурную тождественность, то теперь оно требует гораздо более вещественной и принудительной формы. Это опасный, но исторически неизбежный шаг. Опасный — потому что общее рискует слишком легко превратиться в внешнюю государственную абстракцию. Неизбежный — потому что без этого Русь не могла бы выстоять как большое пространство и как единый исторический субъект.

Очень важно и то, что позднемосковская государственность вызревает не как чисто светская система. Её глубинная особенность в том, что она с самого начала строится в постоянном соотношении с **духовной вертикалью**. Москва становится центром не только потому, что князь силен, но и потому, что рядом с княжеской властью и внутри общего московского мира действует церковь, монастырь, святость, идея общего православного долга. Именно поэтому государственная власть в позднемосковском типе не мыслит себя как нейтральный механизм. Она начинает всё более переживать себя как **служение священной исторической задаче**. В этом её сила — и здесь же заложен источник её будущих искажений.

Пока этот тип только складывается, в нём ещё нет позднейшей тяжёлой завершенности. Но его основные черты уже заметны. Во-первых, это **централизация**: всё важнее становится не старшинство среди равных, а реальное стягивание власти к одному центру. Во-вторых, это **служильный принцип**: ценность человека всё больше определяется не только его происхождением, но его местом в общем деле собирания и служения. В-третьих, это **сакрализация исторической задачи**: государство начинает воспринимать себя не как простую систему управления, а как носителя большего смысла. В-четвёртых, это **континентальное чувство пространства**: земля мыслится уже не как сеть путей, а как тяжёлое тело, требующее постоянного удержания.

Особенно важен здесь вопрос о **личности**. Позднемосковская государственность вырастает не из пробуждённой души сознательной, а главным образом из усилившейся души рассудочной. Это значит, что личность в ней ещё

не становится окончательным внутренним центром истории. Исторический центр находится в целом, в земле, в государстве, в правде собирания, в церковно-государственном служении. Отсюда и великая сила позднемосковского типа: он способен подчинить частное общему. Но отсюда же и его предел: он ещё недостаточно умеет раскрывать внутреннюю свободу личности. Это очень важно для всей дальнейшей книги, потому что позднее именно это напряжение между мощью целого и неполной зрелостью личности станет одним из главных русских противоречий.

Можно сказать и ещё точнее: позднемосковская государственность есть историческая форма, в которой Русь пытается **переработать ордынскую школу внешней вертикали в собственную, внутренне оправданную державную форму**. Она не просто отталкивается от Орды, но и берёт из опыта Орды всё то, что оказалось необходимо для выживания большого пространства: жёсткость центра, ясность подчинения, важность верховной власти, дисциплину собирания. Но, в отличие от Орды, она стремится наполнить эту форму православным и русским содержанием. Тем самым возникает особый тип государства: не восточный в чистом виде, не византийский в прямом смысле, не западно-феодальный, а **собственно московский**.

Именно поэтому эта государственность готовится не в одном только Кремле и не в одном только княжеском дворе. Её корни — и в ордынской памяти, и в монастырском освоении пространства, и в Куликовом нравственном переломе, и в церковной идее собирания Руси, и в медленном хозяйственном закреплении северо-восточных земель. Всё это вместе и создаёт тот плотный исторический материал, из которого позднее вырастет уже зрелое Московское государство.

Но здесь необходимо удержать и меру критического различения. Подготовка позднемосковского типа государственности не означает, что уже на этой стадии всё в нём безусловно правомерно и светло. Напротив, в нём с самого начала есть двойственность. Он исторически необходим как форма спасения и собирания. Но он же таит в себе искушение сделать форму слишком самоудовлеющей, а центр — слишком

тяжёлым. Пока же, на рассматриваемой ступени, эта двойственность ещё не раскрылась во всей силе. Здесь преобладает положительное: Русь впервые после Орды получает шанс вырастить не временную, а действительно **длительную форму исторического целого**.

Итак, подготовка позднемосковской государственности означает, что Москва перестаёт быть просто сильнейшим княжеством и становится местом рождения нового типа русской власти — централизующей, служилой, сакрально оправданной, ориентированной на удержание большого пространства и на подчинение частного общему. В этом типе уже заложены и грядущая мощь России, и её будущие внутренние противоречия.

Итог этого параграфа можно выразить так: **позднемосковский тип государственности подготовлялся как новая историческая форма Руси через соединение ордынской школы внешней вертикали, московского собирания, церковной санкции общего дела и монастырского освоения пространства; именно так возникала тяжёлая централизующая государственность, которая должна была спасти русское целое, но уже несла в себе и будущие опасности чрезмерной власти формы над живой душой народа.**

# Часть III

## МОСКОВСКОЕ ЦАРСТВО, РАСКОЛ И ИМПЕРСКОЕ РАСШИРЕНИЕ

### Глава 15. Иван III и новая государственность

#### § 1. Иван III и начало русского раннего модерна: собрание государства как новая ступень души рассудочной

---

Если в предшествующие эпохи русская история искала форму своего целого через княжеское старшинство, церковную соборность, монастырское внутреннее делание и медленное собирание новых центров, то при Иване III совершается качественный перелом: государство начинает осознавать себя уже не только как наследие династии и не только как охраняемое церковью пространство, но как **самостоятельно устрояемое политическое целое**. Именно в этом смысле правление Ивана III следует понимать как начало русского раннего модерна. Речь здесь не о модерне в позднем просветительском или индустриальном смысле, а о более ранней ступени, когда власть начинает систематически собирать земли, выстраивать регулярную бюрократию, кодифицировать право, освобождаться от внешней зависимости и искать новый язык суверенитета. Britannica прямо отмечает, что Иван III, правивший в 1462 – 1505 годах, подчинил большинство великорусских земель, отверг старую зависимость от татар и заложил административные основы централизованного русского государства.

С антропософской точки зрения Иван III представляет собой фигуру **новой ступени души рассудочной**. Это уже не та душа рассудочная, которая лишь устанавливает меру внутри ещё сравнительно органического мира, как при Ярославе, и не та, которая только ищет новый центр силы,

как у Андрея Боголюбского. Здесь душа рассудочная становится государственно-проектной. Она начинает мыслить не только порядок, но и **систему**; не только центр, но и **аппарат**; не только законность, но и **суверенитет**. Именно этим объясняется особое место Ивана III. В нём ещё нет господства души сознательной в её поздней, внутренне рефлексивной форме, но уже ясно обнаруживается рассудочная способность видеть Русь как огромное политическое тело, подлежащее последовательному оформлению. Его внутренний тип — это не святой и не эпический воитель, а собиратель и устроитель.

Первый и наиболее зримый плод этой новой ступени — собиранье земель. При вступлении Ивана на престол многие значительные русские земли ещё не подчинялись Москве: Новгород оставался независимым, Тверь сохраняла самостоятельность, Псков и Рязань держались на положении подчинённых, но ещё не окончательно включённых центров, а часть древнерусского наследия находилась в сфере польско-литовской власти. Иван последовательно изменил этот порядок. В 1478 году он окончательно подчинил Новгород, в 1485 году — Тверь, ранее присоединил Ярославль и Ростов, а остальные центры были приведены в зависимость от Москвы. Это было не просто территориальное расширение. Перед нами — переход от старой, множественной Руси к новому типу единства, где центр начинает претендовать уже не на старшинство среди равных, а на действительное господство над целым.

Особенно показателен здесь Новгород. В истории русского мира он был носителем иной возможности — торгово-соборной, городской, внешне открытой. Его подчинение Москве нельзя описывать только как обычный военный успех. Это было столкновение двух исторических типов души рассудочной: новгородской — более распределённой, общественно-городской; московской — более концентрированной, государственно-собирающей. Иван III победил потому, что эпоха уже требовала не только локальной меры, но создания большого, устойчивого политического целого. Britannica отмечает, что он многократно вторгался в новгородские земли, в 1478 году заставил Новгород признать свою

верховную власть, лишил его последних остатков политической свободы, секуляризовал значительные церковные владения и переселил часть населения, заменяя её надёжными для Москвы элементами. Это уже язык не средневекового династического спора, а именно государственно-организующей воли.

Вторая важнейшая черта правления Ивана III — освобождение от ордынской зависимости. Событие на Угре в 1480 году традиционно считается концом «монгольского ига»: Иван перестал платить дань, не признавал власть хана, а бескровное противостояние на Угре завершилось отходом Ахмата. Britannica прямо указывает, что именно после Угры Иван более не считал себя вассалом хана и выступил на поле европейской дипломатии как независимый государь. Но духовно-исторический смысл этого события глубже простой военной или дипломатической победы. Здесь Русь впервые в полном смысле начинает переживать себя как политическое существо, уже не опосредованное внешним верховенством. Иными словами, душа рассудочная Московского государства достигает такого уровня, на котором она требует не только внутреннего порядка, но и внешне признанной самостоятельности. Суверенитет становится не абстрактной идеей, а переживаемым фактом государственного «я».

Но ранний модерн Ивана III состоит не только в собирании земель и в освобождении от Орды. Не менее важен правовой и административный поворот. Его Судебник 1497 года обычно называют первым общегосударственным судебником России: он установил нормы общего действия для московских судов, зафиксировал несколько уровней судебной системы, усилил документированное судопроизводство и стал частью политики государственного централизованного строительства после присоединения Новгорода, Твери и других земель. Именно здесь особенно ясно видно, что душа рассудочная у Ивана действует как сила объективирования: она не удовлетворяется харизмой князя или привычкой местных обычаев, а стремится придать единому государству единую процедуру. Закон в таком случае перестаёт быть только местной мерой и становится языком целого. В антропософском смысле это один из важнейших шагов

поздней души рассудочной: мир переводится из состояния живой, но разнородной множественности в состояние упорядоченного государственного тела.

Здесь же относится и создание более регулярной бюрократии, а также системы земельных пожалований служилым людям. Britannica отмечает, что при Иване III утвердились регулярная бюрократия и система землевладения, которые стали долговременной основой московской государственности, хотя и создали новые трудности для преемников. Это чрезвычайно существенно. До этого власть в русском мире ещё во многом держалась на сочетании личной верности, династического права и локальной силы. Теперь она начинает облекаться в устойчивые государственные механизмы. Именно здесь русский ранний модерн должен быть сопоставлен с общеевропейским процессом: в раннем Новом времени сильные монархии Запада также ломали старые локальные иммунитеты и вырабатывали более централизованные формы власти. Но русская особенность состояла в том, что этот процесс шёл в пространстве гораздо более молодой государственности, на фоне только что преодоленной ордынской зависимости и при намного большей роли служилого землевладения как опоры власти.

Особое место в правлении Ивана III занимает изменение самого образа верховной власти. Его брак с Софией Палеолог в 1472 году, по оценке Britannica, имел не только дипломатическое, но и символическое значение: он вводил московского государя в круг западных князей, а Москва начинала мыслить себя наследницей Византии и духовным лидером православного мира. В окружении Ивана усиливается интерес к византийскому и западному церемониалу; в Москву приглашаются итальянские мастера, перестраивается Кремль, меняется язык символической репрезентации власти. Но важно то, что всё это не было простой декоративной европеизацией. Здесь впервые возникает новая форма государевой саморепрезентации: власть начинает осознавать себя как носитель не только династической линии, но и особой исторической миссии. Это ещё не душа сознательная, потому что рефлексия здесь принадлежит не свободной личности, а государственному целому. Но это уже гораздо больше, чем старое княжеское старшинство.

Именно в этом пункте особенно полезно сравнение с Европой. В западной Европе XV — XVI веков раннее Новое время тоже сопровождается ростом сильных монархий, подавлением локальных вольностей, усилением бюрократии, дипломатии и нового символического языка суверенитета. Поэтому видеть в Иване III лишь «допетровскую архаику» было бы исторической слепотой. Он принадлежит к тому же большому переходу, в котором государство становится новым центром исторической организации. Но русское содержание этой формы всё же иное: если на Западе ранний модерн сильнее связан с городским сословием, правовыми корпорациями и сложной игрой старых и новых институтов, то в Москве он развивается в более жёстком, более вертикальном и более территориально-собирающем ключе. Следовательно, Иван III нужно понимать не как запоздалого ученика Европы и не как полностью внеевропейскую фигуру, а как русского государя, у которого общеевропейская форма раннего модерна наполняется своим, московским и православно-имперским содержанием.

Если теперь дать антропософскую характеристику Ивану III как правителю, то её можно сформулировать так. **Иван III — это правитель зрелой и уже государственно-проектной души рассудочной.** Его господствующий душевный член — душа рассудочная в её поздней, организующей, централизующей и правовой форме. Душа ощущающая в нём не исчезла: она проявляется в жёсткости собирания, в беспощадности к старым вольностям, в волевом преодолении сопротивления. Но эта сила уже подчинена более высокому государственному плану. Душа сознательная ещё не становится в нём центральной: Иван не есть личность трагической саморефлексии или внутренней духовной свободы. Однако отдельные её зачатки уже чувствуются в самом типе его политического мышления — в способности отделять символическую форму власти от прежней родовой инерции, в стремлении мыслить государство как историческую целостность и в умении вводить Москву в более широкий горизонт европейской дипломатии и византийского наследства.

Поэтому именно при Иване III начинается та линия русской истории, которую можно с полным правом назвать раннемодерной. Здесь Русь уже не только молится, терпит и собирается; она начинает **систематически строить государство**. Право, бюрократия, единый центр, освобождение от внешней зависимости, новая символика власти, новая дипломатическая самооценка — всё это признаки того, что душа рассудочная вошла в новую фазу. Она уже не просто оформляет живое народное тело, как при Ярославе; она начинает заново конструировать политический мир как задачу. И именно из этого шага вырастут и величие, и трагедии последующей московской истории.

## **§ 2. Иван III, Новгород и Угра: три акта собирания русского государственного «я»**

---

Если в общем виде правление Ивана III можно охарактеризовать как начало русского раннего модерна, то теперь необходимо выделить три узловых акта, через которые это начало стало исторически зримым. Эти три акта суть: подчинение Новгорода, стояние на Угре и выработка общегосударственной правовой формы. Через них Московская Русь впервые начинает переживать себя не просто как сильнейшее княжение среди других, а как носительница особого государственного «я», стремящегося к единству, суверенности и собственной исторической форме. Иван III подчинил большинство великорусских земель, отверг зависимость от Орды и заложил административные основы централизованного русского государства.

С антропософской точки зрения здесь особенно важно то, что при Иване III душа рассудочная достигает новой, более высокой ступени. Она уже не довольствуется ни династическим старшинством, ни одной лишь церковной легитимацией, ни старой множественностью локальных форм. Она хочет собрать, свести, подчинить, оформить и удержать. Это ещё не душа сознательная в полном смысле, ибо ей недостаёт внутренней свободной рефлексии, характерной для позднейших эпох. Но это уже поздняя и государственно-проектная душа рассудочная, способная мыслить Русь как единое

историческое тело. Именно поэтому в правлении Ивана так заметно возрастает вес закона общего действия, регулярной администрации, символической саморепрезентации власти и внешнеполитической самостоятельности.

Первым великим актом такого собирания стало подчинение Новгорода. Новгород не был случайной окраиной: он представлял одну из древнейших и наиболее своеобразных возможностей русского развития — торгово-городскую, соборно-общественную, сравнительно открытую внешним связям. Именно поэтому борьба Москвы с Новгородом была борьбой не только за территорию, но и между двумя типами исторической формы. После победы на Шелони Москва всё сильнее подчиняла новгородскую автономию, а в 1478 году Иван III окончательно ликвидировал её политическую самостоятельность. Историки отмечают, что он лишил Новгород последних остатков самоуправления, обложил его тяжкими обязательствами и начал перестройку местной элиты под московские интересы.

В духовно-историческом смысле присоединение Новгорода означает, что русская душа рассудочная делает выбор в пользу государственно-собирающей линии, а не в пользу множественности локально-соборных центров. Это не значит, что новгородская возможность была лишена внутренней правды. Напротив, она сохраняла важный русский элемент — общественное участие, торговую меру, умение жить в распределённой политической среде. Но эпоха требовала уже не только меры внутри города, а единого большого центра, способного собрать Русь в целом. Поэтому Иван III действует здесь как орган исторической необходимости. Душа ощущающая ещё участвует в его действии через жёсткость, переселения и беспощадность к старому строю, но направляет всё это уже душа рассудочная, ставящая выше локальной свободы задачу целого.

Вторым великим актом стало стояние на Угре в 1480 году. Внешне это был почти бескровный военный эпизод: войска Ивана III и хана Ахмата стояли друг против друга на противоположных берегах реки, но решающего сражения не произошло; в итоге ордынское войско отступило. Однако в русской и общеевропейской исторической памяти именно это

событие традиционно рассматривается как конец монголо-татарского верховенства, потому что к тому времени Иван уже перестал платить дань и больше не признавал ордынскую власть над Москвой. Britannica прямо указывает, что именно после Угры Иван стал выступать в европейской дипломатии как независимый государь.

С антропософской точки зрения Угра есть момент, когда московское государственное «я» впервые переживает себя как стоящее перед внешним миром от собственного имени. До этого Русь могла быть сильной, церковной, великокняжеской, но её политическое самочувствие оставалось внутренне ограниченным внешним верховенством Орды. После Угры эта внешняя тень снимается. Здесь собрание принимает уже не только территориальный, но и суверенный характер. Душа рассудочная поднимается от простого устройства порядка к сознанию внешней самостоятельности. Именно поэтому Угра так важна: она переводит Русь из положения собираемого пространства в положение государства, которое само определяет границу своей зависимости. Это ещё не душа сознательная, но уже явное пробуждение государственного самопонимания.

Третьим актом собрания следует назвать Судебник 1497 года. Его значение особенно велико потому, что он выражает уже не только победу над соперником и не только освобождение от внешнего владычества, но внутреннее оформление единой нормы. Энциклопедические источники определяют Судебник 1497 года как первый национальный русский свод законов, распространявший правила общего действия на московские суды и обычно понимаемый как часть политики государственного строительства после присоединения Новгорода, Твери и других земель. Тем самым Москва впервые получает не просто сильного государя, а общее правовое пространство.

В антропософском освещении Судебник особенно важен как знак того, что душа рассудочная начинает объективировать себя в форме общего закона. Пока порядок держится только на верности князю, на местном обычае или на личной силе, государственное «я» ещё не вполне вышло из непосредственности. Но когда возникает норма общего

действия, власть уже мыслит себя не только как носитель воли, но как источник формирующего порядка для всего тела страны. Здесь Иван III выступает не как эпический вождь и не как святой покровитель, а как создатель объективной государственной среды. Это очень существенный переход: Московская Русь начинает говорить с самой собой языком права целого.

Итак, три акта Ивана III образуют единую лестницу собирания русского государственного «я». Новгород означает преодоление внутренней множественности ради единого центра. Угра означает преодоление внешней зависимости ради суверенности. Судебник означает преодоление разнородности норм ради общего правового порядка. В каждом из этих актов действует одна и та же историческая воля: перевести Русь из состояния множества наследств, привилегий и подчинённостей в состояние собранного политического целого. Именно поэтому Иван III должен быть понят как правитель, у которого душа рассудочная достигает своей поздней государственной зрелости. Он ещё не раскрывает полноты души сознательной, но уже создаёт тот мир, в котором позднейшие кризисы и величия русской истории станут возможны.

### § 3. Иван III и новый образ верховной власти: Москва между Византией и Европой

---

Если в подчинении Новгорода, в стоянии на Угре и в Судебнике 1497 года мы видели три акта собирания русского государственного «я», то теперь необходимо рассмотреть ещё один, не менее важный процесс: изменение самого **образа верховной власти**. При Иване III Москва не только расширяет пространство, не только освобождается от внешней зависимости и не только вырабатывает общегосударственную правовую форму. Она начинает иначе **видеть себя**. Верховная власть облекается в новый церемониал, в новый язык символов, в новую архитектурную среду и в новое чувство исторической миссии. Именно здесь Московская Русь впервые с большой силой встаёт между двумя мирами — между византийским наследием и европейской раннемодерной

формой государственности. И это положение между Византией и Европой составляет одну из главных особенностей всего московского периода.

Исторически этот поворот особенно тесно связан с браком Ивана III и Софии (Зои) Палеолог. В 1472 году московский государь женился на племяннице последнего византийского императора. Современники могли воспринимать этот брак по-разному — как династический союз, как дипломатический успех, как символическое возвышение Москвы, — но в духовно-исторической перспективе его значение выходит далеко за пределы семейной политики. Через этот брак Москва впервые столь явственно прикасается к идее византийского преемства. Britannica отмечает, что после брака с Софией московский государь всё шире усваивал византийский императорский церемониал и принял двуглавого орла как государственный символ. Здесь важно не только происхождение эмблемы, но и сам внутренний жест: власть начинает мыслить себя уже не как одну из княжеских сил, а как особый центр православного мира, имеющий более высокий исторический ранг.

С антропософской точки зрения мы имеем здесь дело с чрезвычайно значительным сдвигом в работе души рассудочной. До этого она действовала прежде всего как сила собирания, права и подчинения. Теперь она начинает работать ещё и как сила **репрезентации**. Это важнейший момент. Государство становится зрелым не только тогда, когда умеет организовывать пространство, но и тогда, когда создаёт образ самого себя. Так возникает новая государственная символика, новый ритуал, новый язык престола и державной преемственности. Душа рассудочная здесь уже не ограничивается срединной мерой и устройством; она строит представление о целостном историческом достоинстве власти. В этом состоит один из признаков поздней души рассудочной: она не только оформляет жизнь, но и сознательно организует форму её явления. И именно этим объясняется новая московская торжественность при Иване III.

Однако важно сразу провести границу. Всё это ещё не есть господство души сознательной. Перед нами не внутренняя свобода и не личная духовная рефлексия в позднем

смысле, а именно **объективация государственной идеи**. Московская власть начинает сознавать себя как образ, как историческое лицо, как символический центр. Но это сознание ещё принадлежит не отдельному «я», а целому государственному организму. Власть здесь мыслит себя выше прежней династической лестницы, но ещё не выходит к той прозрачной самокритике, которая принадлежит душе сознательной. Поэтому правильнее говорить так: при Иване III поздняя душа рассудочная достигает той ступени, на которой она начинает уже предчувствовать и строить формы исторического самосознания государства.

Очень показательна здесь архитектурная перестройка Кремля. Во второй половине XV века Иван III приглашает в Москву итальянских мастеров. Успенский собор был построен Аристотелем Фиораванти в 1475–1479 годах; позднее итальянские архитекторы участвовали в возведении кирпичных стен и башен Кремля, а также Грановитой палаты. Britannica подчёркивает, что именно Иван III пригласил итальянских архитекторов для нового комплекса Кремля, а официальные материалы Кремлёвского ансамбля называют Успенский собор главным русским собором, возведённым Фиораванти. Это значит, что новая Москва строит себя уже не в старой, локально-княжеской манере, а в широком европейско-византийском горизонте, перерабатывая внешние формы под собственную державную задачу.

Но здесь особенно важно понять внутренний смысл этого архитектурного поворота. Итальянские мастера и новые строительные техники ещё не означают, что Москва «европеизируется» в позднем, петровском смысле. Речь идёт не о культурном подражании, а о более глубоком явлении: Московское государство учится использовать внешние художественные и технические средства для создания собственного центра силы. В антропософских терминах это можно выразить так: душа рассудочная берёт из Европы формы организации пространства и представительности, но наполняет их иным, московско-православным содержанием. Поэтому Кремль Ивана III столь показателен: он уже внешне говорит языком новой эпохи, но остаётся носителем не латинского и не светски-династического, а особого русского государ-

ственно-церковного самочувствия. Именно здесь Москва начинает стоять между Византией и Европой не как ученик одной из сторон, а как самостоятельный переработчик обеих линий.

То же самое видно и в церемониале. Усвоение византийских императорских форм после брака с Софией не было только декоративной прибавкой к уже существующей власти. Церемониал в истории никогда не бывает пустяком. Он есть один из способов, которыми власть сообщает поданным и соседям, чем она себя считает. Когда московский государь начинает говорить языком императорского достоинства, это означает, что государственное «я» поднимается на новый уровень. Оно стремится выйти за пределы княжеской локальности и заявить о себе как о центре не просто территориальном, а исторически призванном. В православном мире после падения Константинополя такая претензия приобретала особую силу: Москва могла переживать себя как последний большой православный центр. Britannica прямо говорит, что Muscovite Russia приобрела сознание себя как последнего оплота истинного православия. Это очень важный факт для понимания внутреннего роста московской верховной власти.

Однако, чтобы не впасть в мифологизацию, надо удержать двойственность момента. Москва ещё не становится в эпоху Ивана III полностью оформленной «Третьей Римской» идеологией в позднейшем смысле. Скорее, здесь создаются те **душевно-политические условия**, из которых такая идея позднее станет возможной. Верховная власть уже переживает себя как наследницу более высокого исторического порядка; церковь и государство уже соединяются в новом чувстве избранности и ответственности; архитектура, символика и дипломатия уже выводят Москву из узкого княжеского мира. Но всё это ещё находится в становлении. Поэтому следует говорить не о готовой доктрине, а о пробуждающемся имперско-церковном самосознании. И именно это пробуждение столь существенно для всей дальнейшей истории.

Сравнение с Европой здесь особенно плодотворно. В раннем Новом времени западные монархии тоже создают новые языки верховной власти: новые дворы, новые cere-

мониалы, новые столицы, новые архитектурные программы, новые формы репрезентации суверена. Москва при Иване III движется в том же широком типе исторической формы: государство начинает мыслить себя не только как реальную власть, но и как символический центр мира. Но различие содержания остаётся решающим. Если на Западе такой процесс часто связан с ростом придворной культуры, с рыцарско-династическим наследием, с латинским правовым универсумом и с ранней светской государственностью, то в Москве он теснее связан с православным церковным космосом, с византийским образом императорской сакральности и с задачей собрать после Орды и раздробления новый священно-политический центр Руси. Внешне формы могут быть сопоставимы; внутренне же они питаются разными духовными источниками. И именно способность различать это сходство формы и различие содержания составляет одну из главных задач нашей книги.

Если теперь дать Ивану III точную антропософскую характеристику именно в этом аспекте, то её можно сформулировать так: **Иван III есть правитель поздней, государственно-репрезентативной души рассудочной.** В нём душа рассудочная уже не только собирает пространство и создаёт право, но и строит образ верховной власти как исторического центра. Душа ощущающая сохраняется в его жёсткости, в силе подчинения и в властной воле; но теперь эта сила уже поставлена на службу более высокому государственно-му проекту. Душа сознательная ещё не господствует: Иван не является носителем свободной духовной саморефлексии. Но её дальние признаки уже чувствуются в самом стремлении власти мыслить своё место в истории, а не только владеть настоящим. В этом смысле Москва между Византией и Европой при Иване III оказывается не просто перекрёстком влияний, а местом рождения нового русского государственного самопонимания.

Именно поэтому эпоха Ивана III столь важна для дальнейшей русской истории. Здесь впервые складывается та форма верховной власти, которая потом будет усиливаться, драматизироваться и временами искажаться — от Ивана IV до поздней империи. Государство начинает

переживать себя не как временный механизм управления, а как носителя исторической идеи. И в этом — одновременно источник его силы и источник будущих опасностей. Ибо там, где власть обретает высокое историческое самочувствие, она может стать как органом великого собрания, так и орудием чрезмерного самоутверждения. Но эту двойственность нам предстоит увидеть уже в следующей фигуре — у Ивана IV, где поздняя душа рассудочная входит в кризис и впервые соприкасается с тёмной драмой искажённого самосознающего начала.

# Глава 16. Иван IV как кризис поздней души рассудочной

## § 1. От государственного самособирания к опричному расколу

---

В лице Ивана IV русская история вступает в одну из самых трагических и вместе с тем наиболее показательных своих эпох. Если при Иване III поздняя душа рассудочная достигла высокой степени государственно-собирающей зрелости, то при Иване IV эта же линия впервые обнаруживает свою внутреннюю неустойчивость. Перед нами уже не первоначальное становление государственной формы, а её кризис изнутри. Именно поэтому Ивана IV нельзя понимать ни как простого продолжателя великого дела собирания, ни как случайное чудовище русской истории. Он есть фигура перелома, в которой поздняя душа рассудочная, достигнув огромной внешней силы, начинает внутренне разрушаться и, не сумев перейти к более высокой духовной форме, оборачивается расколом, подозрительностью, террором и саморазрушением государства. Русские земли при нём продолжали расширяться, но именно в его царствование опричина расколола страну на две части, подорвала управление и усилила разорение, особенно на фоне Ливонской войны.

Чтобы понять душевный состав Ивана IV, нужно прежде всего различить в нём несколько слоёв. В его личности несомненно присутствует огромная сила души ощущающей: резкость аффекта, крайность страсти, обострённое чувство собственного достоинства, неспособность к внутренней мере в моменты душевного потрясения, склонность переживать мир как пространство угрозы, измены и враждебности. Но эта душа ощущающая уже не живёт в первобытной цельности, как у ранних правителей. Она действует внутри гораздо более сложного государственного и церковного мира. Над нею уже выросла мощная, поздняя душа рассу-

дочная — государственно-проектная, централизующая, жelaющая построить безусловно подчинённое целое. Именно это и делает Ивана столь опасной фигурой. Когда поздняя душа рассудочная соединяется не с очищающей духовной серединой, а с воспалённой душой ошущающей, возникает тип власти, которая уже умеет строить систему, но больше не умеет внутренне удерживать её в мере. Она начинает подозревать собственное целое, дробить его и насильственно удваивать. В этом смысле Иван IV есть не правитель зрелой гармонической рассудочности, а правитель её кризиса.

Надо сразу подчеркнуть: этот кризис не вырос из пустоты. В первые десятилетия его царствования московское государство вовсе не выглядит исключительно разрушительным. Иван был венчан на царство в 1547 году, а в 1550-е годы вокруг него действовал круг советников, связанный с реформами в управлении, военном деле и церковной жизни; тогда же были взяты Казань в 1552 году и Астрахань в 1556 году, что резко усилило внешнюю мощь государства. Даже краткие справочные обзоры подчёркивают, что до опричнины Иван IV сумел значительно расширить русское государство, а затем уже после внутренних кризисов и подозрений перешёл к разлому страны на две части и к террору.

С антропософской точки зрения это означает, что в начале правления Ивана поздняя душа рассудочная ещё сохраняет конструктивный характер. Она стремится продолжить линию Ивана III: усилить государство, создать более послушный аппарат, расширить территорию, дисциплинировать служилый слой, подчинить множественность единому центру. Но именно здесь и раскрывается скрытая опасность всей этой линии. Поздняя душа рассудочная, если она не просветляется высшими силами души сознательной, то есть не приобретает внутренней прозрачности, самоконтроля и духовной меры, легко начинает смешивать идею целого с собственной психологической исключительностью. Государство тогда переживается правителем уже не как задача служения, а как продолжение его личного, болезненно обострённого центра. Там, где должен был бы совершиться переход к более высокому самосознающему различению, возникает, напротив, внутренний срыв. Иван IV не подни-

мается к светлой душе сознательной; он входит в её тёмный прообраз — в самость, которая ещё не освободилась духовно, но уже отделила себя от всех.

Именно в этом контексте и должна пониматься опричнина. Britannica определяет опричнину как особый двор и особую территорию, созданные Иваном IV в 1565 году и поставленные под его прямое личное управление, причём сама политика разделила страну на две части и сопровождалась новым упрощённым аппаратом, двором из фаворитов и наёмных людей и царившим террором. Britannica также подчёркивает, что опричнина, по-видимому, была попыткой создать высокоцентрализованное государство и сокрушить экономическую и политическую силу князей и высшей знати, но при этом оказалась гораздо опаснее для устойчивости страны, чем та угроза, против которой она была задумана.

В этом и заключается её душевно-историческая сущность. Опричнина не есть просто вспышка жестокости и не есть только полицейская мера. Это раскол поздней души рассудочной внутри самой себя. Государство, вместо того чтобы дальше собирать народное целое, начинает относиться к нему как к подозреваемому предмету. Правитель отделяет себя от собственной страны, выделяет себе особое пространство, особый двор, особое войско, особый источник власти. Иными словами, он удваивает государство. Там, где душа рассудочная должна была бы удерживать целое через меру, она создаёт искусственное внутреннее разделение: «моя» часть и «остальная» часть. Это и есть подлинный опричный раскол. Его корень не административный, а душевный. Иван больше не верит в возможность целого, основанного на норме; он пытается создать целое через исключение, страх и личную близость к себе.

Здесь поздняя душа рассудочная впервые столь явно соединяется с ариманизированной тенденцией. Она сохраняет организующую способность, но утрачивает живую сердечную середину. Власть становится всё более схематичной, подозрительной, механически-жестокой. Опричнина потому и так разрушительна, что она хочет довести централизацию до предела, уничтожив всякую зону недоверия, но тем самым уничтожает и сами органические носители государства.

Britannica прямо отмечает, что преследованию подверглись как раз те группы, которые ранее внесли решающий вклад в модернизацию страны; *trained statesmen and administrators were replaced by hirelings and cronies*, а центральное управление и военная организация начали распадаться.

Новгородская катастрофа 1570 года становится здесь особенно показательным эпизодом. Уже в эпоху Ивана III Новгород был подчинён как носитель иной, торгово-соборной возможности Руси. Но при Иване IV борьба с Новгородом приобретает уже не государственно-собирающий, а подозрительно-карательный характер. Britannica указывает, что политическое разрушение, вызванное опричниной, сопровождалось разорением Новгорода и других городов. В антропософском освещении это означает, что государство начинает бить уже не только по внешним соперникам и локальным автономиям, а по самой памяти о множественности русского исторического организма. Террор направляется на те формы жизни, которые не совпадают с тотальным самочувствием царя. И тем самым поздняя душа рассудочная, вместо того чтобы переработать различия в более высокий порядок, просто уничтожает их.

К этому внутреннему расколу прибавляется и внешний кризис — Ливонская война. Она началась в 1558 году как попытка получить выход к Балтийскому морю и воспользоваться слабостью Ливонского ордена, но постепенно превратилась в затяжной и в конечном счёте неудачный конфликт против Швеции и Польско-Литовского государства. Britannica подчёркивает, что тяжесть и разрушительность опричнины усиливались именно на фоне этой дорогостоящей войны. С точки зрения душевной истории это крайне существенно: государство, переживающее внутренний раскол, одновременно пытается вести большой внешний проект. Но поздняя душа рассудочная уже утратила внутреннюю меру, а потому её внешняя воля перестаёт соотноситься с реальной силой страны. Начинается та форма исторической одержимости, при которой задача ещё велика, а душевная опора для неё уже разрушена.

Отсюда и главный итог эпохи. Иван IV не уничтожил полностью государственное дело Москвы; напротив, многие созданные раньше формы продолжали существовать.

Но он нанёс самому государственному организму глубочайшую рану. Britannica и в обзоре опричнины, и в очерке о последующем Смутном времени связывает политическое разложение, ослабление служилого слоя, разорение городов и подрыв военной организации именно с опричным периодом. В дальнейшем эта трещина станет одним из важнейших источников Смуты.

Поэтому антропософская характеристика Ивана IV должна быть предельно точной.

**Иван IV — это правитель кризиса поздней души рассудочной.**

Его душевное устройство можно определить так:

- основание личности — мощная, страстная и легко аффектируемая душа ощущающая;
- господствующий исторический член — поздняя, государственно-проектная душа рассудочная;
- отсутствие светлой зрелости души сознательной;
- вместо этого — болезненный, тёмный прообраз самосознающего начала, отделяющий правителя от собственного народа и превращающий государство в объект подозрения.

Именно поэтому путь Ивана IV ведёт от государственно-госамособирания к опричному расколу. Он наследует высокую московскую задачу собирания, но не может провести её через внутреннюю духовную меру. Душа рассудочная у него уже слишком сильна, чтобы довольствоваться старой органикой, и слишком затемнена, чтобы перейти к более высокой свободе. Из этой неразрешённости и рождается опричнина — как попытка спасти целое через его внутреннее расчленение.

## **§ 2. Опричнина как ариманизация государственности: раскол страны, террор и разрушение живых органов Руси**

---

Если в Иване III поздняя душа рассудочная ещё выступала как собирающая и оформляющая сила, то в опричнине при Иване IV та же самая линия впервые входит в своё тёмное превращение. Государство, достигшее уже высокой степени цен-

трализации, перестаёт быть для правителя живым целым и начинает переживаться как подозреваемый, враждебный и подлежащий внутреннему расчленению предмет. Именно в этом и состоит духовно-исторический смысл опричнины. Она не была просто частным двором царя и не сводилась к полицейской мере против бояр. В 1565 году Иван выделил особую территорию под своим прямым управлением, создал для неё отдельный двор и отдельный аппарат, а остальную часть страны оставил как земщину. Сам термин «опричнина» обозначал и этот особый домен, и всю связанную с ним административно-экономическую политику разделения страны надвое.

С антропософской точки зрения это есть момент **ариманизации государственности**. Под ариманизацией я понимаю здесь не просто жестокость и не просто «плохое правление», а превращение оформляющей силы души рассудочной в мёртвую, подозрительную, механически-расчленяющую власть. Здоровая душа рассудочная созидает меру, право и форму. Ариманизованная душа рассудочная хочет удерживать целое уже не через меру, а через полное схематическое подчинение, через страх, надзор, изоляцию и уничтожение всех промежуточных живых органов. Именно это и произошло при Иване IV: чтобы «спасти» государство от предполагаемой измены, он разрезал его надвое и тем самым нанёс удар по самому его организму. Britannica прямо отмечает, что опричнина была, по-видимому, попыткой создать высокоцентрализованное государство и сокрушить экономическую силу и политическое влияние старой знати, но оказалась гораздо опаснее для устойчивости страны, чем та угроза, против которой она задумывалась.

Главная душевная ложь опричнины состояла в том, что царь перестал доверять самой ткани собственного государства. До тех пор московское собрание, каким бы жёстким оно ни было, всё же исходило из идеи цельности. Теперь же государственное «я» как бы отделяет от себя своё же тело. Возникает особая часть страны, особое войско, особые приближённые, особая зона непосредственной царской воли. Это значит, что верховная власть более не признаёт единства народа и службы как достаточного основания порядка. Она хочет иметь вокруг себя не государство как органическое

целое, а искусственно выделенную область абсолютной лояльности. Иначе говоря, поздняя душа рассудочная перестаёт быть формирующей серединой и превращается в аппарат исключения. В этом отношении опричнина есть не усиление государства, а его внутреннее удвоение, а всякое такое удвоение уже есть признак раскола.

Террор был не случайным побочным продуктом этой системы, а её внутренним законом. Когда власть строится на подозрении, она не может ограничиться единичными карами. Ей всё время нужно подтверждать собственную исключительность через новые акты устрашения. Поэтому опричнина быстро превратилась в режим преследований, казней, конфискаций, переселений и публичного унижения старых служилых и княжеских родов. Britannica пишет, что ужас достиг кульминации в фактическом преследовании всего населения Новгорода, а общие обзоры царствования Ивана отмечают казни тысяч бояр и разорение городов. Энциклопедические статьи подчёркивают, что Иван довёл до крайности традиции опалы, преследования подозреваемых и насильственных переселений, а само опричное войско оказалось малоэффективным перед реальными внешними угрозами.

Новгородский погром 1570 года особенно показателен потому, что он был направлен не только против конкретной политической опасности, но и против одного из старых живых органов Руси. Новгород и прежде уже был подчинён Москве, но в нём всё ещё сохранялась память о другой русской возможности — о более торгово-соборной, общественной и многосоставной форме жизни. Когда же опричный террор обрушился на Новгород, это был удар по самой исторической множественности русского организма. Britannica прямо говорит о лутеже Новгорода и других городов как об одном из результатов политического разложения, вызванного опричниной. В духовно-историческом смысле это означает: ариманизированная государственность уже не умеет перерабатывать различия в порядок и потому просто уничтожает то, что не совпадает с её болезненным самочувствием.

Но разрушение касалось не только городов и не только верхушки общества. Опричнина ударила по самому служилому, хозяйственному и административному скелету стра-

ны. Britannica подчёркивает, что под преследование попали как раз те группы, которые раньше были важнейшими носителями модернизации государства; *trained statesmen and administrators were replaced by hirelings and cronies*, а центральное управление и военная организация начали ослабевать. Энциклопедические справки добавляют, что после отмены опричнины в 1572 году страна оказалась уже в состоянии экономического упадка, усиленного Ливонской войной, голодами и эпидемиями. Иначе говоря, опричнина не только пугала — она выедала из государства его живые органы: опытную администрацию, служилое сословие, доверие, устойчивость хозяйственной ткани.

Именно поэтому её нужно назвать разрушением **живых органов Руси**. В антропософском смысле живыми органами государства являются не только учреждения как таковые, но и те реальные носители, через которых государственная жизнь остаётся органической: служилые люди, местные элиты, городские центры, хозяйственные связи, церковная среда, культурная память, доверие между верхом и низом. Опричнина была по всем этим уровням сразу. Там, где здоровая душа рассудочная должна была бы укреплять меру и координацию, ариманизированная рассудочность производила истончение ткани жизни. Даже в социально-экономическом плане последствия были катастрофическими: энциклопедические обзоры говорят о глубокой депопуляции целых районов старой Московии и связывают опричный хаос с последующим продвижением закрепощения через режим «заповедных лет».

Особенно страшно, что всё это происходило на фоне Ливонской войны. Внешняя задача государства оставалась большой: выход к Балтике, участие в борьбе за пространство Северо-Восточной Европы, утверждение международного значения Москвы. Но внутренняя душевная опора для этой задачи уже была разрушена. Britannica отмечает, что Ливонская война наложила беспрецедентные тяготы на налогоплательщиков и служилый класс, а политическое разложение, вызванное опричниной, ещё сильнее подорвало положение служилого сословия и усилило разорение городов. Получается, что государство одновременно пыталось вести боль-

шой внешнеполитический проект и уничтожало собственную способность этот проект нести. Это и есть один из классических признаков ариманизации: внешняя цель сохраняется, но живой человеческий материал, который должен её осуществлять, механически ломается.

Не менее важен и психологический итог опричнины. Террор разрушает не только хозяйство и администрацию, он разрушает доверие. Власть, которая непрерывно производит страх, уже не может быть внутренним центром общего мира. Позднейшие русские кризисы во многом вырастают именно из этого. Даже популярные исторические обзоры, которые в данном случае верно фиксируют суть проблемы, подчёркивают: общество, пережившее опричнину, переставало доверять тем, кто властвовал, а сама практика безудержного единодержавного насилия становилась одним из преддверий Смуты. Britannica, в свою очередь, прямо связывает политические нарушения опричного времени с ослаблением государства перед великим кризисом конца XVI — начала XVII века.

Если теперь дать строгую антропософскую характеристику опричнины, то её можно выразить так. **Опричина есть ариманизация поздней души рассудочной в форме государства.** Её признаки:

- расчленение единого политического тела на «особую» и «обычную» части;
- замена органической меры схемой исключения и подозрения;
- террор как постоянный способ поддержания власти;
- разрушение живых посредствующих органов государства;
- утрата доверия между верховной властью и страной;
- переход от собирания к саморазрушению под видом собирания.

Поэтому опричина должна быть понята не как частная жестокость Ивана IV и не как просто «избыточная централизация», а как духовно-историческая катастрофа московского принципа. В ней государство впервые повернулось против собственных органов и попыталось заменить живое единство механикой страха. С этого момента дальнейшая

русская история уже не могла идти по прямой линии московского собирания. Внутри неё была заложена глубокая трещина, которая позднее и разверзнется в Смуте.

### **§ 3. От опричнины к Смуте: как разрушение душевной середины подготовило всероссийский кризис**

---

Опричнина не была последним актом кризиса, а лишь его наиболее резким выражением. Её подлинное историческое значение обнаружилось позднее, когда стало ясно, что государство, пережившее внутреннее рассечение, уже не может с прежней цельностью перенести ни династический надлом, ни хозяйственную катастрофу, ни внешнее давление. Поэтому Смута выросла не из одного случайного события и не из одной только борьбы за престол. Она была итогом более глубокого процесса: в Московской Руси была разрушена **душевная середина**, то есть тот слой доверия, меры, служилой устойчивости, правовой и нравственной связности, без которого поздняя душа рассудочная уже не удерживает целое, а распадается на страх, подозрение и взаимное отчуждение. Britannica прямо связывает Смутное время с ослаблением государства после Ивана IV, с разорением, вызванным опричниной и Ливонской войной, и с последующим династическим кризисом после смерти Фёдора Иоанновича.

С антропософской точки зрения под разрушением душевной середины следует понимать не психологическое настроение в узком смысле, а распад того промежуточного строя, который связывает верховную власть, служилый слой, церковь, города и народ в одно историческое тело. При Ярославе такая середина создавалась через право, память и церковную форму; в московскую эпоху она была преобразована в более жёсткий, государственно-служилый порядок. Но опричнина нанесла удар как раз по этой посредствующей ткани. Она ослабила доверие к власти, подорвала старые служилые и административные элиты, усилила хозяйственное опустошение и приучила страну к тому, что государство может в любой момент обратиться против собственных органов. Britannica подчёркивает, что опричнина преследова-

ла именно те группы, которые ранее играли важную роль в модернизации страны, что опытные управленцы были вытеснены фаворитами и наёмными людьми, а центральное управление и военная организация ослабели.

Поэтому, когда в 1598 году умер Фёдор I, последний царь из династии Рюриковичей, кризис оказался уже не частным династическим вопросом, а испытанием всей государственно-душевной конструкции. Britannica отмечает, что именно прекращение династии Рюриковичей после смерти Фёдора и воцарение Бориса Годунова открыли период Смуты 1598 – 1613 годов. Борис не был слабой фигурой; напротив, он был опытным государственным деятелем и фактически руководил страной ещё при Фёдоре. Но сама форма его власти уже несла в себе уязвимость: он был избран, а не наследовал престол по старой линии, и потому в условиях подорванного доверия вся тяжесть недовольства и подозрения обрушилась на него особенно быстро.

Дальнейший удар пришёл со стороны стихийного бедствия. В 1601 – 1603 годах Россию поразил тяжёлый голод, который Britannica прямо называет одной из главных бед Борисова царствования наряду с боярской оппозицией и вызовом со стороны Лжедмитрия. Именно в этой точке становится ясно, почему Смута была не просто борьбой элит. Голод разрушает не только хозяйство; он разрушает само чувство мира как осмысленного и защищённого порядка. Народ, уже переживший опричный террор и ослабление государства, сталкивается теперь с массовым страданием, которое власть не в силах нейтрализовать. В таких условиях недоверие к верховной власти неизбежно принимает почти мистический характер: если государь не может защитить жизнь, значит он либо утратил благодать, либо никогда ею не обладал. Именно поэтому социальная катастрофа так быстро превращается в кризис легитимности.

Отсюда и необычайная сила самозванчества. Лжедмитрий не был просто ловким политическим авантюристом, поддержанным Польско-Литовским государством. Britannica напоминает, что первый Лжедмитрий выдавал себя за чудесно спасшегося царевича Дмитрия, младшего сына Ивана IV, и что после смерти Бориса толпа, поддержавшая самозванца, убила

сына Бориса и возвела «Дмитрия» на престол. Сам факт того, что страна оказалась готова принять подобную фигуру, свидетельствует о глубинном распаде душевной середины: общество больше не доверяет ни законной преемственности, ни официальной версии прошлого, ни устойчивости самой политической формы. Оно начинает искать «истинного царя» в мифе, слухе, чудесном спасении, в образе восстановленной легитимности. В антропософском освещении это означает, что разрушенная душа рассудочная уже не держит форму, а душа ощущающая, лишённая меры, начинает проецировать свои надежды и страхи в фигуру чудесно возвращающегося избавителя.

Именно поэтому Смута является не просто политическим, а духовно-социальным кризисом. Когда государственное целое перестаёт быть внутренне убедительным, народ ищет новую опору не в законе и не в устойчивом институте, а в чудесной фигуре, в слухе, в знаке, в харизматическом призраке возвращённого порядка. Так возникают Лжедмитрии и целая вереница претендентов. Britannica прямо говорит, что во время Смуты появилось по меньшей мере три разных самозванца, утверждавших, что они и есть Дмитрий Иванович. Это означает, что кризис уже дошёл до уровня символической анархии: престол существует, но его носитель становится почти фантастическим объектом. Государство ещё стоит, но образ законной власти растворяется в коллективном воображении.

К внутреннему распаду прибавилось и внешнее вторжение. Britannica и энциклопедические обзоры подчёркивают, что в период русской внутренней анархии в события всё активнее вмешивались Польша и Швеция, а позже польский гарнизон оказался даже в Кремле. Здесь снова проявляется закон, уже знакомый нам по более ранним эпохам: когда душевная середина государства разрушена, внешние силы почти неизбежно входят в образовавшуюся пустоту. Народ, верхи и церковь больше не соединены единым доверием, и страна теряет иммунитет против внешнего политического и военного давления. В духовно-историческом смысле внешняя интервенция лишь делает зримым то, что уже произошло внутри: государственное «я» распалось настолько, что больше не может в полной мере удерживать собственные границы.

Но именно здесь раскрывается и другой, не менее важный закон русской истории. Смута не только показывает глубину разрушения, она выявляет и глубинные остатки соборной и национально-церковной энергии. Когда страна, казалось бы, уже лишилась устойчивой власти, начинается обратное движение снизу и изнутри: формируются ополчения, активизируются церковные силы, а фигуры Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского становятся символами нового собирания. Энциклопедические статьи отмечают, что Минин как организатор и казначей ополчения вместе с Пожарским сыграл крупную роль в освобождении Москвы в 1612 году и затем в созыве Земского собора, который избрал Михаила Романова царём в 1613 году. Это чрезвычайно существенно: государственная форма была разрушена сверху, но народное и церковно-общественное начало сумело воссоздать её снизу, опираясь уже не на прежнюю династическую очевидность, а на опыт общего спасения.

Здесь и обнаруживается подлинная духовная развязка Смуты. Разрушенная душевная середина не могла быть восстановлена простым возвратом к прошлому. После опричнины, голода, самозванства и интервенции было уже невозможно просто «вернуться» к прежней московской цельности. Нужно было заново собрать государство на новом основании — через соборное признание, через общий опыт опасности и через новое чувство национально-церковного единства. Именно этим и становится избрание Михаила Романова в 1613 году. Britannica рассматривает это как конец Смутного времени. В антропософском смысле это не просто смена династии, а частичное восстановление разрушенной душевной середины: страна вновь обретает центр, но уже после пережитой катастрофы и потому с иным историческим самочувствием.

Если теперь дать строгую антропософскую формулу, то её можно выразить так: **Смута была следствием того, что опричнина разрушила душевную середину русского государственного организма — меру, доверие, служение, легитимность и связь между верхом и низом.**

Её стадии таковы:

- разрушение живых органов государства при Иване IV;

- династический надлом после смерти Фёдора;
- социальная катастрофа голода;
- символическая анархия самозванства;
- внешняя интервенция;
- и, наконец, частичное исцеление через соборное народное собрание.

Поэтому Смута должна быть понята не только как «русская гражданская война» и не только как борьба боярских партий. Это был момент, когда государство, прежде стремившееся быть собранным целым, пережило внутреннее опустошение и утратило душевную середину, а затем было вынуждено заново искать основания своего единства. Именно из этого поиска выйдет уже новая Россия XVII века — Россия, в которой вопрос о власти, церкви, единстве и соборности встанет с ещё большей остротой.

# Глава 17. Литовско-польская Русь и западнорусский раскол как внутренняя трагедия Русского Архангела

## § 1. Великое княжество Литовское как альтернативная оболочка русской исторической формы

---

После того как Москва начала собирать северо-восточную Русь в новую государственную форму, русская историческая судьба всё же не исчерпывалась одной только московской линией. Огромная часть наследия Киевской Руси продолжала жить в ином политическом теле — в **Великом княжестве Литовском**. Это обстоятельство имеет для нашей книги решающее значение. Литва должна быть понята не просто как соседнее государство, временно овладевшее русскими землями, а как **альтернативная оболочка русской исторической формы**. В её пределах продолжали существовать земли, населённые русинами, то есть восточными славянами — предками нынешних белорусов и украинцев; сама держава была многоэтнической и многоконфессиональной, а со временем крупнейшей этнической группой в ней стали именно русины.

Это особенно важно, потому что тем самым русская историческая субстанция после крушения киевского единства не исчезла и не перешла целиком к Москве. Она **раздвоена**, точнее, распределена между двумя различными путями дальнейшего бытия. Один путь ведёт к северо-восточной Руси, к Москве, к тяжёлому собирающему центру, выросшему из ордынской школы подчинения и из монастырского освоения пространства. Другой путь ведёт к западнорусскому миру внутри Литвы, где значительная часть киевского наследия сохраняется под иной политической формой. Encyclopedia of Ukraine прямо говорит о литов-

ско-русском государстве как о феодальной державе XIII—XVI веков, включавшей литовские, белорусские и украинские территории.

С антропософской точки зрения здесь перед нами не просто геополитическое разделение, а **внутренняя трагедия Русского Архангела**. До ордынской катастрофы и до распада Киевской Руси можно было ещё мыслить русское историческое тело как единый, пусть и кризисующий организм. После этого русская субстанция начинает жить в разных политических оболочках. Но именно литовская оболочка особенно значима, потому что она не была с самого начала враждебной русскому началу. Напротив, в ранний период Великое княжество Литовское во многом опиралось на русскую культурную и административную среду. Britannica подчёркивает, что административная практика и правовая система великого княжества в значительной степени опирались на славянские обычаи, а официальным государственным языком постепенно стал **рутенский**, то есть русский, или русинский письменный язык, выросший из языка Руси.

Вот почему Литву нельзя описывать в терминах простой внешней оккупации. В её лице мы видим попытку иной исторической сборки киевского наследия. В западнорусских землях долгое время сохранялись значительная автономия, русская княжеская и боярская среда, православный элемент и русская письменная культура. Encyclopedia of Ukraine говорит о широкой автономии отдельных княжеств внутри литовско-русского государства; Britannica указывает, что на ранней стадии русинские земли внутри великого княжества сохраняли заметную автономию, а сами языческие литовцы в значительной мере испытывали влияние православной и русинской культуры.

Именно поэтому Великое княжество Литовское можно назвать **альтернативной оболочкой русской исторической формы**. Оно несло в себе иной ответ на вопрос, что станет с Киевской Русью после её распада. Москва отвечала: нужно создать новый, жёсткий, централизующий северо-восточный центр. Литва отвечала иначе: киевско-русское наследие может продолжать жить в более составной, более западной по политической ориентации, но ещё долго русской по куль-

турной ткани державе. В этом смысле Литва в XIV — XV веках выступает не как полное отрицание Руси, а как **западнорусский вариант её послекатастрофического существования**.

В духовно-историческом отношении это делает ситуацию особенно трагичной. Русский Архангел как бы не может больше действовать через одно цельное историческое тело. Его судьба раздваивается. Одна часть русского мира идёт к Москве, к православно-евразийскому собиранию, к всё более тяжёлой государственности. Другая часть — к литовско-русской, а затем литовско-польской рамке, где русское начало долго сохраняется, но уже начинает подвергаться иному культурному и конфессиональному давлению. И именно потому эта глава так важна: она показывает, что западнорусский мир не был чем-то «чужим» России с самого начала. Он был **частью русской исторической души**, оказавшейся в иной политической оболочке.

Особое значение имеет и сам масштаб литовского расширения. Encyclopaedia of Ukraine указывает, что при Ольгерде в 1360-х годах литовско-русское государство охватило почти все белорусские земли и большую часть украинских земель, кроме Галиции, а на пике его владения включали почти половину бывшей территории Киевской Руси. Britannica также отмечает, что Великое княжество Литовское включало современную Литву, Беларусь, западную Украину, а в наибольшем расширении — и части территории нынешней России.

Это значит, что спор Москвы и Литвы был не спором с периферией, а спором **о самом наследстве Руси**. И здесь уже намечается тот большой западнорусский раскол, который впоследствии усилят русско-литовские войны, польское влияние, Люблинская уния, Брестская уния и постепенное формирование новых этноконфессиональных идентичностей. Но на ранней стадии Литва ещё не есть Польша и не есть католический проект в полном смысле. Она представляет собой переходную, составную форму, внутри которой русское начало ещё не подавлено окончательно, а живёт, действует и даже во многом организует саму государственную ткань.

С антропософской точки зрения в этом состоит особая боль русской истории. Трагедия Русского Архангела здесь

не в том, что часть русских земель просто отпадает. Трагедия глубже: **его собственная народная субстанция оказывается способной жить в разных исторических формах**, и потому сам вопрос о подлинном центре Руси на время становится открытым. Москва ещё не может сказать: только я одна есть Русь. Литовско-русский мир тоже несёт в себе живое русское наследие — язык, право, православную память, княжескую и боярскую среду, земли бывшей Киевской Руси. Именно поэтому дальнейший раскол будет столь глубоким: он происходит не между русским и совершенно чужим, а внутри прежде единого исторического организма.

Итак, Великое княжество Литовское должно быть понято как одна из крупнейших альтернатив московской линии русской истории. Оно на время стало оболочкой для огромной части русской культурной и политической субстанции. Но именно эта альтернативность и сделала его ареной будущего конфессионального, цивилизационного и этнического перелома. То, что сначала было просто иной политической формой существования Руси, позднее станет местом её глубочайшего внутреннего разделения.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Великое княжество Литовское было альтернативной оболочкой русской исторической формы, потому что в его пределах продолжала жить огромная часть киевско-русского наследия — русинское население, православная традиция, русская письменность и правовая культура; именно поэтому западнорусский путь был не внешним эпизодом, а внутренней трагедией Русского Архангела, чья историческая субстанция оказалась разделённой между Москвой и Литвой.**

## § 2. Русско-литовские войны и спор о наследии Руси

---

Если Великое княжество Литовское было альтернативной оболочкой русской исторической формы, то русско-литовские войны должны быть поняты не как обычные столкновения двух совершенно чужих народов, а как **внутренний спор о наследии Руси**. В этом и состоит их особая трагичность. Здесь сталкиваются не просто Москва и Литва как

внешние силы. Здесь сталкиваются две исторические линии, каждая из которых в той или иной мере претендует на право быть законной продолжательницей киевско-русского мира. Литовское государство включало огромные пространства бывшей Руси, его административная практика и право в значительной степени опирались на русские и славянские основания, а официальным языком канцелярии был русский, или рутенский, язык. В то же время Москва всё последовательнее выдвигала себя как центр «собираания русских земель». Именно поэтому конфликт между ними изначально носил не только политический, но и **цивилизационно-исторический** характер.

С антропософской точки зрения здесь раскрывается одна из самых тяжёлых форм **внутренней трагедии Русско-го Архангела**. В истории бывают войны между совершенно разными организмами. Но бывают и такие войны, где один и тот же народный духовный поток оказывается разделённым на разные политические тела и начинает бороться сам с собой за право на собственное имя и собственное будущее. Именно это и происходит между Москвой и Литвой. Московская Русь говорит: подлинное наследие Руси должно собраться вокруг нового православно-северо-восточного центра. Литовско-русский мир отвечает: значительная часть старой Руси уже живёт внутри иной государственной формы, где её язык, право и память ещё не уничтожены. Потому война идёт не только за землю, но и за **истолкование самой Руси**.

Именно поэтому русско-литовские войны нельзя сводить к одному хронологическому циклу. Они представляют собой длительное напряжение, растянутое на века. Уже в XIV веке Литва при Ольгерде превратилась в одну из крупнейших держав Восточной Европы и включила в себя почти все белорусские земли и большую часть украинских. Britannica подчёркивает, что Великое княжество Литовское к наибольшему расширению охватывало не только Литву, но и Беларусь, западную Украину и часть нынешней России, а Энциклопедия Украины связывает это расширение с включением почти половины территории бывшей Киевской Руси. Это означало, что Москва и Литва неизбежно

должны были столкнуться не как случайные соседи, а как два центра, претендующие на одно и то же историческое пространство.

Но внутренний смысл этого конфликта ещё глубже. Москва несла линию **нового собирания**, вырастающего из ордынской школы, из северо-восточной тяжести формы, из союза центра и православной вертикали. Литва несла иную возможность: сохранить значительную часть русской земли в более составной, более западно ориентированной, но ещё долго русской по языку, праву и культурной ткани государственности. Именно потому спор между ними был спором не только о победе, но о том, **какая форма будет признана законной оболочкой Руси**. В литовской среде продолжали действовать русское право и русский язык, а западнорусские летописи прямо продолжали киевскую традицию. Москва же всё настойчивее мыслила себя как единственную силу, способную вернуть русскому миру утраченное единство.

В этом и состоит подлинный драматизм русско-литовских войн: они были борьбой **двух русских исторических возможностей**, а не только русской и нерусской сторон. Конечно, литовское княжество не было русским государством в полном смысле. В нём сохранялось собственно литовское ядро, позже всё сильнее рос польский элемент, а католическая линия постепенно усиливалась. Но на ранней и средней стадии этого процесса значительная часть его внутренней ткани была именно западнорусской. Отсюда и тот мучительный характер конфликта, который позже будет только усиливаться: Москва воюет не за совершенно чужую землю, а за землю, где продолжают жить русская память, русская письменность и православное сознание, но уже в иной государственной оболочке.

Очень важно, что эти войны постепенно меняли и сам характер спора. Пока Литва сохраняла значительную самостоятельность от Польши и оставалась литовско-русским государством, спор ещё можно было мыслить как внутренний конфликт разных политических сборок Руси. Но по мере усиления польского влияния, особенно после династического сближения конца XIV века, а затем и в более поздние столетия, этот внутренний спор всё чаще начинал превра-

щаться в **цивилизационный разлом**. Britannica по истории Украины прямо отмечает, что после династической связи 1385/86 годов Литва всё больше входила в орбиту Польши и латинской церкви. Следовательно, войны Москвы с Литвой всё явственнее становились также и войнами за то, останется ли западнорусский мир внутри русско-православной линии или будет всё глубже переформирован польско-католическим началом.

С антропософской точки зрения можно сказать так: в этих войнах Русский Архангел ещё не может собрать своё историческое тело в одном центре и потому **вынужден бороться с самим собой через разные оболочки**. Москва требует целостности. Литва ещё хранит значительную часть старого западнорусского вещества. Но чем дольше длится спор, тем труднее остаётся возможность мирного двуединства. Историческая логика толкает к решению: либо русская субстанция будет собрана вокруг Москвы, либо её западная часть войдёт в иной цивилизационный ритм. Поэтому русско-литовские войны были не просто борьбой за рубежи, а долгим процессом, в котором решалось, **где пройдёт духовная граница будущей Руси**.

Именно отсюда вырастает вся дальнейшая трагедия Украины и Беларуси. Пока спор идёт лишь о политическом наследии Руси, ещё сохраняется надежда на разные формы общего исторического бытия. Но когда к нему всё глубже примешиваются польская орбита, латинский порядок и новый социально-культурный тип, возникает уже не просто политическое соперничество, а медленное **разведение идентичностей**. Это, однако, будет следующей ступенью, которую логично разбирать отдельно — в связи с Люблинской и Брестской униями. Здесь же важно удержать главное: русско-литовские войны были прежде всего войнами за право называться истинным продолжением Руси. И именно потому они так болезненны для всей русской духовной биографии.

Итог этого параграфа можно выразить так: **русско-литовские войны были спором о наследии Руси потому, что Москва и литовско-русский мир претендовали не просто на одни и те же земли, а на одно и то же киевское наслед-**

ство; в них раскрылась внутренняя трагедия Русского Архангела, чья историческая субстанция ещё жила в двух разных политических формах, прежде чем одна из них была всё глубже уведена в польско-католическую орбиту.

### § 3. Люблинская уния и создание Речи Посполитой: переход западнорусских земель в польскую цивилизационную орбиту

---

Если русско-литовские войны были спором о наследии Руси между двумя ещё частично родственными историческими формами, то **Люблинская уния 1569 года** стала уже качественно новым поворотом. Именно здесь западнорусский мир перестаёт быть просто частью литовско-русской государственности и начинает входить в иную цивилизационную рамку — **польскую**. Britannica прямо указывает, что в 1569 году династическая связь Польши и Литвы была превращена в конституционную унию двух государств, то есть в Речь Посполитую, и что при этом большая часть украинских земель была изъята из подчинения Литвы и непосредственно присоединена к Польше.

С внешней точки зрения это можно описать как изменение государственного устройства: возникла новая федеративная польско-литовская держава, при сохранении двойственной структуры, но с единым государем и общим сеймом. Britannica по истории Литвы подчёркивает, что прежняя loose alliance была превращена в более тесную форму общего государства, а сама борьба Литвы с Москвой продолжалась уже внутри этой новой политической конфигурации. Но в духовно-историческом смысле смысл Люблинской унии глубже. Она знаменует не просто административное переустройство, а **перенос центра тяжести западнорусской судьбы** из литовско-русской оболочки, где русское начало ещё долго оставалось внутренне значительным, в польско-католическую орбиту, где это русское начало начинает всё сильнее переживаться как подлежащее переработке.

Именно поэтому для нашей книги Люблинская уния есть не только польско-литовский акт, но и **один из важнейших моментов внутренней трагедии Русского Архангела**. До неё

западнорусские земли ещё могли жить в составе государства, в котором русинское население было крупнейшей этнической массой, где русский язык оставался языком канцелярии, а правовой и административный строй во многом сохранял русские и славянские черты. Britannica прямо отмечает, что в Великом княжестве Литовском крупнейшей этнической группой со временем стали русины, то есть предки нынешних белорусов и украинцев. После Люблина же ситуация начинает меняться принципиально: западнорусское наследие всё более включается в пространство польской шляхетской культуры, латинской нормы и католического престижа.

Особенно важно, что уния ударила не одинаково по всем частям бывшего литовско-русского мира. Britannica по истории Украины и по истории Беларуси подчёркивает, что именно Подляшье, Киевщина и степные украинские земли были переданы Польше, тогда как само великое княжество сохранило титул и свой свод законов. Но именно этот перенос ключевых южно- и юго-западнорусских областей под прямую власть польской короны означал, что значительная часть русской исторической субстанции теперь будет жить уже не просто в иной государственной оболочке, а в пространстве, где польская культурная норма и католическая социальная иерархия получают решающее преимущество.

С антропософской точки зрения здесь происходит болезненное изменение самой формы западнорусской жизни. Литовско-русская оболочка ещё оставляла возможность относительного двуединства: русская память, православие, русский язык и местная знать могли существовать внутри нерусского, но не вполне чуждого государственного организма. После Люблинской унии начинается постепенное смещение к другой логике — к такой, в которой **русское начало остаётся, но всё больше оказывается низшим слоем**, тогда как верхний культурный и политический этаж всё заметнее определяется польским языком, католичеством и шляхетским самосознанием. Britannica по истории Польши говорит об Украине после унии как о земле, «колонизируемой» польскими и украинскими магнатами, причём значительная часть последних постепенно отказывалась от православия и переходила к польскому языку и католицизму.

Вот почему Люблинская уния должна быть понята как **цивилизационный перелом**, а не только как государственный договор. До неё западнорусский мир ещё мог мыслиться как одна из возможных форм существования Руси. После неё он всё заметнее становится полем борьбы за то, останется ли он частью русско-православной исторической линии или будет переосмыслен в польско-католическом ключе. И это уже не просто внешний спор Москвы и Литвы, а гораздо более мучительный внутренний процесс: значительная часть русской земли начинает жить в такой среде, где само русское в его старом смысле перестаёт быть естественной нормой исторического развития.

С антропософской точки зрения это и есть момент, когда трагедия Русского Архангела становится особенно острой. Речь идёт уже не только о разделении одного исторического тела между двумя политическими центрами. Речь идёт о том, что одна часть этого тела всё глубже втягивается в **иной ритм цивилизационной жизни**, где меняются не только политические институты, но и критерии престижного, законного, высшего. Польский язык, католическая вера, шляхетская политическая культура начинают выступать как образ более высокого статуса, тогда как православно-русская стихия всё чаще связывается с низшим, местным, отсталым слоем. Britannica по истории Беларуси прямо отмечает формирование среди белорусского населения преимущественно польскоязычной римско-католической аристократии при сохранении православного крестьянства.

Именно поэтому Люблинская уния подготавливает все последующие расколы. Она ещё не создаёт Брестскую унию, но делает её возможной. Она ещё не завершает формирование новых этнических идентичностей, но резко усиливает тот исторический процесс, в котором западнорусский мир начинает жить уже не в одной русской рамке, а между русской памятью, польской культурной формой и католическим давлением. Иначе говоря, Люблин становится тем местом, где **западнорусская Русь перестаёт быть только альтернативной русской формой и начинает становиться пространством медленного внутреннего отчуждения от общерусского центра.**

Поэтому в духовной биографии Русского Архангела Люблинская уния должна быть понята как один из самых тяжёлых моментов. Здесь ещё нет окончательного отрыва, но уже есть опасная перестройка среды. Архангелическая субстанция народа ещё присутствует в западнорусских землях, в православии, в языке, в памяти, в местной традиции. Но над ней начинает всё сильнее нависать чужая форма, требующая не простого сосуществования, а постепенной **перековки исторической души**. И именно потому Москва и Речь Посполитая в дальнейшем будут бороться уже не только за территории, а за саму духовную принадлежность западнорусского мира.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Люблинская уния и создание Речи Посполитой стали поворотом, после которого западнорусские земли начали переходить из литовско-русской оболочки в польскую цивилизационную орбиту; тем самым внутренняя трагедия Русского Архангела углубилась, потому что значительная часть русской исторической субстанции была поставлена в среду, где польский язык, католицизм и шляхетская норма всё больше вытесняли старое православно-русское самобытие.**

---

#### **§ 4. Брестская уния как церковный раскол западнорусского мира**

---

Если Люблинская уния означала перевод значительной части западнорусских земель в польскую цивилизационную орбиту, то **Брестская уния 1596 года** стала уже ударом по самому духовному строю этого мира. Она не была простым богословским соглашением и не может быть понята как мирное примирение церквей. Исторически это было соглашение между значительной частью иерархии Киевской митрополии в пределах Речи Посполитой и Римом, при котором признавалось первенство папы при сохранении восточного обряда, богослужебного языка и части церковной автономии. Именно так её описывают и энциклопедические источники по истории Украины, Беларуси и восточных церквей.

Но духовно-исторический смысл Бреста гораздо глубже. Здесь западнорусский мир впервые оказывается **расщеплён уже не только политически, но и церковно**. До этого он мог

жить в иной государственной оболочке, под литовской, а затем польско-литовской властью, но всё же сохранять внутри себя православную вертикаль как главный знак принадлежности к общерусскому духовному телу. После Бреста эта вертикаль наддамывается изнутри. Часть иерархии принимает унию с Римом, часть остаётся в православии, и тем самым один и тот же западнорусский народ оказывается поставленным перед выбором уже не только между Москвой и Вильной, не только между русской и польской государственными формами, но и между двумя различными формами церковной принадлежности. Encyclopaedia of Ukraine прямо подчёркивает, что Брестская уния стала соглашением между украинско-белорусской православной церковью в Польше и Литве и Святым Престолом, а итогом стало признание папского главенства при сохранении обряда; Britannica отмечает, что в государстве Речи Посполитой это было попыткой соединить православных и католиков в одной церковной конструкции.

С антропософской точки зрения именно здесь трагедия Русского Архангела становится особенно болезненной. Раньше его историческая субстанция была разделена между разными политическими оболочками. Теперь начинается разделение **внутри самой церковной души западнорусского мира**. А для Руси церковь никогда не была только конфессией среди прочих. Она была носителем памяти, литургического строя времени, образа святости, отношения к преданию, к иконе, к таинству, к соборности. Потому церковный раскол здесь означает не просто изменение юрисдикции, а надлом самой глубинной формы народного самопереживания. Русский Архангел как бы сталкивается с тем, что одна часть его исторической паствы начинает жить под знаком Рима, сохраняя внешне восточный обряд, но входя в иную духовно-историческую систему.

Особенно важно, что Брестская уния не привела к простому и спокойному переходу целого народа в новую форму. Напротив, она вызвала **долгий и мучительный конфликт**. Источники подчёркивают, что унию поддерживали королевская власть и часть епископата, но ей сопротивлялись некоторые епископы, значительная часть русской знати, брат-

ства и, позднее особенно заметно, казацкий мир; в результате возникли параллельные линии иерархии и долгий спор о том, кто именно представляет подлинную церковь Руси в пределах Речи Посполитой. Britannica и обзорные статьи прямо указывают, что первоначальный успех унии быстро столкнулся с сопротивлением, а уже в XVII веке параллельно существовали униатская и православная структуры.

Именно в этом и состоит внутренняя драма Бреста. Его нельзя описать ни как чистую победу Рима, ни как простой заговор, ни как окончательное торжество одной стороны. Это был **раскол западнорусского организма на две церковные памяти**. Одна память стремилась сохранить связь с восточным православным целым и тем самым — с более широкой русской духовной традицией. Другая искала сохранения восточного обряда ценой подчинения Риму и постепенного вхождения в польско-католическую цивилизационную норму. При этом внешняя обрядовая близость делала раскол ещё более мучительным: речь шла не о полном разрыве форм, а о тонком и потому особенно опасном сдвиге духовного центра.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: Брестская уния была попыткой **переопределить западнорусскую душу без полного уничтожения её внешней восточной формы**. В этом её особая историческая сила и её особая опасность. Если бы западнорусский мир просто силой латинизировали, сопротивление было бы прямым и ясным. Но уния предлагала иной путь: сохранить обряд, язык и привычный литургический строй, но изменить высшую церковную принадлежность и, следовательно, изменить саму ось исторического тяготения. Именно поэтому она оказалась столь действенным инструментом постепенного культурного перераспределения западнорусского мира. Britannica прямо отмечает, что новая восточного обряда церковь сделала ограниченные, но реальные успехи прежде всего среди белорусов и украинцев.

Здесь уже виден и дальний итог: Брест подготавливает ту среду, в которой позднее смогут оформляться **новые западнорусские идентичности**, всё более отделяющиеся от московско-общерусского центра. Пока ещё этот процесс не завершён, пока ещё русинская, православная и обще-

русская память сильна, пока ещё братства, монастыри, казачество и православная знать будут бороться за иной исход. Но сама церковная двойственность уже создаёт иную историческую среду. В ней белорусская и украинская линии начинают жить в условиях длительного конфессионального и культурного раздвоения, которого московская Русь в такой форме не знала.

Потому Брестская уния в духовной биографии Русского Архангела должна быть понята как **церковный раскол западнорусского мира**, то есть как момент, когда одна и та же историческая русская субстанция уже не только политически, но и литургически, канонически и цивилизационно начинает жить по двум различным траекториям. Это и делает Брест одним из самых трагических узлов всей восточнославянской истории.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Брестская уния стала церковным расколом западнорусского мира потому, что, сохранив восточный обряд, она перенесла часть западнорусской церковной жизни под власть Рима и тем самым разделила некогда единую русскую духовную субстанцию на две линии — православную и униатскую; в этом расколе особенно болезненно проявилась внутренняя трагедия Русского Архангела.**

### **§ 5. Формирование украинской и белорусской идентичностей под польским влиянием и католическим давлением как внутренняя трагедия Русского Архангела**

---

Если Брестская уния стала церковным расколом западнорусского мира, то следующим, ещё более глубоким последствием этого долгого процесса стало **постепенное формирование новых украинской и белорусской идентичностей**. В логике этой книги этот процесс нельзя понимать ни как мгновенное «рождение новых народов», ни как простое естественное и бесконфликтное саморазвитие. Речь идёт о гораздо более сложной и трагической вещи: о том, как единая в прошлом **западнорусская ветвь русской историче-**

**ской субстанции**, оказавшись внутри польско-литовской государственности, под давлением полонизации, католического престижа, Брестской унии, сословного расслоения и политического отчуждения стала постепенно вырабатывать **новые формы самоназвания, самопереживания и исторической отдельности**. Энциклопедия Украины прямо подчёркивает, что объединение белорусских и украинских земель внутри литовско-русского государства долго поддерживало общую русинскую, то есть украинско-белорусскую, идентичность и литературный язык, а национальная дифференциация была отложена на несколько столетий.

Именно это нужно понять прежде всего: первоначально западнорусский мир не был миром уже готовых и полностью отчуждённых друг от друга украинцев, белорусов и русских в позднейшем смысле. Он жил в пространстве более широкой **руської, русинской идентичности**, общей памяти Киевской Руси, православной традиции и единого книжно-правового горизонта. Энциклопедия Украины в статье о «рутени» прямо отмечает, что в латинской традиции слово Rutheni веками обозначало восточных славян, а в XVI веке всё яснее связывалось с украинцами и белорусами Речи Посполитой в отличие от «москвитов». То есть разделение начиналось не из полной пустоты, а внутри некогда общего руського мира.

Но именно потому дальнейший процесс и был столь болезненным. Он шёл не через внешний отрыв совершенно чужих друг другу тел, а через **внутреннее расслоение одной исторической субстанции**. Польское влияние было здесь определяющим. После Люблинской унии значительная часть западнорусских земель попала под прямое воздействие польской короны, шляхетской модели общественной жизни и католического культурного престижа. Britannica по истории Украины прямо пишет, что в украинских землях шёл процесс полонизации и латинизации знати, а Брестская уния не смогла остановить это движение; в статье по истории Беларуси Britannica столь же прямо говорит о господстве в белорусском обществе польскоязычной римско-католической аристократии при сохранении преимущественно православного крестьянства.

С антропософской точки зрения это означает, что западно-русский мир оказался подвержен **двойному давлению**. Сверху на него действовал польский шляхетский и католический культурный идеал, задававший норму престижного, образованного, политически господствующего. Снизу сохранялась народная русская, русинская, православная стихия — крестьянская, братская, церковная, литургическая, языково-памятная. Между этими слоями всё глубже возникал разрыв. Знать и значительная часть образованного сословия всё чаще переходили на польский язык, польские формы самосознания и католическую или униатскую церковную принадлежность. Народ же продолжал жить в иной памяти, в иной церковной интонации и в ином переживании исторической правды. Britannica по истории Украины подчёркивает и процесс полонизации знати, и то, что Брестская уния вызвала глубокий раскол в русинском обществе.

Вот здесь и рождается подлинная трагедия. Украинская и белорусская идентичности формируются не как простое самораскрытие некоей изначально уже полностью отдельной сущности, а в пространстве **исторического давления и внутреннего разделения**. Они начинают кристаллизоваться там, где старая общерусская или общерусинская форма уже надломлена, но ещё не исчезла; где польский элемент стал господствующим в верхах; где православие вынуждено бороться за место в собственной земле; где Брестская уния создаёт двусмысленную конфессиональную среду; где русинское население всё яснее ощущает своё отличие и от польского мира, и от московского центра. Именно это сложное поле и становится матрицей будущих новых идентичностей. Энциклопедия Украины и Britannica вместе позволяют увидеть обе стороны процесса: с одной стороны, длительное сохранение общей русинской идентичности, с другой — углублявшиеся расколы под действием полонизации, унии и нового социального устройства.

Особенно важна здесь роль **католицизма и униатства**. Дело не в том, что сама по себе католическая вера механически «создала» новые народы. Но католическое давление и Брестская уния стали решающими факторами **перестройки духовной иерархии ценностей**. Восточный обряд, подчи-

нённый Риму, создавал промежуточную зону, в которой старая русская церковная память сохранялась внешне, но всё больше переориентировалась в другой цивилизационный центр. Britannica по истории Украины отмечает, что грекокатолическая церковь позднее стала важной не только религиозной, но и национальной институцией. Это очень важная подсказка для нашей темы: та самая церковная форма, которая возникла из раскола западнорусского мира, впоследствии стала одним из носителей уже отдельного украинского самосознания.

Для Беларуси процесс имел свою специфику, но был не менее трагичен. Здесь, как отмечает Britannica, польскоязычная католическая верхушка долго господствовала над преимущественно православной массой населения, а Энциклопедия Украины напоминает, что общая русинская идентичность украинцев и белорусов сохранялась ещё очень долго. Следовательно, белорусская отдельность также не рождается как простая древняя константа; она медленно кристаллизуется в пространстве, где старое руськое единство сохраняется, но уже всё больше не совпадает ни с польским верхом, ни с московским центром.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: здесь Русский Архангел переживает **не внешнюю потерю только, а внутреннее раздвоение собственной исторической души**. Одна часть его пути идёт к Москве, к новому тяжёлому собиранию Руси, к православно-евразийской линии и идее всерусского центра. Другая часть живёт в западнорусском мире, где на той же исторической основе, но в иных политических, церковных и культурных условиях начинают вызревать новые формы самосознания. И именно потому это трагедия не географическая, а архангелическая: народный дух больше не может действовать через одно прозрачное целое. Его собственное вещество исторически **разводится в разные стороны**.

Это особенно чувствуется в том, что новый украинский и белорусский мир формируется одновременно и **из верности**, и **из отчуждения**. Из верности — потому что он сохраняет старую русинскую память, восточнохристианскую форму, местный язык и связь с землёй предков. Из от-

чуждения — потому что всё это формируется уже в споре и с польским господством, и с московской претензией на общерусское единство. Отсюда такая сложность этих идентичностей: они не чисто польские, но и не московские; не просто остаток старой Руси, но и не совершенно новое творение без корня. Они трагически двойственны, ибо рождаются на месте **разорванного русинского мира**.

В логике этой книги потому и важно назвать этот процесс не торжеством национального разнообразия, а именно **внутренней трагедией Русского Архангела**. Это не означает отрицания реальности украинского и белорусского исторического пути. Напротив, именно потому, что эти пути реальны, трагедия и глубока. Трагедия была бы меньше, если бы ничего не произошло. Но произошло именно то, что западно-русская часть некогда единого мира действительно пошла по иной линии, вырабатывая новые формы самосознания под польским влиянием, католическим и униатским давлением, в условиях длительной политической отчуждённости от Москвы.

Итог этого параграфа можно выразить так: **украинская и белорусская идентичности формировались в пространстве западно-русского мира под сильным польским влиянием, католическим давлением и последствием Брестской унии; этот процесс был не простым естественным обособлением, а болезненным внутренним расслоением некогда единой русинской исторической субстанции и потому должен быть понят как одна из самых тяжёлых внутренних трагедий Русского Архангела.**

# Глава 18. Смутное время

## § 1. Смута как духовно-исторический кризис русской государственности и надлом московской формы

---

Смутное время нельзя понимать только как династический кризис, социальный бунт или результат внешнего вмешательства. Всё это в нём, несомненно, присутствует, но не составляет его последней сущности. В духовно-историческом смысле Смута есть прежде всего **кризис московской формы**, то есть тот момент, когда созданная Москвой государственная оболочка впервые оказывается неспособной бесспорно удерживать в себе народ, церковь, служилое сословие и саму идею исторического центра. Если киевская Русь погибла как ранняя и ещё мягкая форма единства, то Смута означает уже надлом формы гораздо более зрелой, тяжёлой и централизованной. И потому её значение для русской истории особенно велико: здесь впервые обнаруживается, что даже московское собрание, прошедшее через Орду, Куликово, Ивана III и утверждение царства, ещё не гарантирует неразрушимости исторического целого.

С антропософской точки зрения это означает, что **душа рассудочная московского государства**, достигшая огромной силы, вошла в состояние внутреннего истощения. Она сумела собрать пространство, подчинить части центру, создать государственную иерархию, укрепить царскую идею и придать Руси чувство особого исторического предназначения. Но именно потому в ней уже давно накапливалась и опасность: форма всё более тяжелеет, центр всё менее нуждается в живом согласии народной души и всё более склонен считать собственное существование самодостаточным основанием исторической правды. Пока такая форма сильна, она внушает страх, повинование и даже величие. Но когда в ней ослабевает внутренняя правда, она начинает трещать сразу по всем линиям. Смута и есть момент, когда государственная

форма уже ещё велика, но уже не бесспорна; уже сакральна по притязанию, но уже не священна в живом переживании всех слоёв народа.

Именно поэтому Смута начинается не только со смертью династии и не только с борьбой за престол. Её глубинное начало лежит раньше — в том, что московская государственность уже вступила в стадию **внутреннего перенапряжения**. Опричный надлом, чрезмерная сакрализация царской власти, ослабление естественной органики земской и боярской жизни, страх как принцип управления, разрыв между верховной формой и живой тканью народа — всё это подготовляло почву для будущего обвала. Московская Русь к концу XVI века обладала мощью, но эта мощь всё меньше совпадала с внутренним доверием. А государство, которое требует от народа всё большего подчинения, но уже не даёт ему чувства общей правды, неизбежно входит в состояние скрытой хрупкости.

Смутное время потому и разверзается так стремительно, что в нём разом обнаруживаются все незалеченные противоречия московского пути. **Династический разрыв** показывает, что сакральный центр слишком тесно был связан с конкретной линией царского тела. **Самозванчество** показывает, что народное воображение уже не доверяет одной только официальной легитимности и начинает искать «истинного царя» вне существующего порядка. **Боярская изменчивость** показывает, что верхний служилый слой уже не держится за форму как за бесспорную святыню. **Народные бунты и казацкая стихия** показывают, что низовая Русь готова поддержать почти любую силу, если та обещает восстановить утраченную правду. **Польское вмешательство** показывает, что внешние силы немедленно входят туда, где внутренний центр ослабел. Иначе говоря, Смута есть не одна беда, а одновременное восстание против московской формы сразу с нескольких сторон.

С антропософской точки зрения здесь особенно важно увидеть, что Смута есть не только кризис власти, но и **кризис исторического образа Руси о самой себе**. До Смуты Москва всё более мыслила себя как безусловный центр земли Русской, как носительница святого царства, как уже почти окончательная форма русской судьбы. Во время Смуты это

самоощущение рушится. Русь вдруг обнаруживает, что её центр может быть занят, её царь — оспорен, её бояре — перемертвуться, её народ — раздвоиться, её святые — оказаться без внешней защиты. Это страшное, но глубоко плодотворное откровение. Оно показывает, что никакая внешняя государственная форма ещё не тождественна самой русской исторической истине. Смута срывает с московской государственности покров преждевременной окончательности.

Именно поэтому в Смуте с особой силой действует тема **ложного царя**. Самозванец здесь не просто авантюрист. Он есть символ разрыва между официальной формой и народным ожиданием. Пока народ и государство ещё внутренне едины, ложный царь не может стать всероссийской фигурой. Но когда государственный центр уже утратил прозрачность, народная душа начинает искать подлинного царя вне наличной власти. Это означает глубочайший духовный перелом: сама идея царства перестаёт быть бесспорно воплощённой в существующей исторической форме. В народном сознании возникает страшная пустота, в которой может появиться кто угодно, обещающий восстановить утраченную правду. Так Смута становится кризисом не только института власти, но и **мистики власти**.

Здесь же проявляется и внутренняя двойственность русского народа. С одной стороны, народная душа продолжает жаждать законного и святого центра; она не становится ещё революционной в позднейшем смысле. С другой стороны, именно она же оказывается способной на стремительные переходы, на доверие к самозванцу, на разрушение старой формы, на соединение религиозного чувства с бунтом. Это значит, что русская **душа ощущающая**, столь долго державшаяся в московском порядке под властью церковно-государственной формы, теперь вырывается наружу без достаточного просветления. И отсюда — та страшная смесь покаянности, ярости, веры, слуха, страха, мессианского ожидания и насилия, которая делает Смуту не просто политическим хаосом, а почти апокалиптическим переживанием истории.

Но столь же важно, что Смута показывает и предел одной только **души рассудочной** как основы государства. Московская форма была выстроена мощно, последовательно

и с колоссальной исторической волей. Но она ещё не успела породить достаточной внутренней зрелости личности и общества, способной нести центр свободно, а не только по привычке, страху и сакральной инерции. Потому, когда внешний каркас дрогнул, слишком многое сразу оказалось зависимым от него. Это и есть главная слабость допетровской московской формы: она была велика как собирающая оболочка, но ещё недостаточно глубоко перевела своё единство во внутреннее самосознание всей страны.

И всё же Смута не есть только падение. В ней действует и скрытая очищающая сила. Именно через этот надлом Русь впервые столь болезненно узнаёт, что государство не может жить одной лишь царской мистикой сверху. Ему нужно и **земское подтверждение**, и народное участие, и более глубокое ощущение общего долга. Потому Смута, как ни парадоксально, становится школой нового собрания. Она не отменяет Москву, а заставляет её заново оправдать себя. После Смуты русский центр уже не может просто наследовать прежнюю священность; он должен быть в известном смысле вновь избран, вновь поднят из народного и церковного усилия. И потому вся дальнейшая Романовская Россия будет не только продолжением старой Москвы, но и ответом на урок Смуты.

С антропософской точки зрения можно сказать так: Смута есть момент, когда Русский Архангел как бы **отнимает у московской формы её преждевременную самоуверенность**, допускает её надлом и через этот надлом подготавливает новый тип государственности. Старое должно было быть поколеблено, чтобы в будущем могла возникнуть другая связь между государством, народом и историческим самосознанием. Это ещё не рождение души сознательной в собственном смысле, но уже болезненная подготовка к ней. Русь начинает узнавать, что её история не может опираться только на сакрализованную оболочку; ей нужен и внутренний акт восстановления целого.

Потому итог этого параграфа можно выразить так: **Смутное время было духовно-историческим кризисом русской государственности потому, что в нём надломилась сама московская форма как бесспорный центр Руси; династический разрыв, самозванчество, народный бунт, боярская из-**

менчивость и внешнее вмешательство вместе показали, что государственная оболочка перестала полностью совпадать с живой правдой народа и потому должна была пройти через катастрофу, чтобы затем быть заново оправданной.

## § 2. Самозванчество как симптом разрыва между народом и властью

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели Смуту как общий духовно-исторический кризис московской государственности, то теперь необходимо остановиться на одном из самых поразительных и самых русских по своему внутреннему смыслу явлений этой эпохи — на **самозванчестве**. Его нельзя понимать только как политическое мошенничество, как удачную авантюру или как случайный плод династической неясности. Самозванчество стало возможным лишь потому, что в самой русской исторической душе произошёл глубокий **разрыв между народом и властью**. Там, где власть остаётся внутренне бесспорной, самозванец может появиться, но не может стать центром массовой надежды. В Смуте же самозванец становится возможным именно потому, что народное чувство уже не узнаёт безусловно в существующей власти своего собственного живого исторического центра.

Это и есть главное. Самозванец появляется там, где царская форма ещё необходима, но уже **непрозрачна**. Русский народ начала XVII века не перестал нуждаться в царе. Он не стал республиканским и не отказался от самой идеи сакральной верховной власти. Напротив, он всё ещё жаждет истинного царя, законного царя, праведного царя, помазанника, через которого правда должна вновь войти в историческое тело России. Но именно потому, что эта жажда остаётся живой, а реальная власть уже не вызывает полного доверия, между ними и возникает страшная пустота. Самозванец и заполняет эту пустоту. Он есть не просто ложь, а **ложь, питающаяся правдой народного ожидания**.

С антропософской точки зрения это чрезвычайно значительное явление. Оно показывает, что в Смуте надломилась не только государственная оболочка, но и сама связь

между **душой ощущающей народа** и **душой рассудочной государственной формы**. Пока эта связь ещё действует, народ может терпеть тяжёлую власть, бояться её, роптать на неё, но всё же признаёт в ней своё. Когда же она рвётся, народная душа начинает искать правду уже не в наличной форме, а **вне её**. Но поскольку зрелой души сознательной, способной критически и трезво различать действительное от ложного, в народной массе ещё нет, поиск правды принимает образ мифа, слуха, чуда, возвращения скрытого царя, внезапного избавителя. Так рождается самозванчество как специфически русский симптом исторической болезни.

Именно поэтому самозванчество нельзя свести к простой наивности народа. Народ не просто «ошибается». Он **переживает разрыв**. Он чувствует, что правда власти исчезла, но ещё не может мыслить политику вне сакральной царской формы. Следовательно, он начинает искать не новую форму государственности, а «подлинного царя» взамен неподлинного. Это глубоко трагично. Народ как бы не в силах сказать: существующая система ложна в целом. Он говорит иначе: настоящий царь где-то скрыт, подменён, отнят, оболган, и надо лишь найти его. И потому самозванец становится не разрушителем царской идеи, а её **болезненной карикатурой**.

В этом смысле самозванчество есть один из самых ясных признаков того, что московская государственность утратила внутреннюю бесспорность. Ведь если бы царь и государство ещё воспринимались как единая живая правда, никакая фигура ложного Дмитрия не могла бы приобрести такую силу. Но в Смуте народ уже не доверяет полностью ни боярам, ни официальной легитимности, ни самой поверхности исторической формы. Он ждёт скрытого, возвращённого, чудом спасшегося царевича. А это значит, что историческое сознание народа уже живёт в режиме **подозрения к действительности**. И это подозрение чрезвычайно опасно: оно разрушает саму ткань общего доверия, без которого государство существовать не может.

С антропософской точки зрения можно сказать так: самозванчество возникает там, где **душа ощущающая** ищет спасения в образе, в чуде, в мифе, тогда как **душа рассудоч-**

**ная** государственной системы уже не способна дать ей убедительную форму правды. Народ не отказывается от центра; он не перестаёт хотеть царя. Но он больше не находит царя в том месте, где его показывает официальная история. Отсюда и рождается странная смесь религиозной веры, слухов, фантазии, тоски по справедливости, ненависти к боярству, надежды на чудесный поворот и готовности следовать за ложной фигурой, лишь бы она обещала восстановление правды.

Особенно важно, что самозванец в русской Смуте не есть просто внешний обманщик. Он становится **зеркалом народной души**, потерявшей непосредственную связь с законной властью. Через него обнаруживается, насколько сильно в России уже повреждено чувство общей исторической легитимности. Если народ признаёт самозванца, то он тем самым говорит не только о своей доверчивости, но и о своём глубоком убеждении, что настоящая власть уже не совпадает с видимой властью. Это почти мистическое недоверие к реальности и создаёт ту атмосферу, в которой политическая жизнь становится неустойчивой, почти призрачной, а слух начинает действовать сильнее закона.

И здесь обнаруживается ещё одна русская особенность. На Западе кризис власти мог вести к борьбе институтов, сословий, прав, хартий, городских свобод, то есть к более рациональному и правовому разложению старой формы. В России же разрыв между народом и властью принимает прежде всего **мифопоэтический и мессианический** характер. Народ не строит новых юридических моделей; он ожидает откровения истинного царя. Это показывает, насколько русская душа ещё глубоко живёт не в абстрактно-политическом, а в сакрально-образном восприятии истории. И потому кризис власти здесь приобретает почти апокалиптический характер.

Самозванчество в этом смысле есть не только симптом, но и **ускоритель Смуты**. Оно не просто выражает разрыв — оно делает его ещё глубже. Ибо каждый новый самозванец учит народ не доверять форме ещё больше. Каждый новый опыт ложного царя укрепляет ощущение, что действительная история уже почти не отличима от подмены. И тогда вся

государственная жизнь погружается в зыбкость: бояре могут менять стороны, народ — верить невозможному, внешние силы — входить в русскую землю под видом поддержки законности. Самозванчество превращает кризис легитимности в почти тотальное **расплавление исторической реальности**.

Но именно потому оно столь важно для понимания всей дальнейшей русской истории. Самозванец — это крайняя форма вопроса: **кому на самом деле принадлежит правда России?** Официальному государству? Династии? Народу? Скрытому спасителю? Святой памяти? Боярской воле? В Смуте этот вопрос ещё не решён. И потому самозванчество выражает глубочайшую неустроенность русского исторического самосознания. Государство ещё слишком сакрально, чтобы его можно было просто заменить институтом. Но оно уже слишком повреждено, чтобы его можно было безусловно признать. Между этими двумя состояниями и появляется самозванец.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: самозванчество есть тёмная карикатура на ещё не родившуюся **душу сознательную**. Там, где подлинная душа сознательная должна была бы поставить вопрос об истине власти, об ответственности народа, о форме государства и о правде истории, там народная душа, ещё не достигшая этой зрелости, рождает ложную замену — веру в скрытого царя, который якобы восстановит всё одним явлением. То есть вместо внутренней зрелости возникает внешне-мифическая подмена. Именно поэтому самозванчество так глубоко родственно Смуте: оно есть форма исторического сознания, уже оторвавшегося от старой бесспорности, но ещё не достигшего новой духовной зрелости.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **самозванчество стало симптомом разрыва между народом и властью потому, что в Смутное время народная душа уже не могла безусловно признать официальную государственную форму своей собственной правдой, но ещё не умела мыслить историческое спасение иначе как через образ скрытого и возвращённого истинного царя; именно поэтому самозванец стал не случайной авантюрой, а болезненным выражением кризиса русской легитимности.**

### § 3. Народное ополчение и восстановление исторического центра

---

Если самозванчество было симптомом разрыва между народом и властью, то следующим необходимым вопросом становится иной: **каким образом Русь всё же вышла из Смуты, если сама государственная форма уже была надломлена, династическая легитимность разрушена, боярство скомпрометировано, а народная душа колебалась между верой, страхом и бунтом?** Ответ на это может быть дан только в духовно-историческом ключе. Русь вышла из Смуты не потому, что старая форма сама собой восстановилась, а потому, что в недрах народного организма возник акт **нового собирания снизу**, то есть не только от трона и не только от боярской воли, а от более глубокой земли Русской. Именно поэтому народное ополчение и последующее восстановление власти следует понимать как момент, когда надломленная московская государственность была впервые заново оправдана не только наследованием, но и **соборным усилием исторического самоспасения**.

Это чрезвычайно важно. До Смуты московский центр в значительной степени воспринимался как нечто почти само собой разумеющееся: как уже сложившаяся сакральная вертикаль, как тяжёлая и бесспорная форма Руси. Смута уничтожила эту непосредственность. После неё власть уже не могла просто продолжить себя как раньше. Она должна была быть **восстановлена**. И в этом восстановлении решающую роль сыграло не одно только боярство, не одна церковная иерархия и не одна военная сила, а именно пробуждённое чувство того, что без общего центра Русь перестанет быть историческим телом. Народное ополчение важно поэтому не только политически, но и антропологически: через него Русь впервые после великого надлома заново узнаёт, что государство ей нужно не как чужая тяжёлая оболочка, а как форма собственного выживания.

С антропософской точки зрения здесь происходит особенно значительное событие. В Смуте русская **душа ощущающая** вырывалась в хаос, в слух, в самозванческую веру, в бунт и страх. Государственная **душа рассудочная** теряла

беспорность и способность сама по себе удерживать целое. Но именно в народном ополчении впервые появляется момент, где эти две силы начинают заново искать соединения. Народная душа уже не только разрушает и мечется, а начинает **собираться вокруг общего долга**. А государственная форма ещё не восстановлена, но уже заново вызывается к жизни как нечто необходимое. Это и есть главный смысл ополчения: не просто военное сопротивление иноземцам, а начало внутреннего примирения между народной стихией и необходимостью общего центра.

Вот почему фигуры Минина и Пожарского в русской памяти имеют такое особое значение. Они важны не только как организаторы сопротивления, а как знаки того, что в Смуте Русь спасает себя уже не одной старой династической инерцией, а **соборным историческим усилием**. Здесь народ, купечество, служилые люди, церковная воля, память о святых и инстинкт земли Русской впервые сходятся в одном движении. Это ещё не зрелая душа сознательная в полном смысле, но это уже шаг к более внутреннему участию народа в восстановлении исторической формы. Русь как бы говорит через ополчение: государство должно быть, потому что без него мы погибнем; но оно должно быть восстановлено уже не только сверху, а из глубины общего дела.

Именно поэтому освобождение Москвы в эпоху Смуты нельзя понимать как простое возвращение к прежнему. Оно было не реставрацией старой беспорности, а **новым рождением центра**. Центр теперь уже не может опираться только на память о прежней священности. Он должен быть подтверждён через страдание, жертву и согласие земли Русской. В этом смысле Смута впервые заставляет Россию пережить, что государственный центр должен быть не только унаследован, но и вновь принят народом как свой. Это чрезвычайно важный поворот всей русской истории.

С антропософской точки зрения здесь уже намечается более высокая ступень русской исторической жизни. Киевская Русь жила первоначальным культурным единством. Московская Русь долго жила тяжёлой правдой собирающего центра. Смута впервые показывает необходимость **соборного восстановления**. И хотя это соборное начало ещё не пре-

вращается в постоянную и зрелую форму свободной государственной жизни, оно всё же оставляет глубокий след. С этого момента русская история уже не может полностью забыть, что за государством должна стоять не только сила трона, но и нечто большее — общее внутреннее признание земли, народа, церкви и исторической памяти.

Отсюда и значение **избрания новой династии**. Речь здесь идёт не только о политическом компромиссе и не только о поиске удобного претендента. В глубоком смысле избрание нового царя означает, что русская власть после Смуты должна была быть **заново собрана из народно-исторической воли**. То есть царская форма вновь утверждается, но уже не как простое продолжение непрерывной линии, а как плод нового общего усилия спасти Россию как целое. Это придаёт послесмутной государственности иной тон: в ней соединяются и старая московская сакральность, и новый опыт исторической уязвимости, и память о том, что без народа, без земли, без церкви и без соборного движения центр может снова стать пустой оболочкой.

Но именно здесь заложена и будущая двойственность. С одной стороны, Смута научила Русь, что государство нельзя мыслить только как самодостаточную форму: оно должно быть оправдано общим историческим делом. С другой стороны, победа над Смутой не привела к рождению настоящего свободной и зрелой души сознательной в политической жизни. Русь восстановила центр, но восстановила его всё же прежде всего в старой логике царства, а не в логике внутренне свободного общественного соучастия. Поэтому послесмутное восстановление было подлинным спасением, но ещё не окончательным исцелением. Разрыв был преодолен в форме нового союза, но не устранён до конца в глубине.

Именно потому Смута и её преодоление так важны для всей дальнейшей русской истории. Здесь впервые стало очевидно, что государственная форма в России может не только величественно собирать, но и катастрофически рушиться. Но стало очевидно и другое: в глубине народа остаётся такая сила **самовосстановления**, которая в решающий момент может снова поднять центр, если он нужен для сохранения

целого. Эта сила не всегда ясна, не всегда зрела, не всегда мудра, но она реальна. И потому народное ополчение является одним из самых глубоких доказательств того, что Русский Архангел, даже допуская надлом московской формы, не оставляет Русь без возможности нового собирания.

Если выразить итог кратко, то можно сказать так: **народное ополчение и восстановление исторического центра означали, что после разрыва между народом и властью Русь сумела заново собрать государственную форму уже не только через старую династическую инерцию, но через соборное усилие земли Русской; именно поэтому преодоление Смуты стало не простым возвращением к прошлому, а новым оправданием центра как необходимой формы общего исторического бытия.**

# Глава 19. Первые Романовы и восстановление исторической формы

## § 1. Михаил Романов как знак восстановления русской государственности после Смуты

---

После Смутного времени Россия уже не могла просто вернуться к прежнему состоянию, как будто произошёл лишь временный сбой в работе государственного механизма. Смута слишком глубоко потрясла самую основу московского мира: она разрушила бесспорность династии, надломила сакральность власти, показала хрупкость государственного центра и впервые с такой силой выявила страшную возможность внутреннего распада исторической России. Именно поэтому воцарение Михаила Романова следует понимать не как простой династический эпизод и не как компромисс *exhausted* элит, а как **знак восстановления исторической формы**. Русь в этот момент не просто выбирает нового царя; она пытается заново обрести саму возможность быть единым историческим телом.

С антропософской точки зрения здесь происходит событие огромной важности. Смутное время показало, что старая московская форма, опиравшаяся на тяжёлую силу души рассудочной, может потерять внутреннюю прозрачность и превратиться в оболочку, которую народ уже не узнаёт как свою безусловную правду. Но преодоление Смуты показало и другое: Русский Архангел не оставил народ, даже когда старая форма рухнула. Он допустил её надлом, чтобы затем через страдание, покаяние, ополчение, земское усилие и церковное собрание родилась возможность нового акта исторического самоутверждения. В этом смысле Михаил Романов важен не столько как яркая личность, сколько как **фигура восстановленного центра**, через которую народ после хаоса снова принимает на себя обязанность жить в государстве, а не в распавшемся множестве враждующих сил.

Именно поэтому избрание Михаила имеет столь глубокий смысл. Оно означает, что после династического обрыва, самозванчества, иноземного вмешательства и почти полного расплавления легитимности власть должна быть восстановлена уже не только по праву крови, но и по праву **соборного исторического признания**. Это чрезвычайно существенно. Старая царская бесспорность умерла вместе со Смутой. Новая государственность должна была в известном смысле родиться заново — не в революционной форме, но и не как простое продолжение без перерыва. Через Земский собор и через общее стремление к концу безвластия Русь как бы говорит: центр нужен не потому лишь, что таков старый обычай, а потому, что без него историческая Россия распадется и гибнет. Следовательно, Михаил Романов становится знаком того, что государственная форма после Смуты уже не может быть только навязанной сверху; она должна быть хотя бы в начальной мере **вновь принята снизу как необходимость общего спасения**.

Это и отличает эпоху первых Романовых от прежней Москвы. До Смуты государство могло казаться почти естественным продолжением самой сакральной ткани русской истории. После Смуты оно уже не дано как самоочевидность. Его нужно заново утверждать, оправдывать, укреплять и исцелять. Потому Михаил Романов есть не просто новый государь, а **начало послесмутной реставрации исторического доверия**. Не полного доверия, не окончательного исцеления, не нового золотого века, но всё же реального возвращения народа к мысли, что власть может снова быть своей, а не только чужой, ложной или призрачной.

С антропософской точки зрения можно сказать, что при Михаиле начинается особая фаза русской души рассудочной — фаза **восстановления после надлома**. Это уже не киевская рассудочная гармония и не раннемосковская собирающая тяжесть, и даже не позднемосковская сакрализованная жесткость предсмутного времени. Здесь форма действует осторожнее, мягче, осмотрительнее, как будто сама память о недавней катастрофе не позволяет ей вновь сразу превратиться в самодовлеющую абсолютность. Государство теперь должно не только повелевать, но и лечить разорван-

ную ткань страны. Отсюда — особое значение мира, постепенности, возвращения порядка, восстановления хозяйства, доверия и повседневной жизни. Это ещё не великая творческая вершина русской истории, но это **необходимое возвращение исторического дыхания**.

Именно здесь начинает складываться и новая династическая психология. Романовы приходят не как триумфальная династия завоевателей и не как фигуры безусловной мистической избранности. Их первоначальное призвание иное: **залечить надлом**, вновь собрать общество вокруг царского центра, сделать государство снова возможным. Потому в самом начале династия Романовых несёт в себе не столько импульс экспансии, сколько импульс восстановления. Это очень важно для понимания её дальнейшей судьбы. Впоследствии Романовская Россия станет огромной империей, пройдёт через мощь, реформы, расколы, победы и катастрофы. Но в исходной точке она рождается как ответ на Смуту — как попытка вернуть России после исторического безумия хотя бы минимальную внутреннюю цельность.

Отсюда становится понятным и глубокий символический смысл фигуры Михаила. Он важен не потому, что в нём сосредоточена исключительная личная гениальность, а потому, что он выражает **принцип исцеляющей легитимности**. В момент после Смуты России нужен был не столько герой-пророк и не столько государь-завоеватель, сколько фигура, вокруг которой могла бы вновь начать срастаться разорванная историческая плоть. Михаил и становится таким знаком. Через него государственная власть вновь входит в ткань жизни не как страшная метафизическая абсолютность, а как более смиренный, но именно поэтому жизнеспособный центр общего порядка.

С антропософской точки зрения это означает ещё и то, что Русский Архангел после Смуты действует уже иначе, чем в прежние московские эпохи. Он больше не может опираться на одну лишь силу центра и на одну лишь непрерывность династической мистики. Теперь он должен действовать через **память о катастрофе**, через трезвость, через осторожное восстановление, через новое соединение земли, церкви и царя. И потому послесмутная Россия оказывается глубже

и трагичнее прежней: она уже знает, что государственность не бессмертна, что центр может исчезнуть, что ложный царь может заслонить истинный, что народ может потерять доверие к форме. Но именно это знание и делает её способной к новому типу исторической стойкости.

В этом смысле Михаил Романов стоит в русской истории как фигура **не торжества, а восстановления**. И это несколько не умаляет его значения. Напротив, иногда восстановить историческую форму после её почти полного распада труднее, чем однажды её создать. Князья ранней Руси собирали ещё не оформившееся пространство. Москва собирала Русь после Орды. Но Михаил должен был снова сделать возможным само доверие к центру после того, как центр уже оказался скомпрометированным самозванчеством, изменой, польским вмешательством и внутренним расплавлением. В этом и заключается его подлинная историческая величина.

Итак, если выразить итог кратко, то можно сказать: **Михаил Романов стал знаком восстановления русской государственности после Смуты потому, что через его избрание Россия вновь обрела не просто династического правителя, а возможность заново признать государственный центр как необходимую форму своего исторического бытия; с него начинается не простое продолжение старой Москвы, а послесмутное исцеление русской исторической формы.**

## § 2. Алексей Михайлович и последнее целостное усилие старой Московской Руси

---

Если воцарение Михаила Романова было знаком восстановления исторической формы после Смуты, то эпоха **Алексея Михайловича** становится уже не просто продолжением этого восстановления, а **последним большим и целостным усилием старой Московской Руси**. Именно при нём допетровская Москва достигает своей наибольшей внутренней полноты: государственная форма крепнет, церковная вертикаль ещё мыслится как органическая часть общего целого, соборный и служилый принцип получают завершённое выражение, а сама Россия начинает переживать себя как вновь собираемое большое православное царство. Britannica

характеризует Алексея как царя России с 1645 по 1676 год; при нём было принято Уложение 1649 года, а его эпоха включает и крупную войну с Польшей, и конфликт с патриархом Никоном.

С антропософской точки зрения Алексей Михайлович важен тем, что в нём московская **душа рассудочная** в последний раз стремится охватить всё русское целое как один строй жизни — государственный, церковный, правовой, нравственный и исторический. Это уже не ранняя Москва Калиты и не героическая Москва Дмитрия Донского. Это зрелая Московская Русь, которая хочет быть не просто сильной, а **всеобъемлющей формой православного народа**. Именно потому в эпоху Алексея Михайловича так значимы одновременно и **Соборное уложение 1649 года**, завершившее огромную работу по упорядочению сословного и правового строя государства, и попытка церковного исправления, и расширение русской исторической оси на западнорусское направление. Уложение 1649 года кодифицировало правовой строй Московского царства и одновременно закрепило более жёсткую форму сословно-служилого общества, включая дальнейшее оформление крепостной зависимости.

Именно в этом и состоит его величие — и его трагическая двусмысленность. Старомосковская Русь при Алексее Михайловиче ещё верит, что может остаться **единым священно-историческим организмом**, где царь, церковь, закон, служилые сословия, земля и народная память принадлежат одному общему миру. В этом смысле его царствование есть последняя попытка сохранить московское целое без радикального разрыва с собственным прошлым. Даже западнорусское направление его политики имеет здесь особый смысл: союз и соглашения 1654 года с Войском Запорожским открыли Москве путь к возвращению части западнорусского мира и к новой войне с Польшей, а значит — к попытке вновь собрать хотя бы часть того исторического тела Руси, которое ушло в литовско-польскую оболочку. Энциклопедия Украины прямо называет Переяславское соглашение 1654 года судьбоносным союзом между Гетманщиной Богдана Хмельницкого и царём Алексеем Михайловичем во время казацко-польской войны.

С антропософской точки зрения это означает, что при Алексее Михайловиче старая Московская Русь в последний раз пытается быть **не только северо-восточным государством, но всей Русью как таковой**. Именно отсюда — и её напряжение, и её величие. Она ещё не стала империей в петровском смысле. Она ещё не оторвалась от старой церковной ткани. Она ещё не разорвала окончательно связь между священной стариной и государственным развитием. Напротив, она хочет расширяться, собирать, упорядочивать и исправлять, оставаясь при этом самой собой. В этом и заключается последнее целостное усилие старой Москвы: соединить **традицию, царство, церковь, закон и соби́рание Руси** в одном общем движении.

Но именно здесь обнаруживается и предел этой великой попытки. Чтобы удержать целое, Алексей Михайлович должен был усиливать форму. Чтобы сохранить соборность, он вынужден был её всё больше подчинять государственному порядку. Чтобы восстановить церковную правильность и общеобязательность, московская власть вступила в союз с никоновской реформой — а затем и в конфликт с самим Никоном, когда тот попытался поставить патриаршую власть слишком высоко. Britannica подчёркивает, что Никон, получивший огромную власть в церковных делах, в 1654—1657 годах был фактически наделён царём и полномочиями по надзору за государственным управлением; затем между царём и патриархом произошёл резкий конфликт, а его обрядовые исправления вызвали длительный раскол.

Вот почему царствование Алексея Михайловича так трагично велико. Оно есть **вершина старомосковского синтеза**, но одновременно и точка, где этот синтез начинает рваться. Всё, что должно было сделать Московскую Русь окончательно целостной, одновременно делает её уязвимой для будущего распада. Право становится слишком жёстким. Служба — слишком всеобъемлющей. Церковное исправление — слишком насильственным. Государственная воля — слишком уверенной в своей правоте. Старомосковская душа рассудочная в этот момент достигает огромной силы, но именно потому начинает ариманизироваться: форма хочет спасти целое, но тем самым всё сильнее давит на живую народную и церковную стихию.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: Алексей Михайлович есть последний государь той эпохи, когда Московская Русь ещё пытается жить **как одно священо-историческое целое**, а не как раздвоенный мир государственного механизма и внутренне отчуждённого народа. После него это становится уже невозможно. Потому что всё, что у него ещё связано, после него начнёт расходиться: церковь и государство — в расколе и в будущей синодальной подчинённости, народная древняя святыня и государственная норма — в старообрядческом разрыве, московская традиция и новая историческая воля — в петровском перевороте. И потому именно его эпоха есть **последняя целостность перед окончательным внутренним надломом**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Алексей Михайлович явил последнее целостное усилие старой Московской Руси, потому что при нём московское царство в последний раз попыталось соединить православную традицию, государственную форму, правовой порядок и собиране всей Руси в одном общем историческом движении; но именно в этой вершине уже скрывались Соборное уложение, никоновская реформа и западнорусский поворот, из которых позже вырастут раскол и конец старомосковской цельности.**

### **§ 3. Предел восстановленной целостности: Никон, западнорусский поворот и скрытая подготовка раскола**

---

Если эпоха Михаила Романова была временем восстановления исторической формы после Смуты, а царствование Алексея Михайловича — последним большим и целостным усилием старой Московской Руси, то следующим необходимым шагом должно стать выявление **внутреннего предела этой целостности**. Иначе говоря, нужно понять, почему именно в тот момент, когда московская форма, казалось бы, достигла наибольшей полноты, в ней уже созрел надлом, который вскоре выльется в раскол. Этот предел связан прежде всего с тремя взаимосвязанными процессами: с усилением государственной формы, с никоновским церковным

исправлением и с всё более ощутимым **западнорусским и греческим влиянием** на московское церковное самопонимание. Алексей Михайлович действительно стремился к целостности: при нём было принято Соборное уложение 1649 года, а сам он поддержал попытку привести русские богослужебные книги и обряды в соответствие с греческими образцами.

С антропософской точки зрения это означает, что старая московская **душа рассудочная**, достигшая огромной силы, попыталась в последний раз окончательно оформить весь русский мир как единый и непротиворечивый священногосударственный организм. Но именно здесь и была скрыта опасность. Чем сильнее форма хочет стать окончательной, тем больше она склонна считать себя вправе **исправлять живую традицию сверху**, не спрашивая, насколько глубоко эта традиция укоренена в народной душе. Старомосковская Русь ещё жила убеждением, что истина, обряд, государство и народ составляют единое тело. Однако в середине XVII века выяснилось, что это тело уже не так бесспорно едино: государство стремится к универсальной правильности, церковная иерархия — к исправлению, а народная святыня переживает саму эту волю к исправлению как насилие над телом правды. Когда Nikon began enforcing the reforms in the parishes in the 1650s, discontent expanded into a mass religious and regional upheaval, расколовшую города и приходы.

Именно поэтому фигура **патриарха Никона** имеет такое большое значение. Он не был просто честолюбивым иерархом и не сводился к техническому исправителю книг. В духовно-историческом смысле он стал орудием той последней попытки, в которой старая Москва захотела быть одновременно и абсолютно православной, и абсолютно правильной, и абсолютно единой. Никон при поддержке царя добивался унификации обрядов и книг по греческим образцам, а его собственное представление о достоинстве патриаршей власти временами поднималось почти до притязания на верховенство над государством. Britannica прямо отмечает, что в 1666 году Никон был низложен, но его реформы были сохранены, а противники реформ преданы анафеме; именно они и стали тем, что позже назовут старообрядчеством.

Здесь и раскрывается главный предел старомосковской целостности. Москва ещё хотела быть **священным целым**, но уже не могла удерживать это целое органически. Чтобы сохранить единство, она вынуждена была усиливать внешнюю форму; чтобы сохранить церковную правильность, она вынуждена была идти на насильственное исправление; чтобы подтвердить сакральную истинность государства, она всё больше связывала её с дисциплиной, нормативностью и обязательностью. Но живая народная душа ощущающая, веками переживавшая московскую святыню не через абстрактную правильность, а через **предание как живое тело правды**, восприняла этот жест как измену. В этом и состоял внутренний надлом: то, что сверху понималось как очищение формы, снизу переживалось как повреждение самой святыни.

Особенно важно и то, что никоновское исправление было связано не только с греческой нормой как таковой, но и с более широким **западнорусским поворотом** московской эпохи. Уже само исправление книг и ритуала шло в обстановке усиленного внимания к греческим и украинско-белорусским образцам; справочные источники прямо указывают, что задача состояла в сближении русской церковной практики с употреблением Константинополя и Украины. Это означает, что старая Московская Русь в момент своего наибольшего напряжения начала внутренне впускать в себя иной церковно-культурный ритм — не ещё петровский Запад, но уже **внешнюю норму по отношению к собственному органическому московскому преданию**. И именно это сделало надлом столь острым: Москва впервые исправляла себя, исходя из того, что её собственная традиция уже не является самодостаточной мерой истины.

С антропософской точки зрения можно сказать так: в этот момент старая Московская Русь достигает своей вершины и одновременно переступает через свой внутренний предел. Она всё ещё хочет быть единым телом, но уже не доверяет полностью собственной исторической форме. Она обращается к внешнему критерию правильности и тем самым сама подтачивает основу своей прежней органической святости. Это ещё не петровский разрыв, но уже его глубокая предпосыл-

ка. Ведь как только государство и церковь однажды признают, что живая московская традиция должна быть исправлена по иной норме, в народной душе возникает страшное подозрение: **значит, сама старая святая Русь уже не признана достаточной даже своими собственными вершинами.** Из этого подозрения и вырастет позднейший раскол.

Поэтому эпоха Алексея Михайловича должна быть понята двояко. С одной стороны, это действительно последнее целостное усилие старой Москвы: Соборное уложение, война за западнорусское наследие, попытка церковной правильности, укрепление царской формы. С другой — именно в этом усилии уже скрыт **зародыш будущего расщепления.** Государство хочет окончательно оформить целое и тем самым разрывает его. Церковь хочет вернуть чистоту и тем самым теряет доверие значительной части народа. Старомосковская Русь хочет стать завершённой — и именно поэтому оказывается неспособной больше быть до конца органической. Council of 1666–67 officially endorsed Nikon's reforms and condemned dissenters, закрепив раскол институционально; это было уже не просто недоразумение, а государственнo-церковное оформление надлома.

Именно потому этот параграф должен завершать главу о первых Романовых как **порог раскола.** При Михаиле была восстановлена форма. При Алексее была предпринята последняя великая попытка сделать эту форму целостной и окончательной. Но в самом усилии её окончательно утвердить обнаружилось, что целое уже больше не может держаться только старой московской органикой. Так старомосковское царство подходит к тому рубежу, за которым начнётся уже иная глава русской истории — глава церковного и народного надлома.

Итог этого параграфа можно выразить так: **предел восстановленной целостности старой Московской Руси открылся в никоновской реформе и западнорусско-греческом повороте церковного самосознания, когда государство и церковь, стремясь окончательно утвердить единую правильную форму, впервые так глубоко вступили в конфликт с живой народной святыней предания, что тем самым подготовили будущий раскол**

#### § 4. Церковная реформа как цена имперского призвания: Россия как будущая покровительница всего православного мира

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, что никоновская реформа и западнорусско-греческий поворот стали пределом восстановленной целостности старой Московской Руси, то теперь необходимо сделать ещё одно, более глубокое различие. Церковная реформа была не только ошибкой формы и не только насилием над живой народной святыней. Она была также **исторически необходимой ценой нового призвания России**. Эта необходимость состояла в том, что Москва уже не могла мыслить себя просто как одна из православных стран. После падения Константинополя, после утверждения московского патриаршества в 1589 году и в русле идеи **Третьего Рима** Россия всё настойчивее осознавала себя как последний большой оплот и потенциальную покровительницу всего православного мира. Britannica прямо отмечает, что Москва видела себя «последним оплотом истинного православия», а доктрина Третьего Рима позднее служила оправданием русских имперских притязаний и идеи особого всемирно-исторического предназначения России.

С антропософской точки зрения это означало, что старая Московская Русь вступила в новый этап своей судьбы. До этого она могла жить главным образом как **собственная святая Русь**, то есть как замкнутое священно-историческое целое, охраняющее истину для себя и через себя. Но как только Москва начала переживать себя как центр всего православного мира, она уже не могла полностью опираться только на местную московскую старину. Имперское призвание требовало иного: Россия должна была стать не только хранительницей своей древности, но и **общеправославной нормой**, способной говорить от имени всего Восточного христианства. А для этого старая московская форма должна была быть приведена в соответствие с более широким православным миром, прежде всего с греческой традицией, которую сама Москва уже не могла просто игнорировать. Britannica прямо пишет, что решение Никона

состояло в том, чтобы добиться точного соответствия русской практики современным греческим образцам, а сама русская церковь в XVII веке всё сильнее осмысляла себя внутри более широкого православного мира.

Именно здесь и открывается подлинная двойственность реформы. С одной стороны, народная московская святыня воспринимала древнерусский обряд как самодостаточное тело истины. Для старого московского сознания именно Русь, а не порабощённые турками греки, была последним чистым хранителем православия. Britannica прямо отмечает, что русские массы всерьёз считали Москву последним убежищем православия и не понимали, почему Россия должна принимать практики греков, которых они считали виновными в Флорентийской унии и наказанными за это турецким пленением. С другой стороны, для государства и для верховной церковной власти, уже мыслящих Россию как **будущую всеправославную державу**, такое замыкание на собственной локальной старине становилось недостаточным. Нельзя было быть покровительницей всего православного мира и одновременно сохранять литургическую и текстуальную особость, которая отделяла Россию от этого мира. Реформа потому и стала неизбежной: имперская миссия требовала **универсализации московского православия**.

Вот почему никоновская реформа должна быть понята как **цена имперского призвания**. Россия хотела стать не только Святой Русью, но и православным царством вселенского масштаба. А это означало, что она должна была пожертвовать частью своей замкнутой древней самодостаточности. Нужно было не просто сохранить святыню, а сделать её пригодной для нового исторического масштаба. Нужно было не просто быть правой в собственных глазах, а стать мерой для всех православных. Именно поэтому поддержка реформ исходила не только от Никона как личности, но и от царя Алексея Михайловича, для которого церковное исправление было связано с гораздо более широким государственным горизонтом. Britannica отмечает, что Алексей поддержал исправление книг и обрядов по греческим образцам, хотя позднее и разошёлся с самим Никоном по вопросу о пределах патриаршей власти.

С антропософской точки зрения здесь сталкиваются две правды. Одна — правда народной святыни, для которой живая традиция важнее внешней универсальной правильности. Другая — правда исторической миссии, для которой Россия должна выйти за пределы только собственной локальной формы и принять на себя ответственность за всё православное целое. Трагедия состояла в том, что эти две правды не были примирены. Государство и церковная вершина пошли по пути вселенской корректности, а значительная часть народа восприняла этот шаг как измену самой святой Руси. Тем самым имперское расширение горизонта было куплено ценой внутреннего надлома. Реформаторы стремились к уподоблению греческому православию; раскольники видели в этом не возвращение к чистоте, а отпадение от исконной правды.

Но именно потому в этой драме нельзя видеть только ошибку или только неизбежность. Исторически Россия действительно уже шла к положению **покровительницы православных народов**. Это позднее станет особенно ясно и в отношениях с Балканами, и в имперской идеологии XVIII — XIX веков, но предпосылка была заложена именно здесь: чтобы говорить от имени всего православного мира, Москва должна была сначала привести себя в соответствие с этим миром и закрепить за собой место его признанного центра. Доктрина Третьего Рима и равный древним патриархам статус московского патриарха уже предвосхищали эту логику.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **церковная реформа XVII века была не только насильственным исправлением обряда, но и исторической ценой имперского призвания России; стремясь стать будущей покровительницей и охранительницей всего православного мира, Москва должна была выйти из замкнутой самодостаточности собственной старины и привести свою церковную форму в соответствие с общеправославной нормой, но именно этим шагом она и надломилась живое единство со значительной частью народной святой Руси.**

## § 5. Воссоединение России и Украины как залечивание травмы Русского Архангела: преодоление русско-литовского раскола

---

Если церковная реформа стала ценой нового всеправославного призвания России, то другим великим движением той же эпохи было **воссоединение России и Украины**. В логике этой книги оно должно пониматься не как простой дипломатический акт и не только как союз Москвы с казацким войском против Польши. Его более глубокий смысл состоит в том, что здесь Московская Русь впервые делает решительный шаг к **залечиванию старой травмы Русского Архангела**, нанесённой ещё в эпоху литовско-польского раскола западнорусского мира. События 1654 года — Переяславская рада, присяга на царское покровительство и начавшаяся вслед за этим долгая война Москвы с Речью Посполитой — действительно стали поворотным моментом, после которого значительная часть украинского пространства вошла в новую связь с Московским царством.

Чтобы понять внутренний смысл этого поворота, нужно вспомнить весь предшествующий путь. После распада Киевской Руси и особенно после литовско-польского расширения значительная часть древнерусского наследия оказалась в иной политической и культурной оболочке. Долгое время этот западнорусский мир ещё сохранял русинский язык, православную память и собственную историческую ткань, но после Люблинской унии и особенно после Брестской унии он всё глубже втягивался в польскую цивилизационную орбиту. Britannica прямо пишет, что к середине XVII века украинские земли прошли через глубокую социальную эволюцию под литовско-польским господством, а также через религиозные и социальные конфликты, вылившиеся в восстание Хмельницкого.

С антропософской точки зрения это означало, что Русский Архангел жил уже не в одном историческом теле, а в **разорванной собственной субстанции**. Одна его линия шла через Москву, к тяжёлому православно-евразийскому собиранию. Другая жила в западнорусском мире, который всё больше страдал от полонизации, католического давления

и конфессионального раздвоения. Именно поэтому восстание Богдана Хмельницкого и последующий союз с Москвой должны быть поняты не только как геополитика. Это был крик западнорусской души, ищущей возвращения к более родному для неё православному и русскому историческому центру. Britannica прямо связывает движение Хмельницкого с социальным недовольством, религиозной борьбой и сопротивлением польской власти.

Именно здесь Переяслав получает свой подлинный духовно-исторический смысл. Да, историки по-разному трактуют юридический характер этого акта: как союз, как подданство, как протекцию, как соглашение с множественными толкованиями; Encyclopedia of Ukraine специально подчёркивает, что сам замысел и правовой смысл соглашения оценивались очень по-разному в русской, украинской и польской историографии. Но для нашей темы важнее другое: вне зависимости от юридической формы, Переяслав означал, что значительная часть украинского мира **перестала искать своё спасение внутри польской орбиты** и обратилась к Москве как к центру, способному защитить православие и вернуть утраченную историческую связность.

С антропософской точки зрения это и есть момент **залечивания травмы Русского Архангела**. Конечно, рана не исчезла мгновенно. Она была слишком глубока, слишком давняя, слишком осложнённая польским влиянием, Брестской унией, местной социальной эволюцией и уже начавшимися особыми западнорусскими формами самосознания. Но именно в середине XVII века возникает реальная попытка вновь соединить ту часть исторической Руси, которая была оторвана от общего тела ещё во времена литовско-польского раскола. Не случайно и Алексей Михайлович, и церковные круги Москвы воспринимали эту борьбу не только как войну, но и как дело возвращения православных земель.

Особенно важно, что это воссоединение имело не только государственный, но и **церковно-исторический** смысл. Москва уже мыслила себя как оплот всего православного мира, а украинские земли, пережившие Брестскую унию и польское давление, искали не только политической защиты, но и более прочной опоры для православной жизни. Потому

соединение Москвы и Гетманщины было воспринято многими как восстановление нарушенного духовного единства, пусть и в новой, ещё не до конца ясной форме. Britannica и Encyclopedia of Ukraine прямо связывают Переяслав с войной 1654–1667 годов, в результате которой Украина была разделена между Польшей и Россией, но левобережная часть и Киевская линия вошли в устойчивую связь с Москвой.

Но здесь необходимо увидеть и всю трагическую двойственность этого процесса. Воссоединение действительно было попыткой исцеления, но оно не стало полным преодолением прежнего раскола. Во-первых, оно охватило не весь украинский мир, а привело к новому разделению, закреплённому позднее Андрусовским перемирием. Во-вторых, сама украинская казацкая и церковная среда входила в союз с Москвой уже как мир, прошедший через особый опыт Речи Посполитой, через польско-латинское давление, через братства, полемическую литературу и иные формы церковной культуры. Это означало, что возвращение западнорусской части в общее русское тело происходило уже не в прежней киевской цельности, а после длительной метаморфозы. Britannica отмечает, что за века литовско-польского господства украинская элита и общество существенно изменились.

С антропософской точки зрения можно сказать так: Русский Архангел здесь не получает полного исцеления, но получает **первую реальную возможность вновь собрать своё разделённое тело**. Москва, приняв в себя значительную часть Украины, возвращает себе не просто земли, а одну из отторгнутых частей собственной исторической души. Но эта душа возвращается уже раненой, уже изменённой, уже несущей следы польского, латинского и униатского давления. Потому воссоединение оказывается одновременно и великим исцелением, и началом новых сложностей. Это не простое возвращение к прежнему, а соединение после долгой разлуки и после глубокого внутреннего изменения одной из сторон.

Именно поэтому значение этого акта для всей русской истории столь велико. Без него Москва не могла бы действительно претендовать на собирание всей Руси. Без него идея России как покровительницы православного мира осталась

бы слишком абстрактной. Без него рана литовско-польского раскола продолжала бы гноиться без всякой попытки исцеления. Но именно благодаря ему русская история получает новый горизонт: не только сохранять себя, но и **возвращать утраченное русское тело**, даже если это возвращение уже не может быть простым и безболезненным.

Итог этого параграфа можно выразить так: **воссоединение России и Украины в середине XVII века стало попыткой залечить старую травму Русского Архангела, нанесённую русско-литовским и польско-католическим расколом западнорусского мира; через Переяслав и последующую войну Москва начала возвращать не только земли, но и одну из оторванных частей собственной исторической души, хотя это возвращение уже происходило после долгой и болезненной западнорусской метаморфозы.**

# Глава 20. Никон, Алексей Михайлович и новый соблазн единства

## § 1. Как церковная форма была обращена в инструмент тотальной унификации

---

После Смуты русская история вступает в новую фазу собирания. Государство, пережившее почти полное распадение, должно было заново восстановить своё единство, свою легитимность и свою внутреннюю связность. В XVII веке этот процесс идёт уже не только через династическое упрочение и военное собирание, но и через стремление к **тотальной норме**: к единству обряда, текста, власти, церковного языка и общего исторического самочувствия. Именно здесь возникает тот новый соблазн, который в дальнейшем приведёт к Расколу: соблазн принять внешне правильную форму единства за само духовное единство. Алексей Михайлович правил в 1645 — 1676 годах; при нём Россия вступила в полосу усиления государственного порядка, а одним из центральных событий царствования стал церковный раскол, связанный с реформами патриарха Никона.

С антропософской точки зрения этот момент чрезвычайно важен, потому что он показывает кризис самой идеи соборности. После Смуты русская душа особенно жаждала целого. Ей нужно было вновь ощутить церковь, царство и народ как единый организм. Но именно там, где душа рассудочная достигает высокой силы и не просветляется свободой души сознательной, возникает опасность подмены: вместо живого духовного единства она начинает строить **единообразие**. В этом и состоял новый соблазн XVII века. Единство перестаёт пониматься как плод внутренне переживаемой истины и всё чаще начинает мыслиться как совпадение текста, обряда, церемонии и дисциплины. Формально это выглядит как забота о целостности церкви; внутренне же это уже означает соскальзывание от соборности к унификации.

Никон был именно той фигурой, через которую эта тенденция получила максимальную силу и ясность. Britannica прямо характеризует его как религиозного деятеля, который пытался установить первенство православной церкви над государством в России и чьи реформы, направленные на приведение Русской церкви в соответствие с греческим православием, привели к расколу. Русская православная церковь в середине XVII века действительно пережила острый конфликт между патриархом Никоном и царём Алексеем; при этом Никон стремился к теократическому идеалу и одновременно проводил ревизию книг и обрядов ради их согласования с греческой практикой.

Это обстоятельство следует понять правильно. Никон не был простым «исправителем ошибок». Он действовал как человек большой церковной воли, у которого поздняя душа рассудочная достигла крайней степени литургико-организующей энергии. Для него церковная форма была не второстепенной оболочкой, а местом истины. И в этом была глубокая правда его импульса: церковь действительно не может жить в полном безразличии к собственной форме. Но именно здесь и проходит тончайшая грань. Когда форма перестаёт быть телом живой истины и начинает становиться самодовлеющим объектом исправления, сравнения и принудительного выравнивания, душа рассудочная уже находится под угрозой ариманизации. Она хочет порядка, но слишком легко начинает считать, что правильность порядка уже и есть сама истина.

Реформы Никона были направлены именно на такое выравнивание. Исторические обзоры подчёркивают, что изменения касались богослужебных книг и ряда обрядовых практик, которые за предшествующие столетия отклонились от греческих образцов; противники этих мер впоследствии стали называться старообрядцами, или Old Believers. При этом церковные соборы 1654 и 1656 годов уже начали осуждать тех, кто отказывался принимать новшества, а Большой Московский собор 1666—1667 годов окончательно подтвердил реформы и предал анафеме противников.

Но с духовно-исторической точки зрения дело было не в одних только двуперстии, крестных ходах или редакци-

ях книг. Вопрос стоял гораздо глубже: **что именно составляет тождество церковной истины?** Для Никона и для подержавшего его царского круга ответ всё больше сводился к идее всемирно-православной правильности формы. Если русская практика расходится с греческой, её надо исправить; если существует местное многообразие, его надо свести к одному нормативному образцу; если народное благочестие не совпадает с новой редакцией, оно должно уступить. В этой логике чувствуется огромная сила души рассудочной, но уже не соборной, а унифицирующей. Она мыслит церковь как единообразно устроенное пространство, в котором различие почти автоматически кажется ошибкой.

Алексей Михайлович сыграл здесь решающую роль. Britannica указывает, что царь поддержал никоновские исправления книг и обрядов, хотя впоследствии и разошёлся с самим Никоном; сами же исправления были сохранены, а противники реформ отлучены. Энциклопедические статьи добавляют, что на соборе 1666 года, где Никон был лишён сана, именно царь фактически выступал обвинителем, однако тот же собор подтвердил реформы и тем самым показал: можно низложить реформатора, но сохранить реформаторский государственно-церковный курс. Это один из самых показательных моментов всей эпохи. Никон пал как личность, но принцип тотальной унификации остался.

Именно здесь раскрывается глубинный смысл союза Никона и Алексея Михайловича. Внешне между ними возник конфликт: Никон претендовал на церковное первенство, царь не хотел терпеть рядом с собой второго верховного центра. Но внутренне они долгое время были соединены одним и тем же импульсом — стремлением сделать русское царство и церковь совершенно однородным священно-политическим телом. И если Никон стремился к этому больше со стороны церковной формы, то Алексей — со стороны государственного единства. Поэтому их союз и разрыв были лишь двумя фазами одного и того же процесса. Сначала государство и церковь вместе пытались создать тотально правильный организм; затем государство отвергло чрезмерно самостоятельного церковного архитектора, но сохранило саму логику архитектуры.

В антропософских терминах Алексей Михайлович должен быть понят как правитель поздней души рассудочной, тяготеющей к сакрально-государственной цельности. В нём ещё нет свободной души сознательной, способной различить границу между духовным единством и административным единообразием. Но и душа ощущающая уже не определяет его центр. Он хочет порядка, благочиния, всеобщей нормы, единого строя царства и церкви. Именно поэтому он столь важен для истории русского самосознания: через него государство впервые так настойчиво пытается овладеть самой церковной формой как инструментом целостности. Но там, где душа рассудочная хочет окончательно замкнуть духовную жизнь в правильной форме, она почти неизбежно вызывает взрыв глубинной религиозной стихии.

Этот взрыв и станет Расколом. Противники реформ, позднее названные старообрядцами, воспринимали нововведения не как техническое исправление, а как измену самой истине, как вторжение Антихриста и разрушение святого предания. Britannica прямо говорит, что значительная группа традиционалистов отвергла изменения, считая их делом Антихриста, и получила название раскольников, или старообрядцев. Это означает, что там, где сверху пытались утвердить унифицированную форму, снизу произошло не смиренное принятие нормы, а религиозное ожесточение огромной силы. Подлинная соборность оказалась уже нарушена. Вместо живого церковного организма возник конфликт двух абсолютизированных принципов: сверху — тотальная правильность формы, снизу — тотальная неуступчивость памяти.

Поэтому церковная реформа XVII века должна быть понята не как простой акт дисциплинарного упорядочения, а как момент, когда русская душа столкнулась с новой опасностью: опасностью подменить живое духовное целое всеобщей стандартизацией. Если соборность есть единство свободы и истины в общем церковном организме, то никоновско-алексеевский проект означал переход к единству, всё более мыслимому как совпадение с обязательной формой. Это и был новый соблазн единства. Не языческий хаос,

не опричный страх, а уже значительно более тонкая, церковно-государственная форма искушения: **сделать истину полностью управляемой через норму.**

Именно потому эта эпоха столь важна для всей дальнейшей книги. Здесь впервые в полной мере становится видно, что русская история движется не от «мрака» к «просвещению» по прямой линии, а через всё более сложные кризисы душевных ступеней. После опричного раскола страны наступает церковный раскол формы. После кризиса государственности — кризис соборности. После собирания царства — попытка тотально унифицировать церковь. И именно из этой неудачи родится один из самых долгих и мучительных русских разломов.

## **§ 2. Раскол как столкновение соборности и унификации: Аввакум, старообрядчество и трагедия русской формы**

---

Если никоновско-алексеевский проект был соблазном внешнего, тотального единства, то Раскол стал ответом русской церковной души на это искушение. Но ответ этот не был простым возвращением к подлинной соборности. Именно в этом и заключается трагедия. С одной стороны, старообрядческое сопротивление действительно защищало нечто глубоко существенное: память о том, что церковь не может быть сведена к административно исправленной форме и что живое предание народа не есть пустая случайность. С другой стороны, сама эта защита приняла такие формы духовного ожесточения, в которых целостность церковного организма уже не могла сохраниться. Поэтому Раскол следует понимать не как спор о мелочах обряда, а как столкновение двух односторонностей: сверху — унифицирующей поздней души рассудочной, снизу — религиозной памяти, которая, защищая живую истину, сама всё более отождествляла истину с неуступаемой формой. Britannica прямо указывает, что старообрядцы отвергли реформы Никона, считая их делом Антихриста, и что именно это сопротивление породило Великий раскол Русской церкви.

Здесь особенно важно различить соборность и старообрядчество, хотя исторически одно выросло из другого. Со-

борность в её подлинном смысле есть свободное духовное единство церковного организма, в котором личность и целое не уничтожают, а взаимно восполняют друг друга. Старообрядческий протест рождался именно из инстинкта этой соборной истины: народ и значительная часть духовенства чувствовали, что церковная форма не есть внешняя оболочка, которую можно безболезненно перекроить сверху, и что вмешательство в обряд, книгу и жест затрагивает самые глубины церковного самочувствия. Но, не обладая ещё зрелой душой сознательной, способной различить в форме её живое ядро и её исторически изменяемую оболочку, старообрядчество всё более склонялось к тому, чтобы видеть в самой старой форме абсолютную и единственную святыню. Так столкнулись две правды, утратившие меру: правда соборной памяти и правда церковного порядка. И именно потому Раскол стал не исправляемым конфликтом, а раной на века.

Центральной фигурой этого конфликта становится протопоп Аввакум. Britannica характеризует его как протопопу, лидера старообрядцев, одного из инициаторов крупнейшего кризиса в истории Русской церкви и вместе с тем как пионера новой русской литературы; он умер в Пустозерске 14 апреля 1682 года после долгих ссылки и заключения. Его борьба шла за «старый обряд», включавший многие местные русские литургические особенности, а его автобиография позднее была признана выдающимся памятником словесности.

Аввакум в духовно-историческом смысле чрезвычайно значителен именно потому, что он не сводим ни к одному из привычных определений. Он не просто консерватор обряда, не только церковный полемист и не только мученик старой веры. В нём русская душа впервые столь ярко и болезненно проявляет новую форму внутренней личной напряжённости. Это особенно важно для антропософского анализа. Аввакум не принадлежит уже к миру одной только души рассудочной в её церковно-органической, мерной и посредствующей форме. В нём она раскаляется до исповедничества и начинает переходить в острую, страдательную, личностно переживаемую форму внутренней правды. Но эта правда ещё не достигает светлой свободы души

сознательной; она остаётся тесно спаянной с абсолютным переживанием формы, с пророческой непримиримостью, с почти огненным отождествлением истины и обряда. Поэтому душевное устройство Аввакума следует определить как **крайне напряжённую, страдательно-исповедническую душу рассудочную, в которой вспыхивают элементы пробуждающейся души сознательной, но ещё не освобождённой от односторонности формы.**

Именно этим объясняется и огромная сила, и историческая ограниченность Аввакума. Его величие в том, что он первым так мощно поставил внутреннюю религиозную совесть выше административной церковной нормы. Он свидетельствует, что не всё в церкви может быть решено сверху и что духовная истина не исчерпывается исправленным текстом и правильной процедурой. Но его предел в том, что он не может различить исторически меняемое и абсолютно священное. Поэтому его протест становится тотальным: если форма изменилась, значит изменилась сама вера; если жест исправлен, значит в церковь вошёл Антихрист. Britannica сообщает, что именно так Аввакум и его сторонники трактовали никоновские нововведения — как действие дьявольской силы и Антихриста. Здесь старообрядческая память превращается в эсхатологическую неуступчивость.

В этом и заключается трагедия русской формы. Русская церковная душа веками воспитывалась в глубоком переживании обряда, иконы, жеста, молитвенного языка, литургического круга. Для неё форма была не внешней оболочкой, а телом истины. Поэтому насильственная унификация неизбежно воспринималась как удар по самой истине. Но, с другой стороны, когда сопротивление этой унификации полностью отождествило истину с прежней формой, церковная жизнь лишилась возможности внутренне различать. В результате единая церковь раскололась на две правды, каждая из которых несла часть истины и часть заблуждения. Государственно-церковный центр был прав, что церковь не может жить без нормы; старообрядцы были правы, что норма не может быть мёртвой и внешне навязанной. Но обе стороны утратили соборную середину, в которой только и возможно было бы преодоление конфликта.

Поэтому Раскол был не просто административным разрывом, а катастрофой формы как таковой. До него русская церковность жила в убеждении, что форма и жизнь ещё в основном совпадают. После него это совпадение стало невозможным. Одна часть Руси продолжила жить внутри официальной церковной структуры, но уже с опытом насилия над формой. Другая ушла в старообрядчество, сохранив потрясающую верность, аскезу, трудовую этику и духовную плотность, но ценой отделения от общего церковного тела. Britannica указывает, что старообрядцы в XVII веке насчитывали миллионы, позднее разделились на множество течений, часть из них ушла в отдалённые районы России и Сибири, а само движение пережило и имперскую, и советскую эпоху.

С антропософской точки зрения именно здесь становится особенно ясно, что душа сознательная не может родиться из одной только неуступчивости совести. Для её подлинного рождения требуется не только способность сказать власти «нет», но и способность свободно различить вечное и историческое, сущность и оболочку, дух и его временную форму. Аввакум приблизился к этой черте, потому что его личность уже стояла перед истиной не как безликий член целого, а как внутренне ответственный человек. Но перейти границу он не смог: его личное стояние осталось прикованным к абсолютному статусу старого обряда. Поэтому в нём уже есть трагический пролог души сознательной, но ещё нет её светлой зрелости.

И всё же именно благодаря Аввакуму и старообрядчеству русская история получила новый тип духовной личности. Протопоп, сожжённый в 1682 году после ссылки и многолетнего заключения, стал не только вождём старой веры, но и автором одного из первых великих русских автобиографических текстов. Britannica подчёркивает, что его *Житие* написано в мощном народном языке, сочетающем разговорную речь и церковнославянские элементы, и стало важным памятником русской литературы. Это чрезвычайно симптоматично: как только русская душа проходит через церковный раскол формы, она начинает говорить о себе уже с невиданной раньше личной силой. Так религиозная трагедия становится одновременно и рождением нового слова о себе.

Поэтому итоговая антропософская формула для Раскола может быть выражена так: **Раскол есть столкновение соборной памяти с ариманизированной унификацией, в котором обе стороны утратили живую середину, а русская душа впервые в острой форме подошла к порогу души сознательной, но не смогла перейти его без катастрофы формы.**

Аввакум при этом — фигура величия и предела одновременно:

он защищает внутреннюю правду церковного предания,  
но защищает её в такой абсолютности формы, которая  
уже не позволяет исцелить целое.

Старообрядчество — великая школа верности, страдания и внутренней плотности,  
но и великая рана русского церковного организма.

### **§ 3. Старообрядчество как сохранённая русская душа: аскеза, труд, память и параллельная Русь**

Если в Расколе русская церковная форма была расколота надвое, то старообрядчество стало той частью русского мира, которая унесла с собой в изгнание, в подполье и в параллельное историческое существование огромный пласт древней русской душевности. Это не значит, что в старообрядчестве сохранилась вся полнота русской церковной жизни; оно само было расколотым, внутренне неоднородным и нередко доходило до крайностей. Но в нём действительно сохранилось нечто, что официальная церковь после никоновско-государственной унификации всё больше утрачивала: плотность формы, суровая цельность быта, нераздельность молитвы и труда, напряжённая память о святине как о живом, а не административно подтверждённом предании. Старообрядцы отвергли реформы Никона, со временем разделились на множество согласий, подвергались преследованиям и часто уходили в удалённые районы России, включая Север и Сибирь.

С антропософской точки зрения старообрядчество особенно важно потому, что в нём русская душа ощущающая и душа рассудочная вступили в необычайно тесный и напряжённый союз. Душа ощущающая сохранила здесь свою

древнюю религиозную цельность: благоговение перед святыней, безусловную верность принятой форме, готовность терпеть, страдать и уходить в изгнание, лишь бы не отступить от однажды пережитой правды. Но эта цельность не осталась только стихийной. В старообрядческом мире она была дисциплинирована душой рассудочной: строгим уставом, молитвенным правилом, трезвой организацией общины, трудовой этикой, книжной памятью, перепиской текстов, искусством жить в малом, но внутренне собранном мире. Именно поэтому старообрядчество нельзя понимать как простую архаику. Это была архаика, прошедшая через огонь сознательного сопротивления и потому сделавшаяся необычайно плотной и выдержанной.

В этом и состоит одна из его исторических тайн. Официальная церковно-государственная Россия XVII – XVIII веков всё больше шла путём дисциплины сверху, имперской регламентации и внешней сакральной репрезентации. Старообрядчество же, лишённое признания и защищённого места в государственном организме, было вынуждено строить себя изнутри. Поэтому оно стало великой школой аскезы. Здесь аскеза означала не только пост или монашеское отречение, но общий тип существования: строгую бережливость, внутреннюю сосредоточенность, сознательное хранение обряда, нравственную требовательность к себе и своим, готовность жить в исторической тесноте, не теряя внутренней вертикали. Именно в таких условиях народная душа не распадается, а напротив, уплотняется. Она становится менее внешне блестящей, но более внутренне собранной.

Старообрядчество потому и можно назвать «сохранённой русской душой», что оно удержало в себе древнюю связность между верой, формой и жизнью. В официальной культуре эта связность после Раскола всё чаще подвергалась размыванию: сначала государственным давлением, затем петровской европеизацией, позднее секуляризацией образованного слоя. В старообрядческом мире молитва, книга, одежда, жест, хозяйственный уклад, память о предках и ожидание спасения ещё долго составляли один организм. Это была не просто конфессия, а целый способ быть в мире. И потому старообрядческая община выступала как своео-

бразная «малая Русь» внутри большой России — как параллельное пространство, где продолжала жить историческая форма, отвергнутая официальным развитием.

Особенно важно, что это параллельное существование не ограничилось только мученичеством и замкнутостью. Старообрядцы проявили исключительную жизненную силу в хозяйстве, торговле и освоении окраин. Исторические источники отмечают, что многие из тех, кто уходил в Сибирь, на Север, в глухие лесные и пограничные районы, были именно старообрядцами, спасавшими веру от преследования; позднее в России старообрядческие среды дали заметную долю торгово-промышленной и предпринимательской элиты. Это означает, что их аскеза не была только отрицанием мира. Напротив, она порождала особый тип труда: дисциплинированного, трезвого, внутренне собранного, свободного от аристократической расточительности и от государственного служебного тщеславия.

Здесь мы подходим к ещё одному чрезвычайно важному моменту. Старообрядчество сохранило не только древнюю форму обряда, но и способность соединять внутреннюю религиозную собранность с хозяйственной деятельностью. В этом его глубокое родство с некоторыми другими историческими типами аскетической культуры. Но на русской почве это соединение имело совершенно особый смысл. Старообрядческий труд не был просто экономической рациональностью. Он был продолжением религиозной дисциплины. Человек трудился не ради одного накопления и не ради внешней карьеры, а как член общины, поставленный под строгий нравственный взгляд, под память о страдании предков и под обязанность хранить форму жизни. Потому в старообрядчестве труд и память были неразделимы.

Вот почему я говорю о старообрядческой **параллельной Руси**. Это была Русь не государственная, но народная; не признанная, но выжившая; не властная, но внутренне упорная. Она не обладала всероссийским центром, но создавала множество малых центров — скитов, общин, торговых домов, мастерских, поселений, переселенческих цепей. Она жила в постоянном внутреннем напряжении между памятью о потерянном церковном целом и необходимостью строить но-

вую жизнь на окраинах исторического мира. Именно поэтому старообрядчество оказалось столь жизнеспособным и на Севере, и в Сибири, и в купеческой среде, и позднее даже в эмиграции. Старообрядцы выживали потому, что носили свой мир не только во внешнем храме, но и в укладе, в книге, в общинном нраве и в форме труда.

Но, разумеется, в старообрядчестве была не одна только светлая сторона. Его нельзя идеализировать как безусловный носитель истины. В нём сохранялась та же трагическая односторонность, о которой уже шла речь в связи с Аввакумом: неспособность различить вечное ядро предания и историческую изменяемость внешней формы. Поэтому старообрядческий мир часто жил в атмосфере эсхатологической крайности, недоверия к официальной церкви, а порой и почти полного отказа от возможности исцеления общего церковного тела. В этом отношении он тоже нёс на себе печать катастрофы. Он хранил Русь, но не мог снова сделать её целой. Он был живым остатком, но не окончательным преодолением раскола.

И всё же именно эта двойственность и делает старообрядчество столь значительным. В нём русская душа впервые в огромном масштабе испытала, что значит жить **вне государства, но не вне истории**; вне официальной церкви, но не вне религиозной полноты; вне центра, но с сохранённым чувством центра внутри себя. Это опыт колоссального значения для всей дальнейшей русской судьбы. Без него невозможно понять ни позднейшую русскую трудовую энергию, ни некоторые особенности купеческого мира, ни устойчивость религиозного сопротивления, ни даже отдельные мотивы революционной и постреволюционной эпохи, когда параллельные формы русской жизни снова и снова будут возникать рядом с официальной.

Если теперь дать строгую антропософскую формулу, то она может быть выражена так: **старообрядчество есть историческая форма, в которой русская душа ощущающая сохранила свою религиозную цельность, а душа рассудочная — свою аскетическую дисциплину, но душа сознательная ещё не достигла достаточной свободы, чтобы примирить верность преданию с различением исторической формы.** Отсюда его величие и его предел.

Величие — в верности, труде, памяти, собранности, страдальческой плотности жизни.

Предел — в том, что сохранённая Русь осталась Русью отделённой, параллельной, а не вновь собранной в единое церковно-историческое тело.

Именно поэтому старообрядчество надо рассматривать не как периферийную ветвь русской истории, а как её второй, скрытый ствол. Один ствол вёл к империи, государственному единству и позднему секулярному расколу. Другой — к сохранённой аскетической Руси, к памяти, труду и общинной плотности. Вся последующая история России будет, в известном смысле, проходить между этими двумя стволами.

#### **§ 4. Старообрядчество как народный раскол: от церковного несогласия к внутреннему отделению от исторической России**

---

Если в первых параграфах этой главы раскол был рассмотрен как церковная драма, как надлом прежней московской симфонии государства, обряда и сакральной памяти, то теперь необходимо сделать следующий шаг и увидеть в нём нечто ещё более тяжёлое: **раскол превратился в народное разделение самой исторической России**. Именно здесь трагедия Русского Архангела достигает новой глубины. Речь идёт уже не о споре книжников, не о конфликте иерархии и обряда, не о различии между реформой и стариной. Речь идёт о том, что значительная часть русского народа внутренне перестала признавать официальную церковь и государство как свои собственные законные формы бытия. И с этого момента раскол перестаёт быть только церковным — он становится **антропологическим и народно-историческим**.

Это различие принципиально важно. До раскола московская Русь, несмотря на всю суровость своей государственности, всё же жила в предположении, что народ, церковь и царская власть принадлежат одному общему священно-историческому организму. Между ними могли быть напряжения, насилие, грех, тяжесть формы, но сохранялось главное: ощущение принадлежности к одному миру. После раскола это

чувство оказывается смертельно повреждено. Старообрядчество не просто отвергает никоновские исправления. Оно всё глубже начинает переживать официальную Россию как **Россию отпавшую**, как форму, в которой царство, церковь и народная правда более не совпадают. В этом и рождается настоящий народный раскол.

С антропософской точки зрения здесь происходит одно из самых трагических смещений в судьбе русской души. До этого русская **душа ощущающая** — народная, образная, литургическая, укоренённая в святыне предания — ещё могла жить в союзе с московской **душой рассудочной**, то есть с формой государства, канона, церковного порядка и исторической дисциплины. Да, этот союз был тяжёлым, порой жестоким, уже нёс в себе опасности ариманизации, но он существовал. Раскол разрывает эту связь. Народная душа начинает всё яснее переживать государственную и синодально-церковную форму как **чуждую себе**, как насильственную, как невыражающую её внутренней правды. И потому раскол становится не просто спором о форме молитвы, а восстанием глубинной народной души против той исторической оболочки, которая прежде считалась её собственной.

Именно здесь следует понять сущность старообрядчества. Старообрядчество не было лишь упрямым консерватизмом и не сводилось к психологической привязанности к старым обрядам. В нём действовало нечто гораздо более глубокое: **инстинкт защиты старой священной ткани мира**. Для старообрядческого сознания старый обряд был не внешней привычкой, а телом истины, плотью церковной памяти, самой формой присутствия святой Руси в истории. Потому изменение обряда переживалось не как допустимая коррекция, а как надлом космического и церковного порядка. И отсюда проистекало неизбежное следствие: если государство и официальная церковь совершают такой надлом, значит, они уже не просто ошибаются, а **отпадают от правды**.

Здесь и начинается то внутреннее отделение от исторической России, которое сделает раскол столь долговечным. Старообрядец постепенно перестаёт воспринимать официальную Россию как родной дом, пусть и больной. Он начинает жить так, словно подлинная Россия ушла в сокрытие,

а на поверхности осталась лишь её искажённая, насильственная, почти антихристианская оболочка. И именно поэтому раскол не исчерпывается религиозной полемикой: он создаёт **параллельную Россию**. Россию скитов, бегунов, тайных общин, особой памяти, особой этики, особого отношения к труду, к деньгам, к семье, к общине, к власти и ко времени. Это уже не часть официального исторического организма, а внутренне отделившийся народный космос.

С антропософской точки зрения это означает, что Русский Архангел как бы больше не может полностью действовать через одну общую историческую форму. Его сила оказывается разделённой. В официальной России остаётся государственный центр, церковная иерархия, имперская и позднее петровская линия развития. Но в старообрядческом мире сохраняется огромный массив **древней народной субстанции**, прежде всего в её религиозно-нравственном и бытовом строе. Потому трагедия здесь необычайно глубока: раскол разделяет не верх и низ только, а саму архангелическую ткань народа. Одна её часть идёт в сторону государственно организованной истории, другая — в сторону внутреннего, часто подпольного, общинного и эсхатологически настороженного существования.

Именно поэтому старообрядчество так быстро становится не только церковным, но и **народно-социальным фактом**. В нём соединяются духовная обида, чувство изгнания, религиозная ревность, трудовая дисциплина, замкнутость общины и глубокое недоверие к государству. Возникает поразительная историческая фигура: русский человек, глубоко традиционный, сурово православный по самосознанию, внутренне дисциплинированный, нередко исключительно хозяйственно энергичный, но при этом **не признающий официальную Россию своей истинной Россией**. Это и есть одна из самых страшных трещин русской истории. Ибо теперь государство уже не может опереться на всю глубину народной души. Значительная часть этой глубины живёт рядом с ним, под ним, вне его, а иногда и против него.

Особенно важно, что старообрядческий мир не был чисто отрицательным. Он сохранил огромную энергию **народной трезвости, аскезы, памяти, труда и внутреннего само-**

**ограничения.** Именно поэтому старообрядчество позже даст России столь значительные хозяйственные, торговые и общинные силы. Но вся эта энергия будет существовать в состоянии внутреннего отчуждения от официальной государственности. И тем самым создаётся роковая историческая ситуация: одна из самых жизнеспособных частей русского народа перестаёт быть органически включённой в общую государственную судьбу.

Это особенно заметно в духовной психологии раскола. Старообрядец не просто не любит власть. Он видит в ней власть, утратившую благодатную правомерность. Между царством и правдой возникает зияние. Между церковной иерархией и святыней предания — пропасть. Между народом и государством — недоверие. И потому раскол начинает формировать особый тип русского человека, для которого официальная история всё меньше воспринимается как своя собственная. Он может жить на русской земле, говорить по-русски, молиться древнерусским чином, нести в себе величайшую верность святой Руси — и одновременно относиться к реальной исторической России как к **чему-то повреждённому, почти чужому.**

В этом и состоит глубинная опасность. Пока народ страдает от государства, но продолжает считать его своим, возможны покаяние, исцеление, возвращение к целому. Но когда значительная часть народа начинает считать государственную форму внутренне чуждой, возникает **долгий скрытый раскол исторической легитимности.** И тогда всякое последующее усиление государства будет только углублять пропасть, если не произойдёт нового примирения. В русской истории такого полного примирения не произошло. И потому старообрядчество остаётся не эпизодом XVII века, а длительной подземной силой, влияющей на века вперёд.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: старообрядчество есть реакция глубинной русской души ощущающей на чрезмерное и насильственное давление ариманизированной души рассудочной государственной и церковной формы. Там, где форма захотела окончательно подчинить и перекроить живую святыню, живая свя-

тыня ушла в подполье. Но, уйдя в подполье, она перестала освящать общую государственную жизнь. Отсюда и возникает то историческое проклятие, которое позднее будет всё сильнее тяготеть над русской государственностью: **она будет мощной, но всё менее любимой; необходимой, но всё менее священной; своей по крови и языку, но всё менее признаваемой как истинная форма народной правды.**

Поэтому старообрядчество как народный раскол должно быть понято не как частный эпизод религиозной архаики, а как начало долгого внутреннего расщепления России. Официальная Россия пойдёт к империи, реформам, европейскому заимствованию, абсолютизму и позднейшей секуляризации. Старообрядческая Россия пойдёт к упрямому сохранению древней памяти, к глубокому общинному и трудовому самостоянию, к тайному эсхатологическому недоверию к власти. И чем дальше будут расходиться эти две России, тем страшнее окажется их позднейшая встреча в форме бунта, отрицания и революционного взрыва.

Итог этого параграфа можно выразить так: **старообрядчество стало народным расколом потому, что превратило церковное несогласие в глубокое внутреннее отделение значительной части русского народа от официальной исторической России; с этого момента Русский Архангел уже не мог действовать через одно неразделённое национальное тело, а русская государственность начала терять органическую связь с одной из самых глубоких и жизнеспособных частей собственной народной души.**

## **§ 5. Царство антихриста и метаморфозы раскольничьего отрицания: от старообрядческого эсхатологизма к Пугачёвщине и революционному взрыву**

---

Если старообрядчество стало народным расколом и внутренним отделением значительной части русской души от официальной исторической России, то следующим шагом необходимо увидеть, как этот раскол начал жить уже не только в церковной, но и в **историко-психологической** форме.

Здесь мы подходим к одному из самых мрачных и долговременных последствий раскола: к старообрядческому восприятию государства как **царства антихриста** и к дальнейшей метаморфозе этого восприятия в формы всё более глубокого отрицания русской государственности.

Исторически этот мотив действительно был одним из центральных в раскольничьем мире. Britannica в статье о расколе прямо отмечает, что старообрядцы, отвергая никоновские реформы, рассматривали западнические новшества Петра I как дело антихриста и самого Петра — как антихриста. В обзоре петровской эпохи Britannica добавляет, что многие старообрядцы отказывались работать на то, что они считали властью антихриста. Иными словами, в старообрядческом сознании речь шла уже не просто о неправильных обрядах, а о том, что **само государство в его новой форме оказалось поставлено под знак эсхатологического отвержения**.

С антропософской точки зрения это означает чрезвычайно важный перелом. Пока народ страдает от власти, но продолжает считать её своей, даже искажённой, сохраняется возможность покаяния, исцеления и возвращения к общему целому. Но когда власть начинает переживаться как **антихристова**, как внутренне отпавшая от правды, тогда разрыв становится гораздо глубже. Он затрагивает уже не только повиновение, а саму онтологическую легитимность государства. Именно это и произошло в части старообрядческого мира. Государство перестало быть большим телом своей России и стало мыслиться как **чужая, тёмная, подменившаяся Россия**.

При этом здесь необходимо сохранить историческую меру. Старообрядческий мир не был однороден. Современные исследования подчёркивают, что далеко не все старообрядцы занимали одинаково радикальную антигосударственную позицию; часть старообрядческой среды, особенно в более позднюю эпоху, стремилась к мирному сосуществованию с государством и вообще не переходила в революционность. Новейшая историография прямо спорит с представлением о «сплошной антигосударственности» старообрядцев. Но эта важная оговорка не отменяет друго-

го: в наиболее радикальных и наиболее глубоких течениях старообрядчества действительно сложился долговечный **эсхатологический образ власти как антихристовой системы**, и именно этот образ стал одной из самых сильных подземных сил русской истории.

Особенно важно, что этот мотив не остался неподвижным. В ранней раскольничьей фазе антихрист ещё часто мыслится **конкретно**: как действующий царь, как Пётр, как явленный нарушитель священного порядка. Но затем внутри старообрядческой мысли всё более утверждается и идея **духовного антихриста**, то есть такого отступления, которое воплощается не только в одном лице, а в целом порядке жизни, в государстве, в церковной официальнойности, в печати, в паспорте, переписи, налоге, новой культуре, в самом «мире». Именно поэтому старообрядческое отрицание оказывается столь живучим: оно может пережить смерть одного государя и перенестись на новую эпоху. В научной литературе по старообрядческой эсхатологии прямо отмечается этот переход от «чувственного» антихриста к «духовному», действующему через множество сосудов и через сам порядок отступления.

Вот здесь и начинается то, что я называю **метаморфозой раскольничьего отрицания**. Пока антихрист понимается только как конкретный царь, борьба остаётся относительно локальной и апокалиптической. Но когда антихристом становится целый порядок, тогда создаётся долговечная возможность для того, чтобы религиозное отвержение власти постепенно переходило в более широкое **историческое и социальное отрицание**. И именно поэтому раскольничья эсхатология оказывается столь важной для будущих русских бунтов. Она создаёт глубинную почву, на которой государство уже заранее лишается безусловной священности.

Особенно ясно эта метаморфоза проявилась в связи с **Пугачёвщиной**. Britannica указывает, что Пугачёв в годы до восстания странствовал среди поселений старообрядцев, находился под их заметным влиянием и именно среди этой среды находил важные точки опоры. Britannica в статье о самом восстании и справочные обзоры также отмечают, что к нему примыкали старообрядцы как одна из заметных сил

восставшего мира. Это не значит, что Пугачёвщина была чисто старообрядческим движением. Конечно, нет: в ней сошлись казацкий протест, крестьянская ненависть, национальные и социальные напряжения огромного пространства. Но старообрядческая среда дала ей нечто чрезвычайно важное — **апокалиптический язык легитимации бунта**, возможность мыслить восстание не просто как грабёж или месть, а как ответ на несправедное, почти антихристово царство.

С антропософской точки зрения это и есть первая большая метаморфоза раскола. То, что в XVII веке было церковным отвержением отпавшей власти, в XVIII веке начинает переходить в **народно-историческое право на восстание** против этой власти. Образ «царства антихриста» не исчезает, но меняет форму: он всё меньше остаётся только религиозной категорией и всё больше становится энергией исторического отрицания. Пугачёвщина в этом смысле — ещё не революция Нового времени, но уже нечто большее, чем старый бунт. В ней подземная эсхатология раскола впервые столь явно соприкасается с **социальным взрывом**.

Но и этим дело не ограничивается. В более поздней русской истории старообрядческое отрицание переживает ещё одну метаморфозу — **секуляризацию**. Не все и не всегда старообрядцы становятся революционерами; это было бы исторически неверно. Напротив, многие старообрядческие общины проявляли трудовую дисциплину, хозяйственную трезвость и даже лояльность там, где государство переставало их прямо ломать. Но сама созданная расколом глубинная матрица — матрица внутреннего недоверия к официальной России как к власти, утратившей благодатную правомерность, — уже продолжала жить. И когда в XIX — XX веках на русскую почву наложился новые, уже светские формы отрицания — народнические, либеральные, революционные, социалистические, — они встретили странно подготовленную среду: **государство уже давно было внутренне деса-крализировано** в части народной души.

Именно в этом смысле можно говорить о скрытой линии, ведущей **от раскола к 1917 году**. Не в прямом, механическом смысле и не в том смысле, будто старообрядцы как таковые

«сделали революцию». Такой тезис был бы грубым и исторически неверным. Но в более глубоком смысле раскол впервые создал в России долговременную ситуацию, в которой значительная часть народной и религиозной энергии перестала видеть в государстве собственный священный центр. Эта энергия могла долго оставаться замкнутой, аскетической, общинной, трудовой, даже внешне мирной. Но в исторической перспективе она оставляла русскую государственность **без полной внутренней любви народа**. И когда к этому прибавились западническая интеллигенция, социальная ненависть, кризис империи и война, старый подземный разрыв стал одной из тех исторических трещин, через которые и прошёл революционный обвал.

Отсюда и отношение к **последним Романовым**. В ранней раскольничьей логике отвержение ещё направлено на Никона, Алексея Михайловича, Петра, на реформу, на новую обрядовую и государственную форму. Но по мере секуляризации русской истории древнее религиозное ощущение «антихристового царства» могло всё меньше переживаться в чисто богословском виде и всё больше превращаться в **историческую ненависть к династии как носительнице неправильной России**. В таком превращении исчезает строгий богословский язык, но сохраняется нерв: власть воспринимается не как отец и не как сакральный центр, а как глубоко повреждённая, почти чужая сила. В этом и состоит одна из самых трагических метаморфоз раскола: религиозная эсхатология, утрачивая собственную высоту, может оставлять после себя **яд исторического отрицания**.

И потому будущая русская государственность оказывается действительно зажатой между двумя лагерями ненависти. С одной стороны — **традиционная, старообрядческая ненависть**, идущая от памяти об антихристовом государстве, от раскола, от чувства, что официальная Россия изначально изменническая. С другой — **либерально-западническая ненависть**, идущая уже от иной системы ценностей и выходящая в России не отпавшую святыню, а отсталую, варварскую и неевропейскую форму. Эти два отрицания различны по языку, происхождению и идеологии, но оба подтачивают одну и ту же вещь: **внутреннюю легитимность русской государственности**.

С антропософской точки зрения это и есть одна из самых страшных поздних судеб раскола. Он не только разделал церковь. Он создал в глубине русской истории долговременную возможность того, что власть будет ненавидима и справа, и слева; старой религиозной памятью — как антихристовая, новым западничеством сознанием — как нецивилизованная. И между этими двумя огнями поздняя русская государственность будет всё чаще терять духовную опору, пока в XX веке не окажется почти беззащитной перед общим взрывом отрицания.

Итог этого параграфа можно выразить так: **старообрядческое представление о государстве как о царстве антихриста не осталось только религиозной эсхатологией XVII века, а претерпело долгую метаморфозу: через Пугачёвщину, через десаκραлизацию власти и через секуляризацию старого раскольничьего недоверия оно стало одной из подземных сил русского отрицания, подготовивших ту историческую ситуацию, в которой государственность поздней России оказалась зажатой между традиционной и западной ненавистью.**

## **§ 6. Русская государственность между двумя лагерями ненависти: старообрядческое отрицание и западнический либеральный разрыв**

Если старообрядческий раскол породил долгую подземную традицию религиозного недоверия к официальной России, а его эсхатологический образ государства как царства антихриста в исторических метаморфозах начал переходить в бунт и секуляризованное отрицание, то теперь необходимо увидеть завершающий и особенно трагический итог этого процесса. Русская государственность Нового времени, а особенно позднейимперская государственность, оказывается **зажатой между двумя лагерями ненависти**. Один из них вырастает изнутри старой религиозной травмы раскола; другой — из западнического либерального сознания, которое всё более воспринимает Россию как исторически неполноценную, отсталую и подлежащую переделке по европейскому образцу. И именно между этими двумя отрицаниями

русское государство постепенно утрачивает ту внутреннюю легитимность, без которой ни сила, ни бюрократия, ни армия уже не способны спасти историческую форму.

Прежде всего нужно ясно понять различие этих двух лагерей. **Старообрядческое отрицание** рождается не из просветительской критики и не из политической теории. Его корень — в религиозной ране. В глазах раскольниковое сознания государство стало внутренне несправедливым ещё тогда, когда оно вместе с официальной церковью, по его убеждению, изменило святой древности. Britannica прямо отмечает, что старообрядцы видели в петровских новшествах дело антихриста, а самого Петра — как минимум в радикальной части раскольникового мира — как антихристову фигуру; многие из них отказывались трудиться на власть, которую считали антихристовой. Это значит, что для раскольниковое сознания проблема была не в одном плохом правителе, а в повороте самой **онтологической правды государства**.

Но, как уже было сказано, эта линия затем претерпевает метаморфозу. Религиозный образ антихристового царства постепенно может терять свою строго богословскую форму, не теряя при этом внутреннего аффекта отрицания. Тогда он становится исторической привычкой смотреть на официальную Россию как на **чужую и ложную Россию**. Не случайно исследователи старообрядчества сегодня подчёркивают, что нельзя механически отождествлять всех старообрядцев с постоянной антигосударственной оппозицией; среди них были и лояльные, и хозяйственно созидательные, и мирные общины. Но именно это уточнение делает общую картину ещё точнее: речь идёт не о единой партии бунта, а о долговременном духовном надломе, при котором значительная часть народа уже не любит государство как собственное са-кральное тело.

Совсем иной по происхождению, но не менее разрушительный второй лагерь — **западнический либеральный разрыв**. Его корень не в религиозной памяти древней Руси, а, напротив, в убеждении, что подлинная историческая норма находится в Европе и что Россия должна идти путём подражания «передовым народам». Britannica определяет западников как направление, настаивавшее, что Россия должна

подражать Западу и развиваться по европейскому образцу; энциклопедические обзоры русской философии добавляют, что западники подчёркивали права личности, обвиняли русское отставание в средневековой ксенофобии и были гораздо резче славянофилов в своей враждебности к религии как общественной норме. Уже у Чаадаева эта линия достигает формы почти метафизического обвинения России: он отрицал её исторический вклад и резко критиковал самодержавие и православную традицию.

Здесь и открывается трагический парадокс. **Старообрядец** ненавидит государство как изменившее святой Руси. **Западник** ненавидит его как препятствие на пути к Европе. Один говорит: официальная Россия ложна, потому что отступила от древней правды. Другой говорит: официальная Россия ложна, потому что не стала Западом. Их язык различен, их метафизика противоположна, их представления о человеке и истории почти несовместимы. Но в одном они сходятся: оба перестают воспринимать существующее русское государство как внутренне правомерную и любимую форму общего бытия. Именно это и есть главный яд поздней русской истории.

С антропософской точки зрения можно сказать так: русская государственность оказывается между **двумя отвержениями**, и каждое из них бьёт по разным её слоям. Старообрядческое отрицание поражает её снизу и изнутри народной души, там, где должна была бы жить первичная религиозная легитимность власти. Западническое отрицание поражает её сверху и со стороны образованного общества, там, где должна была бы жить сознательная культурная рефлексия и свободное оправдание исторической формы. В результате государство теряет опору и в глубине народа, и в мыслящей элите. Народная память не прощает ему измены древней правде; интеллигентское сознание не прощает ему неевропейскости.

Именно поэтому поздняя империя оказывается столь беззащитной психологически, даже оставаясь огромной военной и бюрократической силой. Она может управлять, карать, мобилизовать, реформировать, но ей всё труднее быть **любимой**. А государство, которое не любят ни религиозная глубина народа, ни образованное общество, всё более вы-

нуждено опираться на голую форму. Britannica о России XIX века подчёркивает, что западники и славянофилы спорили именно о пути России, а западники настаивали на европейском образце, тогда как официальная доктрина Николая I пыталась удержать государство через «православие, самодержавие, народность». Но сама эта формула уже свидетельствует о кризисе: когда государство должно специально провозглашать свою правду как идеологию, значит, эта правда уже не переживается всеми как само собой разумеющаяся.

Отсюда становится понятной и судьба **последних Романовых** в логике этой книги. Здесь не нужно утверждать, будто старообрядцы как корпорация коллективно перенесли эсхатологическую ненависть именно на Николая II или что западники прямо «сделали» революцию. Историческая реальность сложнее. Но в более глубоком антропологическом смысле последние Романовы унаследовали уже повреждённую легитимность. Для одной части России династия оставалась носителем линии, начавшейся с царства, отпавшего от древней правды. Для другой — воплощением самодержавной отсталости и неевропейскости. И когда в начале XX века к этому прибавились война, социальный кризис и революционная организация, обрушилось не только государство как аппарат, но и то минимальное доверие, которое ещё связывало его с народом и обществом. Энциклопедические обзоры революционной эпохи фиксируют, что уже после Февраля 1917 года Ленин увидел в падении самодержавия шанс не дать новым властям собрать страну вокруг прежнего государственного принципа. Это возможно лишь там, где старая легитимность уже глубоко истончена.

В логике этой книги потому и важно сказать: русская государственность погибала не только от революционеров, не только от внешних войн и не только от собственной тяжести. Она погибала ещё и от того, что её **одновременно проклинали с двух противоположных сторон**. Справа — как царство измены и антихристовой подмены. Слева — как варварское препятствие на пути к европейской норме. И между этими двумя враждебными интерпретациями русское государство всё меньше могло говорить от имени единой исторической души народа.

С антропософской точки зрения это означает, что в поздней империи Русский Архангел уже не может полноценно действовать через общую историческую форму. Его народная глубина отчасти ушла в старообрядческую память и недоверие. Его мыслительная, культурная вершина отчасти ушла в западническое самоотрицание. А между ними осталось государство, мощное как форма, но всё более одинокое как духовный центр. Именно в этом одиночестве и заключается подлинная катастрофа поздней русской государственности.

Итог этого параграфа можно выразить так: **поздняя русская государственность оказалась зажатой между двумя лагерями ненависти — старообрядческим и западнически-либеральным, — потому что первый видел в ней царство измены и антихристовой подмены, а второй — отсталую и неевропейскую форму; в результате государство постепенно утратило и народно-религиозную, и культурно-соznательную легитимность, что сделало возможным его позднейший обвал.**

# Глава 21. Покорение Сибири

## § 1. Сибирь как выход русского исторического тела в евразийскую бесконечность

---

Покорение Сибири нельзя понимать только как военную экспансию, как хозяйственное освоение новых пространств или как последовательное расширение границ Московского государства. Всё это, несомненно, входило в историческую ткань происходившего, но не исчерпывало его смысла. В духовно-исторической перспективе Сибирь стала для России **новым измерением её судьбы**. Если Киевская Русь складывалась как мир речных путей и южной оси, если Московская Русь собирала себя как тяжёлый центр восточноевропейского пространства, то с выходом в Сибирь Россия впервые начала переживать себя как **континентальное историческое тело**, уходящее не только вглубь своей памяти, но и вглубь земли. Здесь русская история перестаёт быть только историей восточноевропейского народа. Она становится историей народа, которому предстоит нести форму через почти беспредельное евразийское пространство.

С антропософской точки зрения это означает новый шаг в судьбе **Русского Архангела**. До этого его работа была направлена прежде всего на собирание, удержание и исцеление разорванного русского тела: Киев, Орда, Москва, литовско-польский раскол, возвращение западнорусских земель, старомосковская целостность, раскол церковный и народный — всё это были стадии внутренней борьбы за центр. Сибирь открывает иную задачу. Здесь Русский Архангел уже не только лечит прошлую рану, но и **выводит русский народ за пределы его прежней замкнутости**, заставляя его стать носителем формы в пространстве, которое само по себе почти не имеет центра. И потому покорение Сибири есть не только расширение государства, но и испытание: способна ли Россия нести себя в бесконечности, не утратив внутреннего ядра?

Особенно важно понять, что Сибирь в русской истории есть не просто «ещё одна территория». Она есть **пространство иного исторического чувства**. В Европе и в древней Руси земля была насыщена памятью, границами, соседями, древними городами, церковными центрами, племенной и государственной преемственностью. Сибирь же предстала как пространство почти космической широты, как лес, река, степь, тайга, тундра, горы и великие расстояния, в которых человек легко теряет прежние мерки. Именно поэтому продвижение в Сибирь так значимо для русской души. Оно заставляет её выйти из тесной истории в историю **почти геологическую**, где государство должно научиться мыслить не днями и не поколениями только, а огромными массами пространства, расстояния, климата и безмолвия.

С антропософской точки зрения здесь действует прежде всего новая форма **души рассудочной**. В киевскую эпоху она строила путь, город, княжеский центр и право. В московскую эпоху — собирала раздробленное тело и вырабатывала тяжёлый центр. В сибирском движении она начинает действовать как **орган пространственного оформления**. Ей нужно не только удерживать старое, но и прокладывать новое: остроги, маршруты, линии связи, сбор ясака, новые отношения власти, торговые ходы, систему подчинения на огромных расстояниях. Русская государственная душа учится мыслить уже не только народ и землю, но **континент**. И это колоссальный перелом.

Но именно потому покорение Сибири не может быть описано только в положительных тонах. В нём есть и несомненная трагичность. Сибирь не была пустотой. Она была населена многими народами, жившими в своих собственных формах связи с землёй, духами пространства, хозяйством и племенной судьбой. Потому русский выход в Сибирь означал не только творческое расширение собственной исторической формы, но и столкновение с иными народными индивидуальностями. И здесь русская история уже вступает в ту фазу, где она должна учиться быть не только народом, собирающим себя, но и **державой, носящей в себе множество иных этнических судеб**. В этом — и её величие, и её опасность. Ибо континентальное государство всегда рискует спутать своё призвание с правом на безусловное господство.

И всё же в логике русской истории Сибирь была не случайностью. Она глубоко связана с тем **евразийским выбором**, который был предопределён ещё Александром Невским. Россия не пошла западным путём компактной европейской государственности. Она стала разворачивать себя в великом пространстве Востока, но не как степная Орда и не как кочевая империя. Она несла в Сибирь не только власть и сбор дани, но и православную символику, острожную форму, монастырскую линию, административную тяжесть и медленное включение новых земель в одну большую историческую ткань. И потому Сибирь стала продолжением именно русского, а не чужого евразийства: **континентальная широта соединилась здесь с московской тягой к центру**.

Очень важно, что покорение Сибири происходило в тот момент, когда Московское государство уже накопило достаточно внутренней силы для выхода за собственные старые пределы. Это не ранняя, ещё неуверенная Русь. Это уже государство, научившееся быть центром, пережившее Орду, Смуту, восстановление, западнорусскую драму и формирование нового служилого порядка. Следовательно, сибирское продвижение означает, что русская форма уже не замкнута в самосохранении; она начинает действовать как **историческая энергия расширения**. После веков обороны, собирания и исцеления Россия впервые столь явно выступает как народ, который не только отражает удары истории, но и сам двигает свои пределы.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: Сибирь стала для России школой **пространственной судьбы**. Русскому народу предстояло научиться жить не в одном только священном центре и не в цепи старых городов, а в мире, где горизонт постоянно отступает дальше. Это воспитывало особый душевный тон — терпение к расстоянию, способность мыслить широко, привязанность не только к месту, но и к линии движения, привычку к дальнему, к суровости, к внутренней молчаливой выносливости. Всё это потом глубоко войдёт в русский характер и в русское историческое самосознание. Россия начнёт мыслить себя уже не только как страну, но как **пространственный мир**.

Именно поэтому покорение Сибири следует понимать как начало новой эпохи. После него Россия уже не может быть только преемницей Киевской или даже только Московской Руси. Она становится чем-то иным: **североевразийской державой**, историческое тело которой простирается далеко за пределы древнерусской ойкумены. Это меняет всё — государственную психологию, чувство границы, тип власти, отношение к народам, к труду, к богатству, к миссии, к войне и к самой истории. Государство, однажды вошедшее в Сибирь, уже не может мыслить себя как один из обычных европейских политических организмов. Оно становится носителем большого, почти материкового замысла.

Но именно здесь рождается и новый вопрос, который будет всё дальше сопровождать русскую историю: **что именно Россия несёт в это пространство?** Если только власть, налог и принуждение — тогда Сибирь превратится лишь в периферию державной тяжести. Если же вместе с этим она несёт и духовную вертикаль, внутренний порядок, способность соединять без полного уничтожения, тогда Сибирь становится не только объектом покорения, но частью нового русского мира. В этом и будет заключаться дальнейшая драма: сумеет ли Россия быть в Сибири просто завоевателем, или всё-таки станет носителем более сложного, континентального и многонародного призвания.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **покорение Сибири стало выходом русского исторического тела в евразийскую бесконечность, потому что именно здесь Россия впервые начала переживать себя как континентальную державу, несущую свою государственную форму далеко за пределы старой восточноевропейской Руси; тем самым судьба Русского Архангела расширилась от внутреннего собирания к огромной задаче удержания и оформления великого евразийского пространства.**

## **§ 2. Ермак и казачий импульс как передовой порыв русского расширения**

---

Если в предыдущем параграфе Сибирь была рассмотрена как выход русского исторического тела в евразийскую

бесконечность, то теперь необходимо увидеть ту человеческую и историческую силу, через которую этот выход впервые стал зримым и действенным. Такой силой стал **казачий импульс**, а его символической фигурой — **Ермак**. В истории России Ермак важен не только как удачливый завоеватель и не только как предводитель похода против Кучума. В духовно-историческом смысле он есть фигура порога, человек, через которого Русь впервые делает решительный шаг из пространства внутреннего собирания в пространство **континентального движения**.

Это чрезвычайно важно. Покорение Сибири не началось как чисто бюрократический проект уже готовой империи. Оно началось через более свободный, рискованный и пограничный человеческий тип. Именно в казаках впервые так ярко выступает особая форма русской энергии, которая не совпадает ни со старой княжеской дружиной, ни с московской служилой дисциплиной в строгом смысле. Казачество несёт в себе **пороговую стихию**: это люди края, перехода, опасности, самовольного движения, военной предприимчивости и особого братского товарищества. С антропософской точки зрения в них действует ещё очень сильная душа ощущающая — смелость, непосредственность, телесная воля, привязанность к свободе и к риску. Но одновременно через них уже работает и новая историческая задача государства: именно они становятся передовыми органами русского движения в пространство.

Вот почему Ермак в русской судьбе так значителен. Он стоит на пересечении двух миров. С одной стороны, в нём ещё живёт свободная, почти авантюрная пограничная стихия. С другой — через него начинает действовать расширяющаяся историческая воля Москвы. Он ещё не представитель полностью оформленной империи, но уже и не просто вольный человек края. Именно потому Ермак и является фигурой перелома: в нём русская история впервые испытывает тот тип движения, в котором **свобода передового импульса соединяется с будущей государственностью**.

С антропософской точки зрения можно сказать, что здесь русская душа впервые делает шаг к новой форме отношения к пространству. До этого пространство Руси собиралось, защищалось, удерживалось, исцелялось после распада

и Орды. В Сибири оно начинает **завоёвываться как судьба**. Это совсем иной акт. Народ уже не только хранит себя, но и выдвигает себя вперёд. И делает это первоначально не через завершённую государственную форму, а через людей, у которых ещё сохранена огромная подвижность, воинская непосредственность и способность действовать на границе известного и неизвестного. Ермак потому и становится почти мифической фигурой: он воплощает первый русский ответ на зов бесконечного пространства.

Но именно здесь кроется и глубокая двойственность. Казачий импульс несёт в себе свободу, но эта свобода ещё не является зрелой душой сознательной. Она не есть свободное нравственное самоопределение в высоком смысле. Скорее это свободная стихия действия, ещё тесно связанная с риском, силой, добычей, военным братством и пограничной жизнью. Потому русский выход в Сибирь с самого начала несёт в себе не только созидательный, но и суровый элемент. Он расширяет историческое тело России, но делает это через людей, в которых государственная задача ещё переплетена с личной удалей, воинским промыслом и почти стихийным движением вперёд.

И всё же именно такая форма и была исторически нужна. Московское государство ещё не обладало той тяжёлой административной полнотой, которая могла бы сразу планомерно освоить бескрайние пространства за Уралом. Нужно было предварительное движение, нужны были люди, которые могли бы пойти туда, где ещё нет устойчивой формы, и **проложить саму возможность формы**. Ермак и казачий мир исполняют именно эту задачу. Они не завершают русское освоение Сибири, но открывают его. Они как бы прорубают историческое окно в континентальную глубину, через которое затем пойдут уже остроги, воеводы, миссионеры, торговля, монастыри и государственная власть.

С антропософской точки зрения Ермак есть фигура, в которой Русский Архангел впервые использует **пороговую человеческую стихию** для великой континентальной задачи. Это тоже очень характерно для русской истории. В ней часто именно не до конца оформленные, пограничные, переходные слои становятся носителями нового движения. Так

было с ранними княжескими дружинами. Так в иной форме было с казаками южного и восточного порубежья. Так произошло и здесь. История пользуется не только завершённой формой, но и человеческим материалом, который ещё стоит между старым и новым, между свободой и службой, между частным порывом и большой государственной судьбой.

Именно поэтому образ Ермака занимает такое место в русской памяти. В нём народ узнаёт не только военного вождя, но и **первого человека великого восточного шага**. Он важен как символ того момента, когда Россия впервые начинает не просто жить в своём пространстве, а утверждать себя как сила, способная идти дальше привычного мира. Это уже не киевская торговая связность и не только московское собрание. Это новый исторический темперамент — способность вступать в необъятное и не теряться в нём сразу.

Но в этом же пункте возникает и важнейший вопрос о мере. Казачий порыв сам по себе не может быть окончательной формой русской судьбы. Он может открыть пространство, но не может в одиночку его одухотворить и устроить. Потому Ермак — не завершитель, а **предвестник**. За ним должна прийти иная работа: работа государства, церкви, хозяйственного укоренения, культурного включения новых земель в общую историческую ткань. Если этого не произойдёт, покорение останется только военным движением. Если произойдёт, то Сибирь станет не временным пределом добычи, а частью нового русского мира.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Ермак и казачий импульс стали передовым порывом русского расширения потому, что именно через них Россия впервые практически вступила в евразийскую бесконечность, используя свободную и пограничную воинскую стихию как первый орган своего движения в Сибирь; тем самым русский выход за Урал начался не с завершённой имперской системы, а с живого человеческого импульса порога и прорыва.**

### **§ 3. Сибирь как школа многонародной державы**

Если в предыдущем параграфе мы увидели Ермака и казачий импульс как передовой порыв русского расширения,

то теперь необходимо понять более глубокий итог этого движения. Сибирь стала для России не только пространством завоевания, не только краем новых рек, лесов, острогов и путей, но и **школой многонародной державы**. Именно здесь русская история впервые в столь широком масштабе сталкивается с задачей: как не просто идти вперед в пространство, но и **держат в одном государственном теле множество различных народов, укладов, верований и форм отношения к миру**. И потому значение Сибири для России несоизмеримо больше, чем значение очередного расширения территории. В Сибири Россия учится быть не только народом и не только государством, а **континентальной державой**, в которой единство уже не совпадает с этнической однородностью.

С антропософской точки зрения это означает новую стадию в судьбе Русского Архангела. Пока русский народ собирал себя в пределах собственно восточнославянского исторического мира, задача состояла главным образом в исцелении распада, в удержании центра, в борьбе между Киевом, Ордой, Москвой, Литвой, западным и восточным векторами. Но в Сибири перед ним встает другая задача: нужно не только быть собой, но и **нести свою форму среди иных народных индивидуальностей**. А это всегда одно из самых трудных испытаний для исторического организма. Легко либо растворить всё в голом господстве, либо самому потерять форму среди бесконечного разнообразия. Гораздо труднее создать такую державность, где разные народы не перестают быть собой, но и не разрывают общего целого.

Именно здесь Сибирь становится для России школой. Она заставляет государство мыслить не только русскую землю, но **целый мир земель**. Она заставляет русский центр соотноситься не только с собственной народной памятью, но и с чужими укладами, шаманскими и мусульманскими традициями, кочевыми, охотничьими и оседлыми обществами, с иными ритмами времени и иной связью человека с природой. Сибирь вводит Россию в историческую ситуацию, где государственность уже не может быть просто продолжением одного народного быта. Она должна стать **формой большого сосуществования**, даже если это сосуществование часто складывается сурово, неравно и под тяжестью власти.

С антропософской точки зрения это связано прежде всего с новым испытанием **души рассудочной**. В прежние эпохи русская душа рассудочная училась создавать центр, право, служильный порядок, церковно-государственную форму и удерживать пространство от распада. В Сибири она должна научиться чему-то ещё: **объединять разнородное без немедленного уничтожения всякой разницы**. Разумеется, историческая Россия далеко не всегда решала эту задачу мудро и чисто. В ней было много грубого, насильственного, податного, военно-служилого. Но сам факт, что русская государственность в Сибири сразу оказалась перед множеством народов, а не перед пустотой, сделал её иным типом государства, чем были многие компактные европейские политические организмы.

Очень важно, что Сибирь изменила и само русское чувство **центра и периферии**. В старой Руси окраина была чем-то внешним по отношению к сердцу государства. В континентальной державе Сибирь уже не может быть просто окраиной в узком смысле. Она становится частью самой русской судьбы. Пространство начинает мыслиться не как кольцо вокруг центра, а как огромная глубина, сквозь которую центр должен проводить волю, закон, память, хозяйство и символическую связанность. Это и есть школа многонациональной державы: центр больше не живёт только ради самого себя. Он должен научиться **держат вместе пространства, не похожие друг на друга**, и народы, не сводимые к одному типу исторической жизни.

С антропософской точки зрения в этом кроется и особая русская опасность. Когда государство слишком рано становится многонациональной державой, оно рискует подменить внутреннюю миссию голой административной мощью. Тогда разнообразие народов начинает переживаться лишь как материал управления, а пространство — как предмет владения. Такая опасность для России в Сибири, несомненно, существовала и будет существовать дальше. Но в глубине сибирского опыта скрыт и иной, более высокий потенциал. Россия могла научиться здесь тому, что её историческое назначение состоит не только в самосохранении, но и в **удержании большого разнообразия в общей форме**, не унич-

тожая всякую разность полностью. В этом уже намечается дальняя тема всей книги — тема диалога культур и будущего более зрелого синтеза.

Именно поэтому Сибирь стала школой не только государства, но и **русского самосознания**. Народ, однажды вошедший в сибирское пространство, уже не может мыслить себя просто как одну этническую нацию среди других. Он начинает осознавать себя как историческое ядро большого континентального мира. Это меняет всё: чувство миссии, отношение к пространству, представление о власти, о границе, о своём и чужом. Россия всё больше начинает жить не только воспоминанием о прошлом, но и сознанием ответственности за огромное множество жизней, земель и исторических ритмов. Эта ответственность могла осуществляться грубо и тяжело, но сама по себе она уже выводила Россию из узких рамок.

Особенно важно, что в Сибири многонародность не была чисто абстрактной идеей. Она ежедневно переживалась в практике: через ясные отношения, через торговлю, через миссионерство, через военные конфликты и союзы, через перевод местных обществ в новую правовую и податную рамку, через постепенное возникновение смешанных зон жизни. И потому здесь русская история училась не только господствовать, но и **сосуществовать**. Пусть это сосуществование было несовершенным, неравным и нередко жестоким, но оно всё же отличалось от простого уничтожения. Русская форма в Сибири не могла быть только формой выжженной пустыни; ей приходилось иметь дело с живой множественностью.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: Сибирь заставила Русский Архангел действовать уже не только как водителя одного народа, но и как носителя **более широкого исторического пространства**, внутри которого должны были быть удержаны и иные народные сущности. Это чрезвычайно трудная задача. Народный дух всегда легче действует в пределах собственного однородного тела. Гораздо труднее — в теле сложном, многослойном, многонародном. И потому сибирский опыт заранее подготавливает позднейшую русскую проблему: как быть

державой, не утратив душу; как быть центром, не превратившись только в машину принуждения; как соединять многие миры, не распавшись и не исказив себя до неузнаваемости.

Именно в этом смысле Сибирь есть школа. Она учит Россию исторической широте. Учит её не бояться пространства, не бояться инаковости, не бояться огромного. Но она же испытывает её на зрелость. Ибо многонародная держава требует не только силы, но и внутренней меры. Там, где этой меры нет, возникает или деспотическое уравнивание, или распад. Там, где она появляется, может начаться подлинная континентальная культура. Сибирь открывает России именно эту возможность, пусть и в ещё очень грубой, ранней и противоречивой форме.

Потому итог этого параграфа можно выразить так: **Сибирь стала для России школой многонародной державы, потому что именно здесь русская государственность впервые в огромном масштабе научилась держать вместе множество разных народов, укладов и пространств; тем самым Россия перестала быть только народом, собирающим самого себя, и начала становиться континентальным миром, для которого единство уже должно было сочетаться с исторической множественностью.**

#### **§ 4. Сибирь как испытание русской миссии: между ясачной державой, острогом и православным призванием**

---

Если в предыдущих параграфах Сибирь предстала как выход русского исторического тела в евразийскую бесконечность, как пространство казачьего прорыва и как школа многонародной державы, то теперь необходимо сделать последний и самый трудный шаг: понять, **что именно Россия несла в Сибирь**. Ибо покорение Сибири было не только расширением границ, но и **испытанием русской миссии**. Русское движение на восток шло не в пустоту: за ним следовали остроги, сбор ясака, военная сила, торговый интерес, государственная вертикаль, а затем и церковная, миссионерская линия. Исторические обзоры прямо подчёркивают, что

в ходе русского продвижения в Сибирь строились зимовья и остроги в узлах речных путей и волоков, а одной из главных практических задач было подчинение местных народов и сбор ясака — пушной дани.

С антропософской точки зрения это означает, что в Сибири Русский Архангел впервые сталкивается с вопросом не только о расширении, но и о **мере**. До этого Россия главным образом собирала и исцеляла собственное историческое тело. В Сибири же ей приходится решать: будет ли она лишь тяжёлой внешней державой, подчиняющей пространство через дань и крепость, или сумеет стать носительницей более высокой формы, способной соединять власть с внутренним смыслом. Именно поэтому Сибирь так важна. Она заставляет Россию пройти между двумя опасностями: между бессильной расплывчатостью, которая не удержала бы пространство вообще, и голой властью, которая свела бы великое движение на восток к одному только податному и военно-административному механизму.

Отсюда и глубокая двойственность сибирского опыта. С одной стороны, острог и ясак были необходимыми органами раннего русского присутствия. Без них не могло бы возникнуть никакой устойчивой формы в этом огромном пространстве. Именно через сеть укрепленных пунктов и речных маршрутов Россия удерживала связь между Уралом, Обью, Енисеем, Леной и далее к Тихому океану; Encyclopaedia.com прямо называет сибирское завоевание одним из самых быстрых и долговечных в мировой истории и связывает его успех с продвижением вдоль великих речных систем. С другой стороны, если бы Россия остановилась только на ясаке, военной силе и добыче меха, Сибирь так и осталась бы для неё лишь внешней периферией господства, а не частью нового исторического мира. Поэтому вместе с властью в Сибирь постепенно шли и иные силы — переселение, монастырь, миссия, церковное благословение пространства, попытка не только брать, но и **включать**. Исторические обзоры православной миссии специально указывают, что за восточным продвижением России шла и миссионерская линия, особенно заметная уже в более позднюю, петровскую и послепетровскую эпоху.

Именно здесь раскрывается главный вопрос главы: **может ли русская держава быть в Сибири только силой, или она должна быть ещё и формой исторического покровительства?** Для всей дальнейшей русской судьбы это имело решающее значение. Потому что Сибирь — это первая гигантская территория, где Россия должна была научиться быть не только народом с государством, но и державой, несущей порядок и смысл в многонародном пространстве. Если государство мыслит здесь себя только как сборщика ясака, оно обедняет и искажает собственное призвание. Если же оно пытается соединить крепость, путь, храм, миссию и постепенное включение края в общую ткань, тогда сибирское движение становится не просто завоеванием, а **расширением исторического организма**.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: в Сибири Россия впервые проходит испытание на способность быть **континентальной посредницей между мирами**. Она входит в пространство, где сталкиваются лес, степь, тундра, кочевье, охота, шаманство, исламские и буддийские линии, китайский и центральноазиатский горизонты. Не случайно уже к XVII веку русское продвижение упирается в соприкосновение с Китаем, а в 1689 году оформляется Нерчинский договор, показывающий, что русская экспансия больше не имеет дела только с «безграничным» пространством, а вступает в отношения с иными большими цивилизациями. Это значит, что Сибирь учит Россию не только властвовать, но и соразмерять себя с другими историческими мирами. И в этом уже чувствуется будущая великая тема всей книги: Россия как мир между Европой и Азией, между своим центром и огромным пространством культурного соприкосновения.

Но именно поэтому Сибирь остаётся и нравственным испытанием. Каждый раз, когда Россия будет забывать внутреннюю меру и подменять историческую миссию одной только тяжёлой формой, сибирское пространство будет обнажать этот изъян особенно резко. И наоборот: всякий раз, когда она сумеет соединить государственную силу с духовной вертикалью и с терпеливым включением разнородного в общее целое, Сибирь будет становиться не колониальной

окраиной, а частью более высокого континентального смысла. Уже сами факты раннего русского движения на восток — от Ермака до сети острогов и далее к Тихому океану — показывают, что вопрос здесь стоял не о случайном походе, а о **перемене масштаба всей русской истории**.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **Сибирь стала испытанием русской миссии, потому что именно здесь Россия впервые должна была решить, будет ли она только ясачной и острожной державой внешнего подчинения или же сумеет соединить силу, миссию и историческое включение огромного многонародного пространства в более высокую форму континентального единства**.

## § 5. Сибирь как духовный резерв России и предварение её евразийской миссии

---

Если в предыдущих параграфах Сибирь была рассмотрена как выход русского исторического тела в евразийскую бесконечность, как пространство казачьего прорыва, как школа многонародной державы и как испытание русской миссии, то теперь необходимо увидеть её последний, наиболее глубокий смысл. Сибирь стала для России не только приобретённым пространством и не только предметом державного усилия. Она стала её **духовным резервом**. Именно здесь русская история впервые в таком масштабе обрела пространство, где могли сохраняться, углубляться и вновь перерабатываться те силы, которые в старом центре нередко оказывались сдавлены тяжестью формы, придворной жизнью, бюрократией, церковно-государственным напряжением и позднейшим имперским отчуждением. Сибирь в этом смысле стала не окраиной России, а её **внутренним Востоком**, её запасом тишины, выносливости и незавершённой судьбы.

С антропософской точки зрения это имеет огромное значение. Русский народ после Киева, Орды, Москвы, раскола и будущего имперского перелома всё больше рисковал оказаться зажатым между слишком тяжёлым центром и слишком болезненной исторической памятью. В такой ситуации огромную роль начинает играть наличие пространства, где жизнь ещё не окончательно загнана в завершённую форму.

Сибирь и стала таким пространством. Здесь Русский Архангел как бы получает возможность **дышать шире**, чем в тесных коридорах уже оформленного государства. Здесь русский человек снова оказывается лицом к лицу не только с властью и учреждением, но и с землёй, дорогой, рекой, лесом, снегом, молчанием, опасностью, далью. Всё это возвращает его к более первичному состоянию бытия, но уже не к дохристианской архаике, а к новому, суровому опыту внутренней свободы в бескрайнем мире.

Именно поэтому Сибирь становится и **резервом народной энергии**. В старой России слишком многое всё время стремилось к застыванию: сословие, служба, обряд, центр, администрация, канон. В Сибири же сама природа пространства не позволяла этому застыванию быть окончательным. Здесь требовались подвижность, терпение, способность начинать заново, хозяйственная смекалка, умение жить в условиях почти предельной открытости и одновременно почти предельной суровости. И потому Сибирь вырабатывала особый русский тип — менее придворный, менее книжно-иерархический, менее стеснённый внешней завершённой формы, но более выносливый, молчаливый, укоренённый в труде и в пространстве.

С антропософской точки зрения можно сказать, что в Сибири русская **душа ощущающая** не подавляется до конца государственным механизмом, а вступает в новый, очищающий союз с землёй и далью. Но одновременно и **душа рассудочная** не исчезает: она строит остроги, линии движения, хозяйственные узлы, формы подчинения, связи между удалёнными точками. И потому Сибирь даёт редкое сочетание: здесь ещё возможно непосредственное переживание мира, но оно уже работает внутри большой исторической задачи. В этом смысле Сибирь есть школа не возвращения назад, а **углублённого продолжения России**.

Особенно важно и то, что Сибирь с самого начала стала пространством, куда уходили не только служилые люди, казаки и охотники, но и те, кто **не вмещался полностью в старую Россию**. Позднее сюда будут уходить старообрядцы, ссыльные, искатели иной жизни, люди, вытолкнутые центром или сами ищущие большего простора. Это очень характерно. Там,

где государственный центр становится чрезмерно плотным, народная душа нередко ищет не прямого разрушения центра, а возможности жить вне его прямой тяжести. Сибирь даёт такую возможность. Она становится местом, где Россия как бы продолжает себя за пределами собственной чрезмерно оформленной оболочки. И потому её значение для всей будущей истории колоссально: она будет не только предметом управления, но и **убежищем русской глубины**, которой в центре становится тесно.

Именно здесь уже намечается и будущая **евразийская миссия России**. Пока русская история сосредоточена только на исцелении внутренних расколов и на борьбе с непосредственными врагами, она ещё не может вполне осознать себя как большую цивилизацию пространства. Но Сибирь делает это осознание неизбежным. Народ, однажды прошедший через Урал и дошедший до Тихого океана, уже не может мыслить себя как одну из местных держав Европы. Он неизбежно начинает ощущать себя носителем огромного континентального мира, где Европа и Азия уже не просто соседствуют извне, а встречаются внутри одной исторической судьбы. И в этом смысле Сибирь становится не дополнением к России, а одним из главных оснований её **евразийского самосознания**.

С антропософской точки зрения здесь скрыт один очень глубокий смысл. Александр Невский когда-то предопределил евразийский выбор России как отказ от западного пути и принятие собственной срединной судьбы между Европой и Азией. Но этот выбор ещё долго оставался главным образом духовно-политическим. В Сибири он становится **пространственно-историческим фактом**. Россия уже не просто знает, что она не есть Запад. Она начинает реально жить в огромном азиатском пространстве, но при этом не растворяется в нём. Она вносит в него свою государственную форму, свою православную вертикаль, свою историческую память и свою тяжёлую, собирающую волю. Таким образом, Сибирь превращает евразийство из выбора судьбы в **материю самой истории**.

Но именно потому Сибирь ставит перед Россией и огромный нравственный вопрос. Быть евразийской державой — не значит только владеть пространством. Это значит научиться **нести пространство духовно**, то есть не только подчинять,

но и соединять; не только брать дань, но и создавать форму общей жизни; не только строить крепости, но и открывать народам возможность войти в более широкий исторический мир без полного уничтожения их человеческой самобытности. Россия далеко не всегда будет выполнять эту задачу чисто и мудро. Но сам вызов был поставлен именно Сибирью. С этого момента русская история уже не может быть невинной в своём действии: она должна отвечать не только за себя, но и за всё то великое пространство, которое взяла в свою судьбу.

Именно поэтому Сибирь есть не просто резерв силы, но и **резерв будущего**. В тяжёлые эпохи русской истории она будет всё чаще восприниматься как место, где ещё сохраняется возможность нового начала. Там, где старый центр кажется слишком испорченным, слишком придворным, слишком европеизированным, слишком бюрократическим или слишком оторванным от земли, Сибирь будет вставать в русском воображении как пространство возможного очищения, суровой правды и возвращения к более глубоким основаниям жизни. Это уже не только география. Это особый духовный образ — образ России, которая ещё не исчерпала себя и ещё способна начинать заново.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: Сибирь стала для России тем пространством, где её историческое тело впервые обрело **почти космический масштаб**, а её душа — возможность не задохнуться в слишком завершённой форме. В этом соединении и заключается её неповторимое значение. Она делает Россию больше самой себя, но одновременно сохраняет для неё возможность внутреннего обновления. Это очень редкое сочетание. Большие империи часто погибают именно потому, что пространство делает их внешне мощными, но внутренне пустыми. Сибирь же дала России шанс не только расшириться, но и углубиться.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **Сибирь стала духовным резервом России и предварением её евразийской миссии, потому что в ней русская история обрела пространство, где могла одновременно расширять своё государственное тело, сохранять запас народной глубины и учиться быть континентальной цивилизацией, соединяющей множество миров в одной судьбе.**

# Глава 22. Россия на пороге имперского перелома

## § 1. Конец старомосковской целостности и ожидание новой формы

---

К концу XVII века Россия вступает в такое состояние, которое нельзя уже описывать ни как простое продолжение старой Московской Руси, ни как вполне сложившуюся империю нового типа. Это время глубочайшего перехода, когда прежняя историческая форма ещё стоит, но уже утрачивает внутреннюю бесспорность, а новая форма ещё не явлена, но её необходимость уже ощущается почти повсюду. Именно поэтому данный рубеж следует понимать как **конец старомосковской целостности и ожидание новой формы**. Речь идёт не просто о смене правителей, не только о накоплении внешних задач и не только о подготовке петровских реформ. Речь идёт о том, что русское историческое тело выросло из прежней оболочки, а прежняя оболочка уже не способна без надлома удерживать возросший масштаб народной и государственной судьбы.

Старая Московская Русь долгое время жила внутренним убеждением, что она представляет собой священно-историческое целое. Царь, церковь, обряд, закон, земля, народная память, служилый строй и сама идея Москвы как центра Руси ещё могли мыслиться как принадлежащие одному и тому же сакральному миру. Это единство никогда не было совершенно бесконфликтным, но оно сохраняло главную предпосылку: **историческая форма ещё переживалась как органическая**, то есть как вырастающая из глубины русской жизни, а не навязываемая ей извне. Даже когда эта форма тяжелеет, даже когда в ней усиливается принуждение, даже когда она становится слишком централизованной, она всё же ещё ощущает себя продолжением святой Руси, а не чем-то принципиально иным.

Но именно к концу XVII века эта органическая предпосылка начинает разрушаться. И первый источник разрушения — это, конечно, **раскол**. После него Россия уже не может более считать себя внутренне единой в церковно-народном смысле. Старообрядческая часть русской души не просто отвергла отдельные обрядовые исправления; она всё глубже начала переживать официальную церковь и государство как отпавшие от подлинной правды. А это означало, что прежний союз между народной душой и московской формой оказался смертельно ранен. Отныне государство ещё могло быть сильным, но уже не было всецело своим для всех глубин русской жизни. Следовательно, конец старомосковской целостности начинается именно там, где священная форма перестаёт быть бесспорной в глазах значительной части собственного народа.

Вторым источником этого надлома становится **западнорусский поворот**. Возвращение части Украины в орбиту Москвы было, с одной стороны, великим историческим исцелением — попыткой залечить старую рану Русского Архангела, нанесённую литовско-польским расколом. Но, с другой стороны, это возвращение приносило в московский мир и новые напряжения. Западнорусская духовная и культурная среда уже прошла через братства, полемику, школу, греческие и латинские влияния, через более сложную книжную культуру и иной способ церковного самосознания. Тем самым Москва, возвращая отторгнутую часть русского мира, одновременно впускала в себя элементы, которые уже невозможно было полностью переварить в рамках старой замкнутой московской самодостаточности. Это чрезвычайно важно. Возвращение Руси происходило не как простое срастание прежнего, а как встреча двух уже изменившихся исторических потоков. И потому старая форма вновь оказывалась недостаточной.

Третьим решающим фактором становится **сибирское расширение**. Московская Русь создавалась как мир собираемого восточноевропейского пространства. Но государство, которое ушло за Урал, двинулось к Тихому океану, стало держать в своих пределах всё больше народов, верований и укладов, уже перестаёт быть только старой Русью в её прежнем

масштабе. Оно становится континентальным телом. А континентальное тело требует иных средств управления, иного мышления, иной административной техники, иной военной организации, иной способности к пространственному охвату. Старая Москва умела собирать землю Русскую, но Россия конца XVII века уже была чем-то большим, чем просто земля Русская в узком древнем смысле. Она становилась особым североевразийским миром. Следовательно, и государственная форма должна была либо радикально преобразиться, либо начать задыхаться под грузом собственного возросшего объёма.

С антропософской точки зрения это означает, что **душа рассудочная старой Московской Руси достигла предела своей плодотворности**. Она была велика и необходима. Она собрала Русь после Орды, создала тяжёлый центр, воспитала служилый строй, выработала государственную выносливость, научилась держать огромное пространство и даже в известном смысле подготовила империю. Но её предел состоял в том, что она могла всё это делать главным образом через форму, дисциплину, вертикаль, сакральную иерархию и тяжесть центра. Пока мир, который она держала, был ещё сравнительно внутренне однородным, это работало. Но как только Россия стала слишком широкой, слишком сложной, слишком многоуровневой, слишком напряжённой между стариной, западнорусским влиянием, сибирской бесконечностью и новыми международными вызовами, одной старой московской формы уже оказалось недостаточно. Она оставалась могучей, но переставала быть жизненно достаточной.

Отсюда и возникает особое чувство **ожидания новой формы**. Это ожидание ещё не всегда сознаётся ясно. Оно редко формулируется в завершённых теориях. Но оно уже живёт в самой ткани эпохи. Государству нужны новые средства войны, потому что старые оказываются недостаточными. Дипломатии нужен новый масштаб, потому что Россия всё глубже втягивается в европейскую и мировую игру. Образованной среде нужны новые знания, потому что старые формы книжности и церковной учёности уже не отвечают на все возникающие вопросы. Самой власти нужен иной стиль действия, потому что прежняя сакрально-московская

медлительность всё хуже соответствует растущему темпу истории. Иначе говоря, Россия начинает чувствовать, что **по-старому уже нельзя**, хотя ещё совершенно не знает, какой катастрофической ценой будет куплено это "по-новому".

Именно поэтому конец старомосковской целостности не есть просто упадок. Это именно **порог**. А порог всегда двойственен. С одной стороны, это конец прежней полноты, прежней органики, прежнего священного единства. С другой — это начало движения к чему-то более широкому. Но новое ещё не родилось, и потому эпоха рубежа почти всегда наполнена смутным беспокойством, внутренней неуверенностью и ощущением нарастающей исторической неадекватности старых форм. Такова была Россия конца XVII века. Она уже больше не помещалась в старую Московскую Русь, но ещё не научилась быть империей в полном смысле. Она уже чувствовала необходимость разрыва, но ещё не понимала, что этот разрыв обрушится не только на старую форму, но и на саму душу народа.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: здесь происходит очень важный перелом в отношении между **душой ощущающей, душой рассудочной** и будущей **душой самосознающей**. Душа ощущающая русского народа по-прежнему жива в святине старины, в глубине обряда, в народной памяти, в укоренённости в земле и в мире. Душа рассудочная уже достигла огромной зрелости как государственная организация, как воля к центру, как способность удерживать пространство. Но вот сама жизнь уже требует чего-то большего: она требует более высокого самосознания, более широкого взгляда, нового отношения к миру, к знанию, к культуре, к власти и к собственной исторической миссии. Старая Московская Русь не может больше породить это из самой себя без радикального надлома. В этом и состоит её трагический предел. Она велика, но уже не способна безболезненно родить следующую ступень.

Именно потому Россия в конце XVII века есть мир **ожидания**, но ожидания не мирного, а напряжённого и почти рокового. Всё словно говорит о надвигающемся переломе: церковное единство уже разорвано, старое благочестие уже позревает власть, западнорусский элемент уже меняет куль-

турный ритм Москвы, Сибирь уже требует большего масштаба, международное положение уже требует новой военной и дипломатической техники, а государственный центр уже чувствует, что одними старыми средствами не удержит будущего. На этом фоне петровский взрыв станет не случайной прихотью одного человека, а ответом — страшным, грубым, насильственным, но исторически не случайным — на уже накопившуюся невозможность дальше жить в старой оболочке.

Но важно понять и ещё одно. Хотя старая московская форма к концу XVII века и исчерпывает себя, это не значит, что она была ложной или бесплодной. Напротив, она исполнила свою колоссальную историческую задачу. Она собрала Русь, выдержала Орду, создала центр, породила идею всеправославного призвания, вернула значительную часть западнорусского мира, открыла Сибирь, выработала тяжёлую государственную волю. Именно потому её конец так трагичен: гибнет не пустая оболочка, а **великая историческая форма**, которая довела Россию до предела, за которым уже начинается иная эпоха. И чем величественнее была эта форма, тем страшнее будет цена её преодоления.

Итак, если выразить итог кратко, то можно сказать: **конец старомосковской целостности состоял в том, что Россия к концу XVII века уже переросла прежнюю органическую форму священного царства, но ещё не обрела новую историческую душу, способную нести возросший религиозный, культурный и пространственный масштаб; именно поэтому эпоха стала временем напряжённого ожидания новой формы, которая вскоре придёт в петровском перевороте.**

## **§ 2. Западнорусское, византийское и европейское влияния в позднемосковской элите**

---

Если в предыдущем параграфе мы говорили о конце старомосковской целостности в целом, то теперь необходимо увидеть, **в каком именно слое русской жизни новая форма начала готовиться раньше всего.** Таким слоем была позднемосковская элита — царский двор, высшее духовенство, приказная верхушка, книжная и учёная среда. Именно здесь

ещё до Петра начинается медленное, но уже необратимое смешение трёх различных потоков: **западнорусского, византийско-греческого и собственно европейского**. Поэтому петровский перелом не упал на Россию с неба: он вырос внутри самой поздней Москвы, где верх уже переставал быть однородно старомосковским. Britannica прямо отмечает, что западные культурные влияния постепенно проникали в Россию в XVII веке через несколько каналов — через Немецкую слободу в Москве и через Украину, воссоединённую с Россией в 1654 году; с этой второй линией в Москву пришли украинские и белорусские клирики, получившие польский тип образования в Киевской академии.

Прежде всего нужно сказать о **западнорусском влиянии**. После возвращения части украинского мира в орбиту Москвы в русскую столицу всё активнее входят люди киевской и белорусской книжной школы, уже прошедшие через опыт Речи Посполитой, польско-латинского образования и полемической культуры. Энциклопедия Украины прямо говорит о существовании так называемой «киевской богословской школы» и о том, что во второй половине XVII века её учение было перенесено в Московию Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким; Britannica и другие справочные статьи подчёркивают, что Симеон Полоцкий, получивший образование в Киеве, сыграл ведущую роль в переносе в Москву польско-барочных литературных форм и западнорусской учёности. Тем самым позднемосковская элита впервые знакомится с иным типом книжности — более школьным, более риторическим, более систематическим и уже не совпадающим полностью с древней московской церковной словесностью.

Но рядом с западнорусской линией действует и **византийско-греческий поток**. Москва XVII века всё настойчивее стремится осознать себя как центр всего православного мира, а значит — не может больше довольствоваться одной лишь местной стариной. Именно отсюда проистекает стремление сверять русскую церковную практику с греческой нормой и добиваться большего единства с остальным Восточным православием. Britannica прямо указывает, что Никон предпринял пересмотр русских книг и ритуалов, чтобы

привести их в согласие с остальным православным миром; там же подчёркивается, что сама русская церковь в эту эпоху уже жила в горизонте идеи Третьего Рима и общего православного призвания. Следовательно, позднемосковская элита оказывается открытой не только западнорусской школе, но и более широкому **вселенскому православному самознанию**, которое подталкивает её к пересмотру собственной формы.

Наконец, всё заметнее становится и **европейское влияние в собственном смысле**. Оно ещё не господствует, как при Петре, но уже ощутимо меняет верхушку московского общества. Britannica отмечает, что западные влияния шли через Немецкую слободу, а также что царь Фёдор III сознательно поощрял западную культуру и тем самым облегчил будущие реформы Петра; в биографических сведениях о Фёдоре прямо упоминается его обучение у Симеона Полоцкого, владевшего польским и латинским языками. Иначе говоря, поздняя Москва уже начинает привыкать к тому, что рядом со старой формой существуют иные образцы — латинская школа, западная поэтика, новая риторика, иной тип учёности и более открытый взгляд на внешнее культурное пространство.

С антропософской точки зрения это означает, что позднемосковская элита становится **внутренне неоднородной**. Она уже не может жить как чистое продолжение старой Московской Руси. В ней встречаются и спорят разные типы сознания: древнемосковская священная память, гречески ориентированная церковная универсальность, западнорусская школьная и барочная книжность, первые европейские образцы поведения и знания. Именно поэтому она и становится главным местом подготовки будущего перелома. Народная Россия ещё во многом остаётся верна цельному укладу древней святыни, но верх уже учится жить в многообразном культурном поле. Отсюда рождается новое напряжение: элита начинает расширять горизонты, но тем самым всё сильнее отдаляется от той органической народной среды, которая продолжает жить в логике старой Московской Руси. Это не готовая европеизация, а **предпетровское расслоение сознания**, из которого позднее и вырастет имперский раз-

рыв между верхом и низом. Фактическую основу этого вывода составляют и проникновение западной культуры через Украину и Немецкую слободу, и роль киевских учёных в Москве, и содействие Фёдора III западным формам культуры.

Итог этого параграфа можно выразить так: **западнорусское, византийское и европейское влияния в позднемосковской элите подготовили петровский перелом задолго до Петра, потому что именно в верхушке московского общества старая священно-московская форма впервые утратила полную однородность и начала жить в поле нескольких культурных норм сразу; тем самым новая Россия сначала родилась в сознании элиты, а уже потом была насильственно распространена на всю страну.**

### § 3. Фёдор III, царевна Софья и Голицын: первые опыты новой России

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, что позднемосковская элита уже жила под воздействием западнорусских, греческих и европейских влияний, то теперь необходимо сделать следующий шаг и показать, что **новая Россия начала возникать ещё до Петра**. Пётр не создал её из пустоты; он лишь довёл до крайности и насильственно ускорил то, что уже намечалось при **Фёдоре III**, при регентстве **царевны Софьи** и в деятельности **князя Василия Голицына**. Britannica прямо отмечает, что Фёдор III поощрял развитие западной культуры в России и тем самым облегчил реформы своего преемника Петра I. В той же линии стоит и Голицын, который при Софье руководил внешней политикой и участвовал в проектах военной и административной перестройки.

Особенно показательно здесь **упразднение местничества в 1682 году**. Это событие имеет не только административное, но и духовно-историческое значение. Местничество выражало старую логику московского мира, где служба ещё была тесно связана с родовой памятью и иерархией древних фамилий. Уничтожая местничество, поздняя Москва впервые столь ясно заявила, что государственная необходимость важнее одной только наследственной традиции. Britannica прямо указывает, что местничество было отменено при Фё-

доре III, а в биографии самого Фёдора это решение связывается с его реформаторской линией. С антропософской точки зрения это означает, что старая московская **душа рассудочная** уже перестаёт довольствоваться органически сложившейся родовой формой и начинает искать более свободную, более функциональную и более государственно-целенаправленную структуру.

Не менее важна и эпоха **Софьи и Голицына**. При всём традиционном облике московского двора именно в это время верхушка государства делает первые попытки мыслить Россию более открыто, дипломатично и системно. Голицын как глава Посольского приказа выступал фигурой уже не чисто старомосковской, а переходной: он был связан и с придворной политикой, и с военными проектами, и с более широким внешним горизонтом. Britannica подчёркивает, что он участвовал в комиссии по перестройке военной службы, выступал за отмену местничества, а при Софье оказался в центре государственного управления. Это значит, что новая Россия сначала возникает не в массах и не на уровне народной души, а **в верхнем слое государственного сознания**, который уже чувствует необходимость перемен, хотя ещё не имеет для них окончательной формы.

С антропософской точки зрения здесь и заключается особая значительность конца XVII века. Россия уже внутренне перерастает старую Московскую Русь, но ещё не знает, какой именно будет её новая историческая оболочка. Поэтому переход совершается сначала через **предварительные опыты**: через частичное открытие Западу, через изменение служилой иерархии, через новую роль учёной и придворной среды, через западнорусскую книжность, через дипломатическую и военную перестройку. Всё это ещё не Пётр, но уже и не прежняя Москва. И потому Фёдор III, Софья и Голицын должны быть поняты как фигуры **предпетровского порога**: они не совершают окончательного разрыва, но уже выводят Россию к сознанию, что по-старому жить больше нельзя. Фактическую основу для этого составляет совокупность реформаторских шагов Фёдора, роли киевско-западнорусской образованности при дворе и деятельности Голицына в годы регентства.

Но именно здесь раскрывается и трагическая слабость этой переходной эпохи. Она **чувствует необходимость нового**, но ещё не обладает достаточной внутренней силой, чтобы оформить это новое органически. Поэтому поздняя Москва подготавливает Петра, но не может сама стать его более мягкой и примирённой альтернативой. Старомосковская священная форма уже тесна, а новая имперская ещё только ищет себя. Отсюда и неизбежность будущего насильственного ускорения: Пётр окажется возможен именно потому, что до него уже было накоплено ощущение исторической неадекватности старых форм, но не было найдено способа преодолеть их без разрыва. Это — историософский вывод, но он опирается на реальные предпетровские сдвиги в верхушке государства, на западные контакты через Немецкую слободу и на реформаторскую линию Фёдора и Голицына.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Фёдор III, царевна Софья и князь Голицын стали первыми опытами новой России, потому что именно при них позднемосковская верхушка начала практически выходить за пределы старой формы — через отмену местничества, рост западнорусско-европейских влияний и попытки военной и государственной перестройки; тем самым Пётр явился не внезапным чудовищным исключением, а крайним и насильственным завершением уже начавшегося предпетровского сдвига.**

## ЧАСТЬ IV ИМПЕРИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

### Глава 23. Пётр I как насильственный прорыв к душе сознательной

#### § 1. Западная форма, государственный разум и новая травма русской души

---

Если Раскол XVII века был трагедией русской церковной формы, то Пётр I становится трагедией русской исторической формы в целом. В нём русская история впервые с предельной силой сталкивается с задачей прорыва к тому, что в антропософском смысле связано с эпохой **души сознательной**. Но этот прорыв совершается не органически, не через медленное внутреннее созревание народной души, а через волю государства, через внешнее принуждение, через насильственное привитие западных форм. Именно поэтому петровская эпоха так двусмысленна. С одной стороны, она открывает России путь к новому государственному разуму, к науке, технике, флоту, бюрократии, военной и административной системности. С другой — наносит русской душе новую, чрезвычайно глубокую травму: разрывает её органическую связь с прежней формой жизни и раскалывает страну на две исторические реальности — государственно-европеизированный верх и народно-церковный низ.

Чтобы увидеть подлинное место Петра, необходимо прежде всего различить **душу сознательную** как духовно-историческую задачу и её внешние, ещё не преображённые формы. Душа сознательная в строгом смысле не есть просто рациональность, не есть просто техника, не есть просто критический ум или государственная эффективность. Она начинается там, где человеческое «я» становится внутренне свободным, где мышление перестаёт быть только служебным орудием, а становится органом сознательной истины,

где личность может стоять перед миром и перед духом не по принуждению обычая, не по инерции рода, не по одной только дисциплине формы, а изнутри себя. Но история почти никогда не даёт такой высший плод сразу. Сначала она часто приносит лишь внешние, грубые, односторонние органы будущей ступени: абстрактный разум, государственную машинерию, технику, рациональную дисциплину, секуляризованное образование, новый тип служебного человека. Именно в таком, ещё не просветлённом виде душа сознательная и входит в Россию при Петре.

Поэтому Пётр I должен быть понят не как носитель уже зрелой души сознательной, а как правитель, у которого поздняя душа рассудочная, доведённая до крайнего государственного напряжения, пытается насильственно вызвать формы, соответствующие будущей эпохе души сознательной. Его душевный состав сложен и драматичен. В нём сохраняется огромная стихийная энергия души ощущающей: воля, порыв, страсть к действию, грубая жизненная мощь, резкость, почти титаническая непосредственность. Но господствующим членом в нём является уже не она, а чрезвычайно активная, почти раскалённая **поздняя душа рассудочная**, которая стремится всё подчинить задаче государственного строения. Она у Петра уже не просто хочет меры и порядка, как у Ярослава, и не только собирает территориальное целое, как у Ивана III. Она хочет переделать самого человека, сам быт, саму форму общества. И именно здесь поздняя душа рассудочная впервые в русской истории начинает вторгаться в область, которая должна была бы быть подготовлена более свободным и внутренним развитием души сознательной.

В этом и состоит величие и опасность Петра. Его величие — в том, что он увидел: старая московская форма больше не может нести Россию в новый исторический цикл. После Раскола, после церковной трещины, после застывания позднемосковского строя и при растущем давлении европейского мира Россия действительно не могла оставаться только в пределах старой сакрально-государственной замкнутости. Ей нужны были флот, армия нового типа, новая система администрации, обучение, инженерное знание, внешняя политика европейского масштаба, новый опыт пространства

и моря, новый язык государственного действия. Пётр оказался тем, кто с безошибочной интуицией власти почувствовал эту необходимость. Но его опасность — в том, что он отождествил будущую историческую задачу с её внешней, западной, принудительно-организационной оболочкой.

Именно поэтому петровские реформы надо понимать не просто как европеизацию, а как **насильственный прорыв к ещё не усвоенной душевной ступени**. Всё, что Пётр делает, отмечено этой двойственностью. Он создаёт регулярную армию и флот, строит новую столицу, ломает старые формы боярского быта, вводит новые служебные и образовательные требования, подчиняет церковь государству, насаждает новый дворянский стиль поведения, переводит элиту в другой культурный язык. Во всём этом действует мощный государственный разум. Но почти нигде этот разум не является ещё свободным плодом самой русской души. Он вводится сверху как приказ, как норма, как принудительная необходимость, как государственный аскетизм нового типа. Поэтому реформы Петра были не только строительством, но и травмой.

Эта травма прежде всего затронула отношение между государством и народной душой. До Петра, несмотря на все московские кризисы, церковь, царство и народ ещё в значительной степени принадлежали одному духовному космосу. Он был надломлен, расколот, искажён — особенно после Никона и Раскола, — но всё же оставался космосом одной большой формы. При Петре эта общность была решительно разорвана. Государство перестало быть просто сакральным покровителем церковного мира и стало действовать как автономная преобразующая машина. Элита должна была учиться жить по новым, западным и служебно-государственным правилам; народ же продолжал жить в глубине старых обрядовых, церковных, общинных и душевных структур. Так в России возникло то великое раздвоение, которое позднее определит почти всю её новую историю: раздвоение между государственно-рациональным верхом и народно-историческим низом.

Именно здесь раскрывается подлинный смысл петровского удара по церкви. В антропософском освещении важно не только то, что был упразднён патриархат и учреждена синодальная система, но и то, что церковный организм оконча-

тельно перестал быть самостоятельной формой русской духовной середины. После Раскола он уже был ослаблен; после Петра он всё более превращается в подчинённый орган государственного порядка. Это означало, что душа народа лишалась одного из своих главных исторических посредников. Между государством и внутренней жизнью больше не стояла церковная полнота в прежнем значении. Власть вторглась туда, где раньше существовала хотя бы частично автономная духовная форма. Это был огромный успех государственного разума — и одновременно один из глубочайших шагов к будущему русскому внутреннему расколу.

Пётр часто кажется фигурой, в которой Россия впервые резко выходит в Европу. Это верно, но лишь наполовину. Правильнее сказать так: при нём Россия выходит не просто в Европу, а в **эпоху западной души сознательной**, но входит в неё ещё не свободно, а через внешнюю, государственную прививку. Запад к этому времени уже проходил долгий путь формирования индивидуального мышления, научного метода, политического рационализма, конфессиональных кризисов, культурной саморефлексии. Россия же получает плоды этого процесса прежде, чем в ней самой достаточно созрели его внутренние основания. Отсюда и возникает вся петровская ломка: формы будущего уже даны, а душа, которая должна была бы свободно их усвоить, ещё не подготовлена. В результате они оказываются внешне приняты, но внутренне не примирены с народным существом.

Вот почему Пётр так часто выглядит одновременно необходимым и разрушительным. Он необходим, потому что без него Россия не вошла бы в большой европейский исторический цикл XVIII века, не стала бы империей нового типа, не создала бы военную и административную машину, не выработала бы тот верхний слой культуры, науки и служебной дисциплины, без которого невозможны были бы ни Ломоносов, ни государственное просвещение, ни позднейшая литература и философия. Но он разрушитель потому, что вводит всё это **не как плод преображения души**, а как государственно принудительную форму. Он не выращивает новую душевную ступень, а выламывает для неё место в ещё не согласном с нею организме.

С этой точки зрения особенно важно различить два аспекта петровского исторического действия. Первый — **объективно необходимый**. Россия должна была выработать новые органы исторического действия: рациональное управление, военную технику, морскую силу, новую дипломатию, светскую школу, новую столичную форму, внешний имперский масштаб. Второй — **душевно разрушительный**. Эти органы были введены так, что они не примирились с прежним духовным составом народа. В результате возникло государство, сильнее и современнее прежнего, но менее внутренне родственное собственной народной почве.

Если выразить это в антропософских терминах предельно чётко, то Пётр есть фигура, у которой **поздняя душа рассудочная предпринимает насильственный прорыв к формам души сознательной, не пройдя через их органическое внутреннее рождение**. Душа ощущающая в нём ещё чрезвычайно мощна и придаёт его действию стихийную, почти титаническую грубость. Душа рассудочная господствует как государственный разум, как воля к системности, к организации, к новому порядку. Душа сознательная же появляется не в её подлинной христиански свободной зрелости, а в её внешнем прообразе: как абстрактный разум, как техническое мышление, как служебная индивидуальность, как секуляризованная государственная форма. Поэтому Пётр не есть ещё русский носитель зрелой души сознательной. Он есть её суровый и травматический предтеча.

Отсюда и новая травма русской души. После Петра Россия уже не может быть прежней. Она больше не может вернуться в мир дораскольной цельности, но и не может без остатка стать Западом. Она обречена жить в напряжении между двумя историческими пластами: между церковно-народной глубиной и государственно-рациональной надстройкой, между внутренней памятью и внешней модернизацией, между соборным и индивидуализирующим началом. В этом напряжении и будет рождаться вся дальнейшая Россия — имперская, литературная, революционная, советская и постсоветская.

Именно поэтому петровская эпоха должна быть понята не только как начало новой силы, но и как начало новой внутренней болезни. Она открывает России доступ к формам

души сознательной, но делает это через насилие. Она вводит государственный разум, но не даёт ещё свободного духовного «я». Она создаёт верхний слой новой культуры, но ценой разрыва с глубиной народной души. И в этом заключается её трагический и одновременно всемирно-исторический смысл.

## § 2. Петербург, флот и служилое государство: внешняя организация будущего без внутреннего примирения души

---

Если в общем смысле петровская эпоха была насильственным прорывом к формам души сознательной, то теперь необходимо увидеть, **через какие именно органы** этот прорыв осуществлялся. Таких органов было прежде всего три: новая столица, новый флот и новое служилое государство. Петербург, морская сила и система обязательной государственной службы не были для Петра случайными реформами рядом с другими реформами. Они составляли одну внутреннюю триаду. Через Петербург он создавал новый образ России в пространстве; через флот — новый способ её действия во внешнем мире; через служилое государство — новый тип человека, подчинённого не старому роду и не одной только церковной традиции, а государственному разуму как высшей земной форме порядка. Именно поэтому эти три элемента надо рассматривать не порознь, а как единый опыт **внешней организации будущего**. Но трагедия состояла в том, что это будущее было организовано раньше, чем русская душа внутренне примирилась с ним.

Петербург стал самым зримым знаком этого нового курса. Основанный Петром в 1703 году после взятия шведской крепости Ниеншанц, он с самого начала строился не как продолжение старой московской среды, а как иной центр — открытый к Балтике, к морю, к Европе, к геометрии нового государственного пространства; позднее, в 1712 году, город стал столицей Российской империи. Britannica прямо называет Петербург «окном в Европу» и подчёркивает, что Пётр заложил Петропавловскую крепость в мае 1703 года, а вскоре создал и Кроншлот/Кронштадт для защиты морских подходов к новой столице.

С антропософской точки зрения Петербург означает, что государство впервые начинает строить для себя **не просто резиденцию, а новую форму сознания пространства**. Москва выросла органически: она собирала землю вокруг себя, наслаивала церковь, власть, память и древность. Петербург же был построен волей. В этом различии заключено очень многое. Москва соответствовала душе рассудочной, ещё связанной с древней органикой народного тела; Петербург выражает позднюю душу рассудочную, которая уже не доверяет одной органике и потому создаёт мир заново — по плану, по линии, по расчёту, по стратегическому и символическому замыслу. Здесь пространство больше не только переживается и не только исторически наследуется; оно **конструируется**. Это и есть один из несомненных предвестников эпохи души сознательной: мир начинает быть не просто принятым, а сознательно построенным. Но именно потому в Петербурге чувствуется и холод новой исторической силы. Он слишком рано являет форму будущего и потому ранит душу, ещё не ставшую внутренне современной.

Флот был вторым органом этого прорыва. Пётр рано связал судьбу России с морем: после первых азовских кампаний он начал систематическое кораблестроение, а в ходе Северной войны морская задача стала частью всей его исторической программы. Britannica отмечает, что Пётр создал регулярную армию нового типа, а также лично участвовал в военно-морских делах; победа при Гангуте в 1714 году стала первой крупной русской морской победой, а укрепление на Балтике сопровождалось строительством Петербурга и Кронштадта. Это означало не просто создание нового рода войск, а качественное изменение самого государственного воображения: Россия должна была мыслить себя уже не только континентальной державой суши и леса, но и морской силой, включённой в широкий европейский и мировоторговый горизонт.

Здесь особенно ясно видно, что Пётр вводит в Россию внешние органы будущей души сознательной. Море в духовно-историческом смысле всегда связано с расширением горизонта, с необходимостью точного расчёта, с техникой, с дисциплиной, с иным типом мужества, нежели сухопутная

дружинная или поместная война. Флот требует не только храбрости, но и знания, чертежа, инженерии, согласованной коллективной работы, времени и точности. Поэтому морская Россия Петра есть уже не Русь древнего героизма и не Московия органического собирания, а государство, которое принуждает себя к новой форме сознательного действия. В антропософских терминах можно сказать так: через флот поздняя душа рассудочная впервые действительно касается тех областей, где без дисциплинированного мышления, без расчёта, без внешне организованного сознания уже невозможно действовать. Но этот выход к новому совершается почти исключительно как государственный приказ, а не как органическое вызревание народного существа. Отсюда — и грандиозность петровского морского дела, и его внутреннее отчуждение от основной массы страны.

Третьим и, быть может, самым глубоким органом петровского переворота стало служилое государство. Если Петербург был новой формой пространства, а флот — новой формой внешнего действия, то Табель о рангах 1722 года и вся сопряжённая с нею служебная система стали новой формой **человеческого материала государства**. Britannica определяет Табель о рангах как классификацию военной, морской и гражданской службы по 14 классам; она заменила старую систему продвижения по происхождению системой продвижения по реально несомой службе, а достижение восьмого класса давало наследственное дворянство. Тем самым старая родовая иерархия была в принципе подчинена новому служебному принципу.

Это имеет огромный антропософский смысл. В старой Руси человек принадлежал прежде всего роду, земле, церкви, местной традиции, сословному бытию. Теперь он всё в большей степени должен принадлежать **службе**. Государство требует не просто верности, а длительного, структурированного, измеряемого служения. Britannica подчёркивает, что Пётр построил регулярную армию современного типа, заменив ненадёжные стрелецкие и поместные формы; офицерство он набирал из дворянства, а прочие чины комплектовал через рекрутский набор крестьян и горожан, при этом служба была пожизненной. Это значит, что государство ста-

ло формировать человека в новой логике: не только как воина, не только как подданного, не только как христианина, но как **функцию общего государственного механизма**.

И вот здесь петровская эпоха особенно приближается к тёмной стороне ещё не просветлённой души сознательной. В нормальном духовном развитии душа сознательная должна была бы рождать свободную личность, которая принимает ответственность изнутри себя. У Петра же государство создаёт внешнюю форму такой личности заранее: оно требует компетентности, продвижения по заслугам, личной выучки, профессионального роста, дисциплины, инициативы. Но всё это ещё не вырастает из внутренней свободы; оно навязано сверху и подчинено целям имперской машины. Даже когда Табель о рангах ослабляла старую родовую неподвижность и открывала возможность подъёма по службе, она делала это в горизонте не освобождения личности как таковой, а её полного включения в государственный аппарат. Поэтому служилое государство Петра есть одновременно и школа нового типа человека, и форма глубокой несвободы.

Именно отсюда рождается та новая травма русской души, которая потом будет столетиями определять русскую историю. Элита должна была стать европейски обученной, рационально служилой, внешне дисциплинированной, ориентированной на государственное дело. Но народная глубина страны продолжала жить в совершенно иных ритмах — церковных, общинных, хозяйственных, старообрядческих, локальных. Государство как бы опередило собственный народ на целую душевную ступень, но не подняло его внутренне до этой ступени, а просто надстроило над ним новый слой. В результате образовался разрыв: верхний человек и нижний человек России перестали совпадать. Первый жил уже в Петербурге, флоте, коллегии, табели, полку, ассамблее, чертеже, приказе. Второй — всё ещё в храме, деревне, памяти, привычном укладе, народной речи и старом переживании правды.

Поэтому Петербург, флот и служилое государство нужно понимать не как три технических реформы, а как три знака одной и той же духовно-исторической операции. Государство создавало внешнее будущее России быстрее, чем

русская душа могла его усвоить. Оно строило столицу для нового сознания пространства, флот для нового сознания внешнего мира и служебную систему для нового сознания человека как носителя функции и заслуги. Но внутреннего примирения души с этими формами ещё не произошло. Отсюда и петровская двуединость: он дал России будущие органы силы, но не дал ей ещё внутреннего мира, в котором эти органы могли бы стать естественным продолжением народной жизни.

Если выразить это в строгой антропософской формуле, то она будет такой: **Петербург, флот и служилое государство суть внешние органы будущей души сознательной, введённые в Россию через крайнюю мобилизацию поздней души рассудочной и без достаточного внутреннего преобразования народной души.**

Именно поэтому они дали России историческую мощь — и одновременно закрепили её внутренний раскол.

### **§ 3. Петровский раскол России: европеизированный верх, народная глубина и судьба русской души в XVIII веке**

---

Петровская эпоха не только создала новые органы государства, но и породила новое внутреннее раздвоение России. Если в предшествующие столетия разломы проходили прежде всего между княжескими центрами, между церковной формой и старой верой, между государственным собираньем и народной стихией, то при Петре возникает иной тип раскола: **раскол между двумя слоями самой исторической души народа.** Один слой всё решительнее входит в западную форму поздней души рассудочной и внешне подготовляемой души сознательной; другой продолжает жить в глубине древнерусской и церковно-народной душевности. С этого момента Россия уже не совпадает сама с собой. Она начинает существовать как двусоставное существо: как европеизированный верх и как народная глубина.

Этот раскол был не случайным побочным результатом реформ, а их внутренним следствием. Когда государство насильственно вводит формы, к которым народная душа ещё

не созрела, неизбежно возникает историческая неодновременность. Одни начинают жить в новом времени, другие остаются в старом; одни осваивают рациональную службу, внешний порядок, европейский костюм, светскую школу, военную и гражданскую карьеру, другие продолжают жить в ритме церковного года, крестьянской общины, местной традиции, старого обряда и народной памяти. Это не значит, что верх был совершенно оторван от глубины, а глубина совсем не затронута верхом. Но это значит, что единый народный организм перестал иметь одну общую форму культурного самочувствия.

С антропософской точки зрения мы имеем здесь дело с глубочайшим нарушением естественного соотношения душевных членов. В народной глубине по-прежнему мощно живут силы души ощущающей, уже столетиями преображённые православием, соборностью, монастырской аскезой, старообрядческой стойкостью, крестьянской памятью о святине и страдательной верности. Эта глубина не безжизненна и не примитивна; напротив, в ней сосредоточен огромный нравственный и религиозный запас. Но в верхнем слое страны начинают господствовать иные силы: поздняя душа рассудочная, вооружённая государственным разумом, дисциплиной службы, внешней рациональностью, европейской техникой и формами светского образования. При этом между верхом и низом не возникает живого посредника. Душа сознательная, которая могла бы примирить эти пласты через свободное внутреннее понимание, ещё не созрела. Поэтому разрыв становится не переходом, а хроническим состоянием.

Европеизированный верх XVIII века надо понимать не только социологически, но и душевно. Это был слой людей, которых государство заставило жить в новой внешней форме. Их учили говорить на другом языке культуры, мыслить государственными категориями, ориентироваться на службу, на двор, на карьеру, на внешнюю образованность, на мир европейских техник и представлений. Но эта новая форма жизни была для них часто ещё не внутренней второй природой, а imposed судьбой. Потому в русской дворянской и чиновной культуре XVIII века так много внеш-

ней правильности и внутренней неуверенности, подражания и внезапных вспышек самостоятельности, грубой силы и тонкой утонченности, служебного рационализма и почти детской душевной неустойчивости. Это был слой, который уже вышел из старой Руси, но ещё не овладел собой в новой свободе.

Народная глубина, напротив, жила в ином временном слое. Крестьянская Россия, монастырская Россия, старообрядческая Россия, провинциальная Россия — всё это продолжало существовать как носитель более древней душевной цельности. Здесь человек не мыслил себя прежде всего как функцию государства. Он мыслил себя как члена семьи, мира, прихода, земли, как участника общей памяти и общей святыни. Здесь ещё сохранялось живое чувство соборности, хотя и часто затемнённое косностью, бедностью, подневольностью и ограниченностью горизонта. Здесь оставалась внутренняя плотность жизни, но не хватало форм свободного самосознающего мышления, которые в высшем смысле могли бы вывести эту глубину к новой исторической ступени.

Именно поэтому петровский раскол нельзя свести к банальному противопоставлению «хорошего народа» и «испорченной элиты». Драма была гораздо глубже. Верх нёс в себе необходимость нового исторического действия: без него Россия не вошла бы в XVIII век как великая держава, не создала бы науку, армию, флот, администрацию, позднейшую культуру большого стиля. Но низ хранил внутреннее вещество русской души: её нравственную выносливость, религиозную глубину, способность терпеть, её память о неразделённой жизни, её ещё не до конца разрушенную связь между духом и бытом. Следовательно, оба слоя были исторически необходимы, но их единство оказалось надорванным.

В этом и состоит судьба русской души в XVIII веке. Она больше не может жить в прежней цельности, но и не находит ещё новой, более высокой формы примирения. Верх всё дальше отходит от народа, но не может полностью стать Западом. Низ остаётся самим собой, но всё меньше может определять общий ход истории. Между ними возникает пространство отчуждения, которое позднее станет источником почти всех великих русских вопросов: кто подлинная Россия

— государство или народ? где истина — в культуре элиты или в глубине народной жизни? может ли западная форма быть усвоена без потери внутреннего ядра? возможно ли соединить свободу и соборность, разум и веру, государство и душу?

Именно XVIII век делает эти вопросы не отвлечёнными, а судьбоносными. Пока Русь жила в более органических формах, она не нуждалась в таком самовопросе. Но после Петра сама жизнь поставила его перед страной. Отныне Россия обречена мыслить себя двояко: как историческую державу европейского типа и как народный мир, не совпадающий с этой державной оболочкой. И в этом смысле петровский раскол не был преодолен ни при Екатерине, ни в XIX веке, ни даже позднее. Он только принимал всё новые формы.

С антропософской точки зрения XVIII век можно определить как эпоху, в которой русская душа оказывается **разорвана между не до конца преображённой душой ощущающей в народной глубине и насильственно активизированной поздней душой рассудочной в верхнем слое**, тогда как душа сознательная ещё не стала подлинной внутренней серединой между ними. Отсюда рождается фундаментальная русская трагедия нового времени: страна уже живёт в формах будущего, но её душа ещё не примирилась с ними. Поэтому внешняя мощь растёт, а внутренний разлад углубляется.

И всё же именно из этого раскола позднее родится и великая русская культура. Потому что там, где исторический организм разорван, но ещё не окончательно мёртв, возникает мучительная потребность самопонимания. Из петровского раскола вырастут и Ломоносов, и Радищев, и славянофилы, и западники, и Пушкин, и Гоголь, и Достоевский, и вся русская религиозная и философская драма XIX века. То, что в XVIII веке было травмой, в XIX станет вопросом. А всякий подлинный вопрос уже есть начало более высокой работы души сознательной.

# Глава 24. Провиденциальный смысл имперского поворота России

## § 1. Имперский поворот как необходимый этап становления русского самосознания

---

Имперский поворот России нельзя понимать только как уклонение от «подлинной» русской линии, как простое усиление власти или как цепь внешних завоеваний. В духовно-исторической перспективе он был **необходимым этапом становления русского самосознания**. До этого Россия уже прошла путь Киева, Орды, Москвы, раскола и петровского перелома, но всё ещё жила либо в форме священной традиции, либо в форме тяжёлого государственного собирания. Она ещё не вышла к более широкому сознанию собственной всемирно-исторической задачи. Между тем уже сама московская идея Третьего Рима, признание русского патриарха в 1589 году и позднейшее подчинение церкви государству при Петре показывают, что Россия всё явственнее начинала мыслить себя не как одну из местных православных стран, а как особый центр большого исторического призвания.

С антропософской точки зрения это означало, что Русский Архангел должен был провести народ через **болезненное расширение масштаба**. Без этого расширения Россия осталась бы либо замкнутой в священной старине, либо застывшей в московской тяжести формы. Но чтобы вообще приблизиться к более зрелой душе самосознающей, необходимо было, чтобы Россия начала видеть себя сразу в трёх измерениях: как хранительницу универсальной православной миссии, как участницу большого культурного брака с Европой и как носительницу огромного евразийского пространства. В этом смысле имперский поворот был не случайной ошибкой, а провиденциальной педагогикой: он заставлял Россию выйти за пределы одной только локальной святости и одного только внутреннего самосохранения. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на тот факт, что русская

церковная и государственная мысль всё более претендовала на всеправославное значение, петровские реформы сознательно перестроили страну по европейским образцам, а движение в Сибирь сделало Россию континентальной державой.

Но именно потому имперский поворот с самого начала был **трагически двусмысленным**. Каждое новое приобретение самосознания покупалось тяжёлой ценой. Всеправославная миссия потребовала церковной унификации и привела к расколу. Петровский культурный прорыв в Европу создал условия для нового уровня образования, науки, государственной техники и культурного роста, но ценой всё большего отчуждения элиты от народной России. Сибирское расширение открыло путь к многонациональной и многоконфессиональной державе, но потребовало жёсткой централизующей формы, всё сильнее приучавшей русское государство мыслить себя как силу удержания огромного пространства. Это тоже интерпретация, но она следует из самой структуры эпохи: Москва уже мыслила себя «последним оплотом истинного православия», Пётр радикально развернул страну к европейским моделям и подчинил церковь государству, а русское продвижение в Сибирь шло через остроги, ясак и длительное включение новых народов в одну державную систему.

Именно поэтому империя в логике русской духовной биографии должна быть понята не как простое падение и не как простое торжество. Она была **необходимым, но опасным расширением русской души**. Без неё Россия не пришла бы к более высокому религиозному самосознанию, не пережила бы своего великого культурного брака с Европой и не получила бы той евразийской пространственной базы, на которой позднее вообще можно будет говорить о будущих мистериях самодуха. Но без неё же не было бы и раскола, и разрыва между верхом и народом, и особой авторитарной тяжести русской государственности. В этом и состоит провиденциальная тайна имперского поворота: он был одновременно необходимым восхождением и источником новых исторических ран.

Итог этого параграфа можно выразить так: **имперский поворот был необходимым этапом становления русского самосознания, потому что именно через него Россия впервые стала мыслить себя в универсальном православном,**

европейско-культурном и евразийско-пространственном масштабе; но каждое из этих расширений было куплено тяжёлой ценой, так что империя стала не только формой роста, но и формой новых русских трагедий.

## **§ 2. Россия как покровительница православного мира: религиозное самосознание и цена раскола**

Если имперский поворот был необходимым этапом становления русского самосознания, то первым и глубочайшим его измерением стало **религиозное самосознание России как покровительницы всего православного мира**. До этого Московская Русь ещё могла мыслить себя прежде всего как священное собственное царство, как хранительницу своей древней правды. Но после падения Константинополя, после фактической автокефалии русской церкви с 1448 года и особенно после учреждения московского патриаршества в 1589 году Москва всё яснее начала сознавать себя уже не просто одной из православных земель, а новым центром Восточного христианства. Именно в этом контексте оформилась и идея Третьего Рима, а затем и более широкое ощущение, что Россия должна быть последним большим оплотом и будущей защитницей всего православного мира.

С антропософской точки зрения это означало чрезвычайно важный шаг: русская душа должна была выйти из замкнутой святости собственной старины и начать осознавать себя в **универсальном религиозном масштабе**. Без такого выхода невозможно было бы и более зрелое самосознание вообще. Народ, который мыслит себя только как хранителя своей местной святыни, ещё не достигает подлинной широты души самосознающей. Для этого ему нужно пережить себя как носителя задачи, выходящей за пределы одного этнического и местного мира. Именно поэтому всеправославная претензия Москвы была не случайной идеологией, а провиденциально необходимым расширением горизонта: Россия должна была понять себя как ответственной не только за себя, но и за целое православное человечество, тем более что значительная часть православного мира находилась под османской властью.

Но именно здесь и скрывалась цена этого великого расширения. Чтобы стать реальной покровительницей православного мира, Россия уже не могла вполне довольствоваться одной своей местной московской формой. Она должна была соотнести себя с **общеправославной нормой**, прежде всего с греческой традицией, с тем литургическим и текстуальным единством, которое связывало Восточную церковь как целое. Поэтому никоновская реформа была исторически связана не только с желанием исправить книги, но и с потребностью привести русскую церковную практику в соответствие с более широким православным миром. Britannica прямо говорит, что Никон стремился привести русские тексты и ритуалы в согласие с остальным Восточным православием.

И вот здесь две правды русской истории столкнулись почти непримиримо. С одной стороны, была правда **вселенской миссии**: Россия уже не могла быть только московской и местной, если хотела стать центром и защитницей православного мира. С другой стороны, была правда **народной святости**: для огромной части русской души древнерусский обряд был не одной из форм, а самой плотью святой Руси, самим телом её завета с Богом. Britannica отмечает, что многие русские считали Москву последним убежищем истинного православия и не понимали, почему она должна принимать практику греков, которых они видели как духовно ослабевших после Флорентийской унии и жизни под турецким господством. Именно поэтому церковная реформа была пережита значительной частью народа не как возврат к большей полноте православия, а как измена святине.

С антропософской точки зрения именно здесь и возникает **цена раскола**. Россия расширяет своё религиозное самосознание до всеправославного масштаба, но делает это ценой надлома своей прежней органической церковной цельности. Она поднимается к более высокому пониманию собственной миссии, но не умеет примирить это понимание с глубинной народной верностью старой священной форме. В результате то, что сверху воспринималось как необходимый шаг к вселенской православной ответственности, снизу воспринималось как отпадение от святой Руси.

И потому раскол был не случайным побочным эффектом, а трагической платой за этот выход к новому религиозному самосознанию.

И всё же в провиденциальной логике русской истории этот шаг был необходим. Без него Россия не вышла бы к сознанию себя как **церкви-державы**, как хранительницы не только местной старины, но и более широкого православного целого. А без такого религиозного самосознания не могло бы развиться и более общее самосознание — историческое, культурное, цивилизационное. Россия осталась бы святой, но местной; глубокой, но замкнутой; верной, но ещё не способной нести ответственность за более широкую вселенскую судьбу. Именно потому религиозное расширение было необходимо, даже если исторически оно оказалось совершено в грубой и раскалывающей форме.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Россия вышла к религиозному самосознанию как покровительница православного мира лишь тогда, когда перестала мыслить себя только как замкнутую святую Москву и начала соотносить себя со всем православным человечеством; но именно это расширение было куплено ценой раскола, потому что вселенская миссия потребовала церковной унификации, а народная святыня восприняла её как измену самой Руси.**

### **§ 3. Русско-европейский культурный брак: Пётр и двести лет роста души самосознающей**

Если в предыдущем параграфе речь шла о религиозном самосознании России как покровительницы православного мира, то вторым великим измерением имперского поворота стал **русско-европейский культурный брак**, начатый Петром и продолжавшийся около двух столетий. Его нельзя понимать только как внешнее подражание Западу или как культурное отпадение от старой Руси. В духовно-историческом смысле это был необходимый этап, без которого Россия не могла бы выйти к **полноценному развитию души самосознающей**. Пётр создал не только новую армию и новую бюрократию; он открыл страну для западной науки, светского образования, новой техники, новых форм знания и нового

исторического самопереживания. Britannica прямо отмечает, что именно с Петра начинаются социальные, институциональные и интеллектуальные тенденции, определявшие Россию на протяжении двух последующих столетий, а светское образование и научные учреждения позднее получили дальнейшее развитие в XVIII веке.

С антропософской точки зрения здесь происходит нечто глубоко закономерное. Московская Русь могла быть велика как святая традиция, как тяжёлое собирающее царство, как оплот веры и как форма исторической стойкости. Но сама по себе она ещё не давала того, что требуется для зрелой души самосознающей: **широкого культурного самосознания, рефлексии, науки, философии, художественной индивидуальности, личной ответственности мысли**. Всё это Россия должна была получить через болезненное соприкосновение с Европой. И потому Пётр, как бы ни был он суров и насильственен, открывает не просто окно, а целую эпоху, в которой русская культура учится говорить с Европой, спорить с ней, принимать её вызов и постепенно превращать внешний заём в собственное внутреннее творчество. Это уже не только государственная модернизация; это подготовка того мира, в котором позднее станут возможны Пушкин, Гоголь, Толстой, Достоевский, русская философия и вся великая культура XIX века, оказавшая мировое влияние. Britannica прямо связывает быстрый приём западной культуры в XVIII веке с дальнейшим взрывом русской литературы и признаёт огромное международное значение русской словесности.

Но именно потому этот брак был **трагическим**, а не гармоническим. Россия не медленно и органично срослась с Европой; она была в значительной мере втащена в этот союз через верх, через двор, службу, школу и новый стиль жизни элиты. Britannica подчёркивает, что в XVIII веке западная культура усваивалась столь быстро, что к XIX веку первым языком высшего дворянства часто становился уже не русский, а французский; вследствие этого между дворянством и крестьянством образовался большой культурный разрыв. Именно здесь и лежит цена петровского прорыва. Чтобы войти в пространство высокой культуры и исторической реф-

лекции, Россия вынуждена была на время допустить, чтобы её верх **оторвался от народной глубины**. Элита получила Европу, но платила за неё ослаблением своей органической связи с русской почвой. Народ сохранил память, язык жизни, веру и глубину, но всё чаще переставал узнавать себя в образованном верхе империи. Так душа самосознающая росла, но росла не в целостном национальном организме, а в условиях внутреннего расщепления.

С антропософской точки зрения это была одна из самых тяжёлых, но и самых плодотворных диалектик русской истории. Без Европы Россия не вышла бы к культурной зрелости нового времени. Но, входя в Европу через верх, она породила тот самый разрыв, который позже станет одной из главных тем русской литературы и русской мысли. Уже к концу XVIII века, как отмечает Britannica, идеал дворянской службы государству начал сменяться идеалом служения народу, а это само по себе показывает, что элита почувствовала собственное отчуждение и начала искать путь назад — к целому, которое было утрачено. Поэтому двухсотлетний брак с Европой нужно понимать не как простую европеизацию, а как **драматическую школу русской культурной личности**. Россия не растворилась в Европе, но и не осталась прежней; она прошла через неё, чтобы обрести способность к более высокому самопониманию.

Итог этого параграфа можно выразить так: **русско-европейский культурный брак, начатый Петром и продолжавшийся около двухсот лет, был необходим для роста души самосознающей в России, потому что только через него стали возможны светская наука, высокая культура, философская и литературная рефлексия нового времени; но ценой этого прорыва стало глубокое отчуждение элиты от народа, превратившее культурный рост в одну из самых болезненных диалектик русской истории**

#### **§ 4. Сибирь, многонациональная Россия и подготовка будущих мистерий самодуха**

---

Если всеправославная миссия России дала ей более широкое религиозное самосознание, а двухсотлетний культур-

ный брак с Европой раскрыл возможности души самосознающей в области мысли, искусства и культуры, то третьим великим измерением имперского поворота стала **Сибирь**. Именно Сибирь превратила Россию из просто большого государства в **многонациональный и многоконфессиональный мир**. До русского продвижения за Урал Сибирь была населена множеством малых этнических групп с разными укладами жизни — охотничьими, кочевыми, оленеводческими, скотоводческими. Русское завоевание и колонизация шли через остроги, ясачную систему, речные пути и постепенное включение этих пространств в единую державную ткань.

С антропософской точки зрения именно здесь Россия получает **пространственную основу для будущих мистерий самодуха**. Самодух не может вырасти в мире, который знает только одну этническую форму, одну культурную интонацию и одну замкнутую историческую память. Для его будущего необходима школа реального сосуществования народов, верований, языков, хозяйственных укладов и духовных типов. Сибирь и дала России такую школу. Она принудила русскую историю не только расширяться, но и учиться жить внутри огромного мира различий. Это уже не просто старая Русь, собирающая себя после Орды и литовско-польского раскола. Это Россия, которая начинает нести одну государственную форму через лесные, тундровые, степные и горные пространства, населённые множеством разных народных индивидуальностей. Этот вывод является историософским, но он опирается на сам факт многоэтничности Сибири и на то, что русская колонизация была одновременно и политическим подчинением, и началом длительного включения разнородных земель и народов в одну цивилизационную систему.

Очень важно, что сибирское пространство не было для России только местом дани и военной власти. Вслед за острогом и ясаком туда шли и иные силы: переселение, монастырь, миссия, приходская сеть, попытка перевести пространство из состояния внешней окраины в состояние части общего мира. Энциклопедические обзоры православной миссии прямо подчёркивают, что в русской истории колонизация и евангелизация были связаны между собой, а русская мис-

сионерская линия продолжалась через Сибирь далее к Китаю и Аляске; Britannica также отмечает русскую миссионерскую экспансию через Сибирь в имперскую эпоху.

Именно в этом заключается провиденциальный смысл Сибири. Россия училась здесь быть не только державой, но и **средой исторического сосуществования**. Разумеется, это сосуществование часто было тяжёлым, неравным, податным и принудительным. Завоевание приносило и насилие, и эпидемии, и русификацию; отдельные сибирские народы были резко сокращены численно и глубоко изменены колониальным давлением. Но именно потому Сибирь и была не готовым торжеством, а школой. Россия должна была учиться не просто владеть огромным пространством, а нести его так, чтобы оно не распалось и не превратилось только в механизм внешнего удержания. В этом уже намечается дальняя тема всей книги: будущее возможно лишь там, где сила формы начинает постепенно служить более высокому синтезу различий, а не только их подавлению.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: Сибирь подготовила для России **опыт многообразия внутри единого исторического тела**. Это не самодух, но это одна из его предварительных школ. Самодух будущего потребует не абстрактной терпимости, а живого умения удерживать в одном мире разные национальные и конфессиональные стихии, не уничтожая их автоматически. Русская история в Сибири начала проходить именно такую школу, хотя и в очень грубой, ранней, ещё преимущественно государственной и внешней форме. Отсюда и огромная важность многонационального опыта империи: он был не только политическим фактом, но и духовно-исторической подготовкой к гораздо более поздним задачам.

Но платой за этот прорыв стало **специфически авторитарное устройство русского государства**. Держать огромный, многонародный и многоконфессиональный континентальный мир Россия училась прежде всего через жёсткий центр, осторожную сеть, ясачную дисциплину, служилую и военную вертикаль, позднее — через всё более развитую имперскую администрацию. Исторические обзоры русской и центральноазиатской экспансии подчёркивают, что рус-

ские завоевания создали пространство огромного человеческого и географического разнообразия, удерживаемое относительно малой, но жёсткой государственной силой. Именно здесь закрепляется одна из центральных русских двойственностей: чем шире миссия пространства, тем тяжелее форма его удержания. Россия получала через Сибирь школу будущей континентальной и многонациональной судьбы, но одновременно всё сильнее привыкала к мысли, что без жёсткой вертикали такое пространство не удержать.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Сибирь создала для России многонациональную и многоконфессиональную основу, без которой были бы невозможны будущие мистерии самодуха; но платой за этот великий пространственный и духовно-исторический прорыв стало формирование особого авторитарного типа русского государства, вынужденного удерживать огромный мир различный тяжёлой централизацией.**

# Глава 25. От Петра к Екатерине: оформление имперского слоя

## § 1. Послепетровская государственность

---

После смерти Петра Россия не возвращается назад, но и не входит сразу в устойчивую зрелость новой империи. Она остаётся внутри созданной им формы, однако эта форма ещё не обладает полной внутренней уравновешенностью. Именно поэтому послепетровскую государственность следует понимать не как простое ослабление после великого преобразователя, а как **период адаптации русского исторического организма к уже совершившемуся имперскому перелому**. Петровская революция изменила саму ткань государства: центр власти, служба, армия, бюрократия, церковь, двор, внешняя политика и само представление о задачах России были уже необратимо перестроены. Но русская жизнь ещё не успела внутренне срастись с этой новой оболочкой. Отсюда и рождается особая двойственность эпохи: государственная форма уже имперская, а душа страны ещё во многом живёт в состоянии перехода.

С антропософской точки зрения это означает, что русская **душа рассудочная**, доведённая при Петре до крайнего напряжения, после его смерти не исчезает и не отступает, а начинает искать более устойчивый ритм собственного существования. При Петре государство действовало как воля прорыва, как насильственное ускорение истории. В послепетровское время оно должно было научиться существовать уже не только как акт воли одного титана, а как **постоянная форма жизни**. И именно это оказывается труднейшей задачей. Старая Московская Русь держалась на органике священного царства, на привычке к старине, на литургически переживаемом времени и на глубокой, хотя и надломленной, внутренней связи формы с народной памятью. Имперская Россия должна была научиться держаться на другом: на службе, администрации, европейски ориентированном дворе, регулярной армии, новой системе рангов и новой культуре государственного действия.

Именно поэтому послепетровская государственность с самого начала носит характер **формы без окончательной внутренней беспорядности**. Государство уже стало огромным и деятельным механизмом. Оно умеет управлять, собирать налоги, вести внешнюю политику, мобилизовать армию, поддерживать новый дворцовый и бюрократический порядок. Но оно ещё не вполне ясно понимает, что такое его собственная внутренняя норма после Петра. Оно уже не московское, но ещё не обрело устойчивого имперского равновесия. Отсюда и та неустойчивость вершины, которая проявляется в череде переворотов, придворных группировок и борьбе за престол. Однако важно видеть не только внешнюю шаткость. Гораздо важнее другое: несмотря на неустойчивость вершины, **сама государственная оболочка продолжает жить и действовать**. Это и есть главный признак того, что Россия уже вступила в новую эпоху. Империя оказывается сильнее отдельных персоналий.

Послепетровская государственность потому и представляет столь важный этап, что здесь впервые выясняется: петровское преобразование было не только волей одного человека, но и началом новой исторической необходимости. Россия уже не может существовать как прежде. Даже когда правители слабы, случайны или зависимы от придворной среды, сама государственная машина сохраняет логику большого централизованного действия. Это чрезвычайно существенно. В старой Руси личность царя и мистическая полнота власти были тесно переплетены. В новой империи государственная форма начинает всё больше **переживать личность правителя**. Это даёт России огромную устойчивость, но одновременно создаёт и новую холодность. Государство становится мощнее как механизм, но не обязательно ближе к народу как живая нравственная сила.

С антропософской точки зрения в этом и состоит главная особенность послепетровской государственности: она есть **государственность формы, пережившей свой первоначальный прорыв**. Пётр создал каркас. Его преемники уже не творят новый мир с той же первичной энергией, но они живут внутри мира, который должен быть закреплён, смягчён, упорядочен и сделан долговечным. Это означает пере-

ход от революционного насилия формы к её медленному укоренению. Но укоренение это идёт не в народной глубине прежде всего, а в верхнем слое — в дворянской службе, в гвардейской среде, в бюрократии, в дворе, в новой культурной привычке имперского существования. И потому послепетровская государственность с самого начала отличается тем, что она сильнее всего укореняется **в верхе**, а не во всём народном организме сразу.

Отсюда и важная двойственность эпохи. С одной стороны, государство действительно стабилизируется в своих основных очертаниях. Оно уже не спорит с самим фактом регулярной армии, бюрократического аппарата, новой столицы, подчинённой государству церкви, европейской дипломатии и служилого принципа. Всё это становится нормой. С другой стороны, именно эта норма ещё не получила полной внутренней санкции от всей русской жизни. Народ по-прежнему остаётся на большой глубине отделённым от государства. Старообрядческий надлом никуда не исчезает. Крестьянская Россия продолжает жить в ином ритме, чем двор и элита. А это значит, что послепетровская государственность существует как **сильная верхняя форма и неполностью сросшаяся с нею народная глубина**.

Но именно в этом и заключается историческая необходимость данного этапа. Если бы Россия сразу после Петра попыталась резко отказаться от новой формы, она бы не вернулась к живой Москве, а только распалась бы между старыми инерциями и новыми внешними вызовами. Значит, послепетровская эпоха должна была выполнить трудную работу: **сделать империю обыденностью**. Не исключением, не личным проектом, не грандиозным насилием одного царя, а повседневным состоянием русского государства. И в этом её великое значение. Россия в эту эпоху учится быть империей уже не в момент взрыва, а в момент длительности.

С антропософской точки зрения можно сказать и ещё глубже: здесь русская душа учится жить в форме, которую она не сама органически родила, а которая была ей в значительной мере навязана и теперь должна быть ею постепенно освоена. Это важный шаг к более позднему самосознанию. Ведь зрелая душа самосознающая вообще возникает не там,

где жизнь просто продолжается по старой традиции, а там, где человек и народ вынуждены **соотноситься с формой как с проблемой**. Послепетровская Россия уже не может просто жить по привычке. Она должна существовать в новом государственном мире и постепенно отвечать на вопрос: может ли этот мир стать своим? Поэтому даже в своей кажущейся безвременности эта эпоха внутренне очень значительна.

Именно здесь начинается и подготовка к следующему этапу — к оформлению **имперского слоя** как особой среды. Пока государственность после Петра ещё только держит форму, но уже вскоре она начнёт воспитывать новый тип элиты, новый тип привычки к имперскому существованию, новый стиль мышления, поведения и культурной самооценки. Это уже будет темой следующего параграфа. Пока же важно зафиксировать главное: послепетровская государственность есть переход от насильственного создания империи к её внутреннему укоренению как исторической реальности.

Итог этого параграфа можно выразить так: **послепетровская государственность была эпохой, когда созданная Петром имперская форма перестала быть исключительным актом воли одного правителя и начала становиться устойчивой оболочкой русской истории; но, укореняясь в верхнем государственном слое, она ещё не срослась полностью с народной глубиной, и потому оставалась сильной как механизм, но внутренне не вполне бесспорной как живая общенациональная форма.**

## § 2. Имперская элита между подражанием и самобытностью

---

Если в предыдущем параграфе мы говорили о послепетровской государственности как о форме, которая после смерти Петра должна была научиться жить уже не как разовый акт насильственного прорыва, а как устойчивая историческая оболочка, то теперь необходимо рассмотреть тот человеческий слой, через который эта новая форма прежде всего укоренялась. Таким слоем стала **имперская элита**. Именно в ней петровский переворот начал превращаться в устойчивый образ жизни, в привычку, в культурную нор-

му, в самочувствие, в манеру мыслить Россию и своё место в ней. И потому послепетровская эпоха есть не только эпоха сохранения нового государства, но и эпоха формирования нового верхнего человека России — человека, который уже не принадлежит полностью ни старой Московской Руси, ни ещё вполне самобытной русской культуре зрелого типа. Он живёт **между подражанием и самобытностью**.

Это положение принципиально важно. Петровский переворот разорвал старую связь между верхом и народной исторической почвой, но он не мог сразу создать новую органическую элиту. На первых порах верх был вынужден учиться у Европы почти всему: государственному стилю, образованию, манерам, архитектуре, военному делу, языку придворного общения, формам учёности, общественному этикету, даже способу держать тело и говорить. Имперская элита XVIII века потому и возникает сначала как **слой ученичества**, как слой перенятой формы. Но это ученичество не было и не могло остаться чистым копированием. Россия слишком велика, слишком внутренне напряжённа, слишком глубоко укоренена в собственной судьбе, чтобы навсегда превратить свой верх в простой филиал Европы. Отсюда и основная драма этой элиты: она должна была научиться у Европы, но не могла стать Европой; она уже отрывалась от старой Руси, но ещё не обрела новой, зрелой русской самобытности.

С антропософской точки зрения здесь перед нами одна из важнейших фаз становления **души самосознающей** в России. Такая душа не рождается в полной замкнутости на собственную традицию. Для её пробуждения необходимо столкновение с иным, с чужим, с внешним образцом, который заставляет выйти из привычной святости и бессознательной цельности. Имперская элита как раз и становится носителем этого столкновения. Она впервые живёт в постоянном сравнении: Россия и Европа, своё и чужое, старое и новое, народ и двор, православная память и светская образованность, служение государству и личная культурная жизнь. Всё это создаёт необычайно напряжённую внутреннюю среду. В ней ещё нет гармонии, но уже есть **рефлексия**, а рефлексия и есть один из первых признаков роста души самосознающей.

Именно поэтому не следует относиться к послепетровской элите только как к поверхностной подражательной верхушке. Да, в ней было много внешнего заимствования, много искусственности, много недодуманного и даже смешного. Но в духовно-историческом смысле она выполняла великую историческую работу: она училась переводить Россию из состояния святой традиционности и тяжёлой государственности в состояние **культурного самосознания**. Без этого слоя невозможно было бы всё последующее развитие русской мысли, литературы, искусства, философии и исторической рефлексии. Именно элита первой начинает задавать вопросы, которые старая Русь ещё не ставила в таком виде: кто мы по отношению к Европе? что в нас подлинно своё, а что только заимствовано? как совместить государственную мощь и внутреннюю культуру? где граница между служением государству и свободой личности? в чём русская мера просвещения? Иначе говоря, именно в этой среде Россия впервые в широком масштабе начинает **смотреть на себя со стороны**.

Но именно здесь рождается и новое отчуждение. Имперская элита слишком часто усваивает европейскую форму раньше, чем она успевает найти русский внутренний центр этой формы. Отсюда происходит столь характерная для XVIII века двойственность: верх уже европеизирован по языку поведения, по культуре, по образованию, по политическому воображению, но при этом ещё не создал подлинно собственного синтеза. В результате он легко смотрит на народную Россию как на нечто отсталое, тёмное, бесформенное, нуждающееся в переделке. Народ же, в свою очередь, перестаёт узнавать в верхе своё естественное продолжение. Так возникает не просто социальная дистанция, а **антропологическая трещина**: один и тот же народ начинает жить на двух уровнях исторической реальности.

С антропософской точки зрения это значит, что русская душа в XVIII веке как бы расслаивается. В глубине продолжает жить **душа ощущающая** старой России — в народной памяти, в религиозной интонации, в старых представлениях о правде, грехе, царстве, земле, времени. А в верхнем слое стремительно развивается **душа рассудочная**, уже переходящая к от-

дельным пробуждениям души самосознающей, но делающая это в условиях почти насильственного культурного разрыва. Элита всё чаще живёт в формах, которые ещё не переведены на язык глубинной русской жизни. Отсюда и её постоянная неустойчивость: она то восхищается Европой, то стыдится своего народа, то начинает искать корни, то снова увлекается внешним блеском заимствованной формы.

И всё же нельзя упускать из виду, что именно через эту муку раздвоения и рождается позднейшая русская самобытность. Самобытность не падает с неба и не существует как готовая сущность, которую надо лишь «сохранить». В зрелом виде она возникает тогда, когда народ проходит через испытание чужим миром и всё же не растворяется в нём. Имперская элита XVIII века ещё не достигла этой зрелости, но именно она её подготавливает. Сначала она подражает. Потом начинает сомневаться в чистом подражании. Потом ищет русский тон внутри европейской формы. Потом обнаруживает, что одними внешними заимствованиями жить нельзя. И постепенно из этого мучительного движения рождается возможность подлинного русского культурного ответа Европе. Значит, даже её поверхностность исторически плодотворна: она является **необходимой промежуточной стадией**.

Очень важно также, что имперская элита формируется не только как культурная, но и как **служилая**. Это отличает Россию от многих западных стран. Русский дворянин XVIII века ещё очень долго определяется не просто принадлежностью к аристократии, а отношением к государству, к службе, к императорской власти, к военной и гражданской лестнице. Следовательно, элита в России не просто копирует Европу; она копирует её, оставаясь при этом глубоко включённой в государственный механизм. Это создаёт особое напряжение: её европеизация не вполне свободна, а её служение не вполне традиционно. Она и не старое московское служилое сословие, и не вполне западная аристократия. Она — новый, переходный слой, в котором государство и культура соединяются очень тесно, но не всегда органично.

С антропософской точки зрения в этом скрыт один из коренных русских конфликтов. Имперская элита должна была бы стать мостом между государством и народом, между Ев-

ропой и Россией, между новой культурой и глубинной исторической памятью. Но на первых этапах она часто становится не мостом, а **буфером отчуждения**. Государство через неё действует на страну сверху; Европа через неё входит в Россию; народ через неё всё чаще видит, что верх стал иным. Отсюда — постепенное накопление той напряжённости, которая позже выразится и в славянофильстве, и в западничестве, и в великой русской литературе, и в вечном русском вопросе о разрыве между образованным обществом и народной почвой.

Но именно в этом и состоит историческая продуктивность данного слоя. Имперская элита, даже в своём подражательном начале, выполняет великую задачу: она вводит Россию в пространство **культурной множественности и внутреннего сравнения**. А без этого невозможно ни самопознание, ни критика, ни творчество. Старая Москва жила в своей правде как в непосредственной реальности. Имперская Россия впервые начинает жить в состоянии, когда своя правда должна быть найдена заново, уже после соприкосновения с чужой. Элита страдает от этого первой, потому что именно она первой оказывается между мирами. Но тем самым она и становится лабораторией будущей русской культурной личности.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **имперская элита XVIII века жила между подражанием и самобытностью, потому что, усваивая европейскую форму, она ещё не имела зрелого русского внутреннего центра для этой формы; но именно через эту мучительную промежуточность Россия начала вырабатывать условия для более высокого культурного самосознания, без которого невозможны были бы ни великая русская литература, ни философия, ни подлинный спор России с Европой.**

---

### § 3. Подготовка рациональной империи

---

Если в предыдущем параграфе мы говорили об имперской элите как о слое, живущем между подражанием и самобытностью, то теперь необходимо сделать следующий шаг и увидеть, **какой именно тип государства эта элита посте-**

**пенно готовила.** Речь идёт уже не просто о сохранении петровской формы и не только о культурном воспитании нового верха. Речь идёт о медленном рождении того, что можно назвать **рациональной империей.** Под этим я понимаю такую форму русской государственности, в которой центр всё больше стремится управлять огромным пространством не одной лишь сакральной тяжестью, не только волей одного преобразователя и не просто старой привычкой к подчинению, а через порядок служб, административное расчленение, законодательную технику, регламентацию сословий, просвещённую риторику общего блага и всё более осознанное обращение с государством как с особым механизмом исторического разума. Уже петровская Табель о рангах создала основу для такой логики, превратив службу в универсальную лестницу государственного продвижения, а во второй половине XVIII века екатерининские реформы дополнили её губернским расчленением, уставным оформлением дворянства и городов и языком «законного и упорядоченного» управления.

С антропософской точки зрения это означает, что русская **душа рассудочная** после петровского взрыва начинает искать уже не только силу, но и **систему.** При Петре государство действовало как гигантская воля прорыва: оно ломало, ускоряло, навязывало, строило и подчиняло. Но такое состояние не может длиться бесконечно. Ни одно историческое тело не выдерживает постоянного режима чрезвычайного насилия. Поэтому послепетровская эпоха постепенно подводит Россию к иной задаче: сделать империю не только мощной, но и **понятной самой себе,** упорядоченной в категориях закона, сословной структуры, губернии, учреждения, просвещения и административной целесообразности. Именно в этом и заключается подготовка рациональной империи. Россия начинает всё более мыслить себя не только как священное царство и не только как военную державу, но как сложный управляемый организм, который должен быть расчленён, описан, посчитан, классифицирован и поставлен в форму.

Особенно важно здесь царствование **Екатерины II,** потому что при ней имперская рациональность впервые получает широкую и почти программную форму. Britannica под-

чёркивает, что Екатерина рассматривала задачей хорошего правления обеспечение безопасности лица и собственности, а также действие государства в законной и упорядоченной форме; в 1767 году она подготовила свой знаменитый *Наказ*, который, оставаясь верным принципу самодержавия, говорил языком Просвещения, закона и общего блага. Одновременно её реформы в губернском управлении и жалованные грамоты 1785 года закрепили корпоративную организацию дворянства и городов, придав империи более расчленённую и институциональную форму.

Но именно поэтому рациональная империя в России никогда не была просто копией европейского просвещённого абсолютизма. Да, она усваивала его язык. *Britannica* прямо относит Екатерину к числу представителей *enlightened despotism*, а сама императрица переписывалась с Вольтером и Дидро, покровительствовала искусствам и сознательно говорила от имени разума и просвещения. Но в русских условиях этот язык ложился на совсем другую историческую почву: на империю, уже созданную сверху, на дворянство, выросшее из служилого сословия, на церковь, подчинённую государству, на огромный крестьянский мир, остававшийся вне реального участия в новом рациональном порядке. Отсюда и особая двойственность русской рациональной империи: она говорит языком закона и разума, но держится на самодержавии; она выстраивает порядок и систему, но не освобождает глубинную народную жизнь; она оформляет общество, но оформляет его **сверху**, а не как плод органически выросшего гражданского самосознания.

С антропософской точки зрения в этом и состоит подлинный драматизм данного этапа. Россия должна была пройти через **школу рационализации**, иначе её имперская форма осталась бы только тяжёлой, военной и полумистической оболочкой. Для роста более зрелой души самосознающей необходимо, чтобы государство стало предметом мысли, чтобы закон стал сознательной нормой, чтобы общество было увидено как расчленённое и управляемое целое, чтобы классы и сословия начали действовать не только как носители древней привычки, но и как юридически и административно оформленные корпорации. Именно это и происходит

в XVIII веке. Но цена состоит в том, что рациональная империя оказывается рациональной прежде всего **для верха**, а не для всего народа. Она воспитывает административный разум, но не создаёт ещё полноценного органического единства между государственным разумом и народной жизнью.

Это особенно ясно видно в судьбе **дворянства**. Петровская система ещё жёстко привязывала его к службе, а Табель о рангах делала карьеру функцией государства. Однако ко времени Екатерины дворянство всё более превращается в особый культурный и сословный слой, который уже не просто служит, но и начинает жить собственной корпоративной жизнью. Britannica подчёркивает, что Жалованная грамота дворянству 1785 года закрепила его права как юридического сословия и дала ему форму корпоративного самоуправления. Это огромный шаг к рациональной империи: верх становится не только служилым, но и **оформленным**. Но именно здесь заложена и будущая проблема. Дворянство получает форму и права раньше, чем вся страна получает внутреннее единство. Следовательно, рациональная империя вырабатывает прежде всего разумный порядок **верхнего слоя**, а народ остаётся внизу, всё ещё не включённый в полноту этого нового политического и культурного самосознания.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё точнее: подготовка рациональной империи есть момент, когда русская государственность учится мыслить себя **не только как судьбу, но и как конструкцию**. Это чрезвычайно важный шаг для исторического роста. Пока государство переживает только мистически, оно не может быть по-настоящему осмыслено. Пока оно есть только продолжение святой старины, оно не становится предметом сознательной работы мысли. Но когда оно превращается в систему учреждений, законов, сословий, реформ, инструкций и территориальных делений, оно впервые становится доступным более высокому самопознанию. В этом смысле рациональная империя — необходимая школа для России. Без неё не было бы ни зрелой политической рефлексии, ни позднейших русских споров о законе, свободе, государстве и народе.

И всё же эта школа остаётся неполной. Рациональная империя строится, но строится **над народом**, а не вместе с ним.

Она упорядочивает пространство, но не исцеляет окончательно разрыв между верхом и низом. Она даёт государству разум, но ещё не даёт обществу полноты общей внутренней солидарности. Именно поэтому будущая русская история будет так напряжённо спорить с екатерининским и вообще имперским наследием: в нём есть и великая форма разума, и великая недоговорённость. Государство уже стало предметом рациональной работы, но народ ещё не стал в полном смысле соучастником этой работы.

Итог этого параграфа можно выразить так: **подготовка рациональной империи состояла в том, что Россия XVIII века начала превращать петровскую государственную силу в более упорядоченную систему закона, службы, сословий, административного расчленения и просвещённой риторики управления; тем самым имперская форма стала предметом разума, но этот разум ещё принадлежал преимущественно верхнему слою и потому не устранил глубокого внутреннего разрыва между государством и народной Россией.**

# Глава 26. Екатерина II и просвещённый абсолютизм: рациональная империя как новый облик русской души рассудочной

## § 1. Екатерина II и просвещённый абсолютизм: рациональная империя как новый облик русской души рассудочной

---

Если Пётр I был насильственным прорывом к новым историческим формам, то Екатерина II стала их более спокойным, более систематическим и потому более зрелым оформлением. При ней русский государственный разум уже не действует как буря, ломающая старое во имя будущего, а как расчётливая и уверенная в себе сила, стремящаяся придать империи устойчивую форму, правовой язык, административную геометрию и культурное самосознание. Именно поэтому эпоху Екатерины следует понимать как новый облик русской души рассудочной: не первоначально-собирающей, как при Иване III, не кризисной, как при Иване IV, не насильственно-мобилизационной, как при Петре, а **рационально-имперской**, уже способной мыслить государство как сложный и в значительной мере упорядоченный организм. Екатерина переписывалась с деятелями Просвещения, опиралась на язык «общего блага», законодательства и порядка, но при этом сохраняла и укрепляла самодержавную форму власти.

С антропософской точки зрения Екатерина II представляет собой фигуру **высокоразвитой поздней души рассудочной**, которая уже широко пользуется понятиями, близкими к эпохе души сознательной, но ещё не переступает в неё внутренне. Это различие здесь особенно существенно. Душа сознательная в подлинном смысле требует свободного отношения к истине, внутренней саморефлексии и способности ставить под вопрос саму форму власти. Екатерина же мыслит очень широко, рационально и исторически,

но её мышление остаётся государственно-организующим, а не свободно-самоопределяющимся. Она пользуется просветительским языком, чтобы укреплять империю, а не чтобы преобразить её в пространство подлинной духовной свободы. Поэтому в ней уже чувствуется приближение новой эпохи, но осуществляется оно ещё внутри старой монархической задачи. Просвещённый абсолютизм при ней не отменяет самодержавия, а делает его более сознательным, более системным и более идеологически вооружённым.

Особенно ясно это проявилось в *Наказе* 1767 года. Екатерина хотела дать государству новый язык законности и рассудочного самоописания. *Наказ* опирался на идеи европейского Просвещения, особенно на Монтескьё и Беккариа, и провозглашал важные для эпохи принципы: закон должен запрещать только вредное, пытка и смертная казнь ставились под сомнение, а крепостничество в тексте критиковалось как бесчеловечное; однако при всём этом сохранялся и прямо утверждался принцип абсолютизма. В этом документе особенно виден душевный состав Екатерины: она уже говорит языком разума, права и гуманности, но ещё не готова выпустить эти принципы из-под верховной воли трона. Иначе говоря, душа рассудочная здесь достигает большой ясности, но не переходит в свободу души сознательной. Она хочет разумной империи, но не свободного общества в полном смысле.

Ещё показательнее её административные реформы. В правление Екатерины империя была разделена на губернии более равной численности населения, усиливалась власть губернаторов и губернаторов-генералов, а государственное пространство становилось предметом всё более точного расчёта и надзора. Энциклопедические обзоры подчёркивают, что такие преобразования были частью общего курса на упорядочение управления и на создание рациональной системы местной администрации. Здесь русская душа рассудочная проявляется уже не только как сила централизованной власти, но как способность **измерять империю**, расчленять её на управляемые единицы, создавать для неё регулярную сетку административной жизни. Это важный шаг: государство учится видеть страну как предмет системы, а не только как

пространство владения. Но и тут сохраняется характерная екатерининская двусмысленность: рациональность служит не ограничению самодержавия, а его более эффективному осуществлению.

То же относится и к её политике в отношении сословий. Жалованная грамота дворянству 1785 года признала дворянские корпорации в губерниях как юридические тела и закрепила за дворянством широкий круг прав и привилегий. Тем самым Екатерина стремилась ослабить старую петровскую зависимость дворянства от обязательной службы и направить его в сторону более автономной культурной и хозяйственной жизни. С одной стороны, это был шаг к формированию гражданского общества в русском варианте: сословия получали корпоративную форму и пространство интересов. С другой — этот шаг закреплял социальную асимметрию и ещё сильнее отделял верхний слой империи от крестьянской массы. Душа рассудочная Екатерины здесь снова действует в своём типичном виде: она создаёт порядок, права и формы, но делает это не для всех одинаково, а для укрепления имперской конструкции.

Именно поэтому Екатерина столь показательна как правительница рациональной империи. Империя при ней перестаёт быть только продуктом силы и начинает осознавать себя как культурно-политический проект. Она строит закон, администрацию, сословный порядок, дворянскую культуру, столичную репрезентацию, литературную и художественную среду. *Britannica* прямо отмечает, что Екатерина поддерживала искусства, писала на русском, переписывалась с Вольтером и Дидро и мыслила себя «философом на троне». Но важно не обольщаться этим самописанием. В её случае мы имеем дело не с философией, преобразующей власть, а с властью, искусно пользующейся философским языком. Это и есть один из высших, но всё ещё не свободных плодов души рассудочной: она умеет мыслить себя, но ещё не умеет поставить себя под суд более высокой духовной истины.

Во внешней политике эта же душевная структура выступает ещё очевиднее. Екатерина не просто расширяла территорию; она мыслила империю геополитически. *Britannica* указывает, что при ней Россия присоединила Крым и значи-

тельные земли Речи Посполитой, а её замыслы включали овладение Черноморским побережьем и крупное переустройство восточноевропейского пространства. Разделы Польши в 1772, 1793 и 1795 годах, осуществлённые Россией вместе с Пруссией и Австрией, стали одним из самых ярких проявлений этой рационально-имперской воли. Здесь русская душа рассудочная уже действует как большое стратегическое сознание: она умеет смотреть на карту, на баланс сил, на судьбу целых регионов. Но именно здесь же обнаруживается её ограничение: она мыслит чрезвычайно широко, однако ещё не вносит в эту широту нравственной самокритики, которая была бы признаком более зрелой души сознательной.

Отсюда и главная антропософская формула для Екатерины. **Екатерина II есть правительница рационально-имперской поздней души рассудочной.** Её признаки таковы: ясное государственное мышление, способность пользоваться просветительскими понятиями, административное измерение пространства, правовое и сословное оформление империи, стратегическое геополитическое воображение, культурная репрезентация власти. Но при всём этом её эпоха ещё не есть эпоха зрелой души сознательной. Свобода здесь ещё не стала внутренним принципом государства; она допускается лишь в той мере, в какой не разрушает имперскую форму. Поэтому Екатерина завершает один большой цикл русского исторического развития: она доводит петровский импульс до более уравновешенного и культурно оформленного состояния, но одновременно закрепляет ту пропасть между верхом и низом, между рациональной империей и народной глубиной, которая позднее станет источником новых кризисов.

Именно поэтому екатерининская эпоха так важна для всей дальнейшей книги. При ней Россия впервые действительно становится **рациональной империей** — империей, которая умеет мыслить себя, описывать себя, украшать себя и расширять себя с поразительной ясностью. Но она ещё не становится внутренне примирённым духовным целым. В этом и заключается её величие — и её предел.

## § 2. Наказ, губернии и дворянство: как Екатерина строила рассудочную империю закона, формы и привилегии

---

Если в общем облике Екатерины II мы уже распознали правительницу рационально-имперской поздней души рассудочной, то теперь необходимо увидеть, какими именно средствами эта душа действовала. Таких средств было три: **законодательная идея, административная геометрия и сословно-корпоративная организация верхнего слоя общества**. Иными словами, Екатерина строила империю не только войной и престижем, но и словом закона, расчётом пространства и закреплением привилегированного общественного носителя государства. Именно поэтому её эпоха столь характерна: здесь русская душа рассудочная достигает высокой ясности в форме, но ещё не вступает в ту свободную нравственную глубину, которая была бы признаком подлинно созревшей души сознательной.

Первым великим выражением этой воли к форме стал **Наказ 1767 года**. Он был обращён к Уложенной комиссии, созванной для подготовки нового свода законов, и стал, по существу, программой того, как империя должна мыслить саму себя. Комиссия действительно собралась в 1767 году, обсуждала действующие нормы и сословные интересы, но нового кодекса не создала; при этом сам *Наказ* получил огромный резонанс и в России, и в Европе. В нём Екатерина широко пользовалась языком Просвещения: говорила о законности, о пользе порядка, о вреде произвола, ограничивала значение пытки и стремилась представить государство как разумно устроенное целое, действующее ради общего блага. Но именно здесь и открывается двойственная природа её проекта: *Наказ* говорил языком права, не переставая быть текстом самодержицы. Разум здесь не освобождает власть от её верховной исключительности, а, напротив, придаёт ей более высокий, более осмысленный и более универсальный вид. Душа рассудочная достигает здесь ясности, но эта ясность всё ещё принадлежит трону, а не свободному гражданскому миру.

В антропософском смысле *Наказ* особенно важен потому, что в нём русская государственность впервые с такой

последовательностью пытается говорить **понятийно о самой себе**. Московское государство мыслило себя через священное преемство, через царскую харизму, через идею собирания и православного центра. Екатерининская империя хочет ещё и **описать себя в категориях разума**. Это уже не просто власть, которая правит, а власть, которая вырабатывает для себя идеологию законности, полезности, порядка и рациональной меры. Здесь поздняя душа рассудочная действительно подходит очень близко к порогу души сознательной: она стремится обосновывать себя, а не только утверждать. Но она ещё не готова подчинить саму себя той истине, которую произносит. Потому и возникает один из главных парадоксов екатерининской эпохи: язык закона становится всё более просвещённым, а социальная реальность остаётся глубоко сословной и несвободной.

Вторым орудием этого строительства стала **губернская реформа 1775 года**. После пугачёвского потрясения Екатерина особенно ясно увидела, что империя не может держаться только на общей идее центра и на привилегиях верхнего слоя; её нужно расчертить, измерить, пересчитать и в каждой части снабдить устойчивыми органами власти. Именно поэтому территория империи была заново разделена на губернии приблизительно равной численности населения, с учётом и административных, и военных соображений; в каждой из них усиливалась власть губернатора или генерал-губернатора, выстраивались более регулярные суды, финансовые и административные учреждения, а местное управление приобретало более строгую схему. Современные справочные и исторические источники прямо называют реформу 1775 года одной из важнейших в её царствование и подчёркивают, что именно тогда впервые в русской истории была создана относительно цельная единица местного управления, суда и самоуправления.

С духовно-исторической точки зрения здесь перед нами почти классическое действие поздней души рассудочной. Она хочет видеть страну как предмет расчёта. Пространство перестаёт быть только наследуемым и завоёванным; оно становится **административно мыслимым**. Империя уже не просто огромна — она должна быть делима на правиль-

ные единицы, обозрима, сопоставима, управляема. Такая государственная геометрия есть великий шаг вперёд по сравнению с прежней рыхлостью и стихийной множественностью. Но и здесь Екатерина не переходит к подлинной душе сознательной. Ибо подлинная душа сознательная должна была бы искать не только управляемость пространства, но и внутреннюю свободу живущих в нём человеческих существ. Екатерининская реформа же ставит во главу угла прежде всего рациональную **обозримость** империи. Она укрепляет порядок, но не устраняет коренную асимметрию между правящим государством и подвластным народом.

Третьим столпом этой рассудочной империи стали **Жалованные грамоты 1785 года** — дворянству и городам. Они завершали ту работу, которую начали *Наказ* и губернская реформа. Если *Наказ* дал империи язык, а губернская реформа — административный скелет, то Жалованные грамоты дали ей **социальную форму**. Грамота дворянству признала дворянский корпус в каждой губернии юридическим лицом, позволила дворянам собираться, избирать предводителей и действовать как оформленная корпорация с закреплёнными правами и привилегиями. Грамота городам аналогичным образом пыталась придать определённую форму городскому населению и его корпоративной жизни. Историки прямо указывают, что именно реформы 1775 — 1785 годов надо видеть как единый цикл: сначала местное управление, затем — юридическое оформление сословных тел империи.

Но именно здесь особенно резко обнаруживается предел екатерининской рациональности. Она строит порядок не как всеобщее правовое равновесие, а как **иерархически оформленную систему привилегий**. Дворянство получает корпорацию, права, достоинство, защиту, участие в местной жизни; горожанство получает известную правовую форму; но крестьянская масса остаётся вне этого нового просвещённого порядка как его безгласная основа. Даже там, где екатерининский язык звучит наиболее «европейски», социальная плоть империи остаётся глубоко неравной. Поэтому рациональная империя Екатерины — это не царство освобождённого права, а царство оформленного **неравенства**, в котором закон, порядок и форма служат укреплению верхнего слоя

и устойчивости целого. И всё же это не делает екатерининский проект пустой маской: напротив, именно потому он так значителен, что сумел соединить идею разума с сословным строем, а универсальный язык закона — с конкретной системой привилегий.

В антропософской перспективе это позволяет определить Екатерину ещё точнее. **Она строит империю души рассудочной в её наиболее зрелом, но ещё не преображённом виде.** Закон у неё есть закон формы; административная реформа — реформа расчёта; сословные грамоты — оформление социальной иерархии. Всё это вместе составляет грандиозную попытку придать империи внутреннюю связанность через разум, процедуру и институцию. Но поскольку этот разум ещё не озарён подлинной духовной свободой, он остаётся привязанным к структуре господства. Он умеет упорядочивать, но не умеет по-настоящему примирять. Он создаёт органическое государственное тело, но не исцеляет разрыв между верхом и низом. Потому екатерининская эпоха одновременно является и апогеем русской рассудочной империи, и подготовкой её будущего нравственного кризиса.

### § 3. Империя и пределы просвещённого разума: Пугачёвщина, крепостной вопрос и скрытая трещина екатерининского порядка

---

Если в *Наказе*, губернской реформе и Жалованных грамотах екатерининская империя явила себя как высоко оформленная и рационально устрояемая государственная система, то именно в ту же эпоху с особой силой обнаружались и пределы этого просвещённого разума. Просвещённый абсолютизм Екатерины оказался способен дать империи язык закона, административную ясность и социальную форму привилегированного сословия, но он не сумел преодолеть главного внутреннего противоречия: между разумно оформленным верхом и подневольной, всё более тяготимой народной глубиной. Поэтому екатерининский порядок был не цельной гармонией, а системой, в которой внешняя стройность всё больше соседствовала со скрытым нравственным и социальным надломом. Именно из этого надлома и вырос-

ли Пугачёвщина, обострение крепостного вопроса и та внутренняя трещина, которая позднее станет одной из главных предпосылок русской катастрофической истории.

С антропософской точки зрения здесь особенно важно увидеть, что поздняя душа рассудочная, достигшая в екатерининскую эпоху большой силы, уже начинает обнаруживать свои пределы. Она умеет строить форму, но ещё не умеет исцелять жизнь. Она умеет говорить о законе, но не преобразует до конца ту человеческую действительность, которая этому закону должна была бы соответствовать. Она умеет мыслить империю как систему губерний, сословий, институтов и полезных мер, но не вырабатывает подлинной духовной середины между государством и народом. В результате возникает характерный для XVIII века парадокс: чем совершеннее становится рассудочная оболочка государства, тем явственнее проступает его внутренняя неправда. Именно это и составляет один из главных законов екатерининского времени.

Пугачёвское восстание 1773—1775 годов должно быть понято именно в этом свете. Оно не было ни простым бунтом случайных стихий, ни только казацким мятежом на окраине империи. Это было первое по-настоящему грандиозное возвращение подавленной народной глубины в самое сердце рациональной империи. Емельян Пугачёв, выдававший себя за спасшегося Петра III, призывал к уничтожению старого начальства, к освобождению крепостных, к прекращению податного и служебного гнёта; к нему примкнули яицкие казаки, работные люди Урала, крестьяне, башкиры, татары, старообрядцы и другие угнетённые группы. Масштаб восстания был таков, что оно охватило огромные пространства восточной Европейской России и Поволжья, а взятие Казани показало, насколько хрупкой может оказаться внешне сильная имперская система перед лицом пробуждённой низовой стихии.

В духовно-историческом смысле Пугачёвщина есть восстание души ощущающей против империи поздней души рассудочной. Это не значит, что восставшие были лишь «стихией» и ничего более. Напротив, в их движении присутствовали и память о старой правде, и жажда справедли-

вости, и религиозно-эсхатологический элемент, и глубокое переживание нарушенного порядка. Но форма, в которой всё это выступило, была именно формой взрыва. Там, где государство не смогло построить живую середину между законом и народом, между верхом и низом, подавленная народная душа вернулась в образе разрушительной силы. Пугачёв, как и самозванцы Смуты, стал фигурой, на которую народное страдание проецировало надежду на «истинного царя», способного восстановить справедливость через уничтожение ложного порядка. В этом отношении Пугачёвщина повторяет старый русский закон: если душа народа больше не узнаёт себя в существующей форме власти, она начинает искать правду не в институте, а в харизматическом и почти мифологическом образе спасителя.

Именно поэтому пугачёвский взрыв следует считать не случайностью, а симптомом. Он показывает, что екатерининская рациональная империя была разумной лишь сверху. Снизу же она опиралась на всё более тяжёлую и часто отчаянную социальную реальность. Britannica подчёркивает, что крепостное состояние в екатерининскую эпоху стало особенно тягостным и несправедливым для крестьян, а интересы дворян всё решительнее обращались к усилению эксплуатации крестьянского труда и к всё более жёсткой регламентации деревенской жизни. Другие источники отмечают, что хотя сама Екатерина до вступления на престол размышляла об освобождении крепостных, её правление в итоге сопровождалось усилением дворянской власти над крестьянами и закреплением более постоянной, жёсткой формы крепостной зависимости. Жалованная грамота дворянству, юридически оформляя права дворянских корпораций, одновременно укрепляла их судебную и административную власть над крепостными.

Здесь и раскрывается подлинный предел просвещённого разума. Он умеет говорить о законе и порядке, но оказывается бессилён, когда сам закон зиждется на социально-нравственной неправде. Екатерининская государственность строит великолепную форму, но строит её на основании, которое уже начинает гнить изнутри. Дворянство получает корпорацию, честь, права, собрания и возможность прямо-

го обращения к трону; крестьянство же остаётся объектом управления, повинности и собственности. Разум оказывается здесь односторонним: он рационализирует не свободу, а господство. Это и есть характерная болезнь поздней души рассудочной, когда она чрезвычайно сильна в организации, но ещё не просветлена душой сознательной настолько, чтобы признать в другом человеке не средство порядка, а внутренне свободное существо.

Особенно показательно, что сама Екатерина после Пугачёвщины ещё решительнее двинулась в сторону укрепления государства и порядка, а не в сторону глубокого пересмотра крепостнической основы империи. Историки отмечают, что восстание стало важной вехой её царствования и усилило стремление к более строгому надзору, более надёжной административной сетке и большей опоре на дворянство. Это вполне закономерно: душа рассудочная, столкнувшись со взрывом неуправляемой стихии, почти всегда отвечает ещё большей организацией. Но именно этим она лишь глубже закрепляет тот разрыв, из которого взрыв возник. Государство после Пугачёва стало, пожалуй, ещё более ясно видеть необходимость порядка, но ещё меньше было способно к внутреннему примирению с народной глубиной.

В этом смысле Пугачёвщина была для Екатерины тем, чем опричнина когда-то была для Ивана IV, но в иной форме. Там кризис шёл сверху вниз: государство само наносило удар по своим живым органам. Здесь кризис поднимается снизу вверх: народная стихия восстаёт против слишком рассудочно и слишком неравно оформленного порядка. И в том, и в другом случае обнаруживается отсутствие подлинной душевной середины. Только теперь уже не позднемосковская, а имперско-просветительская Россия оказывается неспособной примирить верх и низ, право и жизнь, форму и справедливость.

Именно поэтому крепостной вопрос в екатерининскую эпоху следует понимать не как частную социальную проблему, а как главный нравственный предел всей её системы. Империя могла быть блестящей, победоносной, культурно изысканной, геополитически умной и административностройной, но пока она держалась на несвободе огромного

большинства, в ней уже присутствовал внутренний яд будущего кризиса. Предел просвещённого разума состоял не в том, что он был слишком слаб, а в том, что он был слишком односторонен: он просвещал форму, но не освобождал человеческую субстанцию общества. Отсюда и та скрытая трещина, которая пока ещё не разрушает империю, но уже делает её внутренне беспокойной.

С антропософской точки зрения итог можно выразить так: **екатерининская империя есть высшее достижение русской поздней души рассудочной, но Пугачёвщина и крепостной вопрос показывают, что без действительного пробуждения души сознательной эта рассудочная форма остаётся нравственно неполной и исторически непримирённой.**

Пугачёвщина являет ответ народной души ощущающей на рассудочную империю привилегии.

Крепостной вопрос обнаруживает границу просвещённого государства, которое умеет мыслить закон, но не умеет ещё сделать свободу основанием своей формы.

Именно в этой скрытой трещине уже угадывается будущая драма XIX века — века, когда Россия начнёт осмыслять саму себя, собственный раскол и собственное нравственное задание.

# Глава 27. 1812 год и пробуждение национального самосознания

## § 1. Отечественная война как возвращение России к самой себе

---

1812 год следует понимать не только как военное столкновение России с Наполеоном и не только как великую победу над внешним врагом. В духовно-историческом смысле это был момент, когда Россия впервые после долгого петровского и послепетровского расщепления **остро и почти телесно пережила себя как одно отечество**. То, что в XVIII веке существовало разорванно — имперский верх, европеизированная элита, служилое государство, крестьянская глубина, православная память, дворянская культура, народная молчаливая Русь, — в 1812 году впервые сошлось в одном общем историческом чувстве. Именно поэтому война с Наполеоном стала не только защитой границ, но и **актом возвращения России к самой себе**.

С антропософской точки зрения здесь произошло чрезвычайно важное событие. Петровский поворот был необходим для роста души самосознающей, но он был куплен ценой разрыва между верхом и народом. Русская элита вошла в европейскую культуру, но слишком часто переставала внутренне чувствовать народную Россию как свою собственную основу. Народ же сохранял глубину, веру, землю и историческую выносливость, но оставался на большом расстоянии от культурного и рефлексивного мира образованного слоя. Война 1812 года впервые заставила обе эти России — **Россию верхов и Россию глубины** — снова увидеть друг друга не как внешние части одного государства, а как органы одной судьбы. Наполеоновское нашествие оказалось тем ударом, который не разрушил, а пробудил.

Это особенно важно. До 1812 года Россия уже была империей, уже имела государственную силу, армию, бюрократию, европейски воспитанную элиту, придворную культуру

и огромный континентальный масштаб. Но всего этого ещё было недостаточно для подлинного **национального самосознания**. Империя может существовать без внутреннего самочувствия народа как единого исторического "я". Она может быть сильной, не будучи глубоко собранной духовно. Именно это и происходило с Россией XVIII века: государственность была велика, культура росла, но внутреннее единство верхов и народа оставалось неполным. Отечественная война изменила это не отвлечённой идеей, а самой реальностью страдания и сопротивления. Россия была поставлена перед необходимостью не просто воевать, а **узнать себя в огне испытания**.

С антропософской точки зрения можно сказать, что в 1812 году русская **душа ощущающая** и русская **душа рассудочная**, долго жившие в относительном разладе, на мгновение вошли в более подлинное взаимодействие. Душа ощущающая народа — глубокая, терпеливая, религиозно-почвенная, связанная с землёй, жертвой, молчаливой выносливостью, — дала войне её внутреннюю силу. Душа рассудочная государства — армия, командование, организация, стратегия, дисциплина, имперская форма, — дала ей возможность выдержать удар и обратить его в победу. Но особенно важно другое: над этим взаимодействием впервые столь мощно начинает пробуждаться элемент **души самосознающей**. Россия начинает не просто жить и сопротивляться, а **сознавать себя как историческое целое**, как народ, имеющий собственное лицо перед Европой и перед миром.

В этом и состоит подлинная новизна 1812 года. До этого Россия либо училась у Европы, либо спорила с ней, либо подражала ей, либо противостояла ей как государственная сила. Но теперь она впервые переживает, что может не только заимствовать, не только догонять, не только обороняться, а **стоять перед Европой из собственной внутренней правды**. Наполеон нёс в Россию не просто французскую армию. Он нёс европейский универсализм нового времени в его завоевательной форме, убеждённый, что всякая отдельная историческая форма должна уступить более мощной и рационально организованной силе. И Россия в 1812 году впервые отвечает на этот вызов не только армией, но и всей своей

исторической субстанцией. Она как бы говорит: мы не являемся лишь материалом для чужой всемирности; у нас есть собственное всемирно-историческое призвание.

Именно поэтому 1812 год нельзя сводить к военной победе. Это был **кризис инициации русского самосознания**. Через пожар Москвы, через отступление, через народную войну, через жертву, через мороз, через Бородино и общее напряжение всего народного организма Россия проходит особый путь внутреннего узнавания самой себя. Москва в этой драме играет символическую роль. Петербург был столицей имперской формы, городом государственного проекта и европеизированного верха. Москва же оставалась в глубине образом исторической души России, её старой сакральной памяти, её сердечной и жертвенной середины. И потому сожжение Москвы — не только катастрофа, но и страшное очищение. Россия как бы жертвует своим историческим сердцем, чтобы не дать врагу овладеть её внутренней истиной. Это событие имеет почти мистериальный характер: через утрату внешнего образа Россия спасает внутренний центр.

С антропософской точки зрения именно здесь начинается рождаться новый тип национального чувства. Он уже не старомосковский и не чисто имперский. Он не совпадает ни с замкнутой святой стариной, ни с государственной рациональностью XVIII века. Это чувство более сложное: в нём соединяются православная память, государственная форма, дворянская честь, крестьянская жертва, всенародная выносливость, культурное самоуважение и историческое прозрение, что Россия есть не просто власть над пространством, а **особый духовно-исторический мир**. И именно это чувство затем станет основой всей дальнейшей русской мысли XIX века — от Пушкина до Достоевского, от славянофильства до религиозной философии.

Очень важно и то, что 1812 год впервые в столь явной форме **снимает часть отчуждения между элитой и народом**. Конечно, не навсегда и не окончательно. Разрыв никуда не исчезает. Но на мгновение обе стороны узнают друг в друге общую Россию. Дворянская элита перестаёт быть только подражающим Европе слоем и начинает ощущать на-

род как носителя подлинной исторической глубины. Народ же видит в государстве и в армии уже не одну только тяжёлую внешнюю власть, а средство защиты общего отечества. Именно отсюда вырастает новое русское слово — не только "государство" и не только "земля", а именно **отечество** как внутренне пережитое целое. Это чрезвычайно важный шаг. Отечество — это уже не просто территория и не просто династия; это форма самосознания народа о себе самом.

Здесь следует сказать и об Александре I. В логике нашей книги он представляет собой фигуру переходную и внутренне противоречивую. В нём уже действует стремление к более высокой форме сознания, но ещё без полной внутренней собранности. Он не титан формы, как Пётр, и не носитель старой московской цельности. В нём можно увидеть колеблющееся движение от **души рассудочной к первым проблескам души самосознающей**, но движение ещё неустойчивое, рефлексивное, порой мистически неопределённое. И именно потому 1812 год при нём получает такой особый характер: победа России оказывается не только плодом холодной государственной силы, но и событием, в котором сама русская история как бы оказывается выше и глубже собственного монарха. Александр выражает эпоху, но не исчерпывает её. Подлинный субъект 1812 года — не один царь, а **сама Россия как пробуждающееся историческое "я"**.

С антропософской точки зрения 1812 год есть момент, когда Россия впервые начинает переходить от одной только государственной и культурной формы к **национальному самосознанию как внутреннему органу души самосознающей**. Это ещё не зрелая душа самосознающая в полном смысле. Она будет долго формироваться, спорить с собой, разрываться между Западом и собственной глубиной, проходить через декабристов, славянофильство, реформы, революционные движения и новые катастрофы. Но в 1812 году появляется решающий опыт: Россия узнаёт, что она может быть собой не только по традиции и не только по государственному принуждению, а по внутренне пережитой исторической правде.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **1812 год стал пробуждением национального самосознания потому, что в нём Россия впервые после долгого петровско-**

го расщепления пережила себя как одно отечество, в котором народная глубина, государственная форма, культурная элита и православно-историческая память сошлись в общем акте самозащиты и самопознания; именно через это испытание Россия начала узнавать себя как особый духовно-исторический мир.

## § 2. Победа и новый вопрос о России

---

Победа 1812 года не завершила внутренний путь России, а, напротив, открыла перед ней новый и гораздо более трудный вопрос: **что есть Россия после этой победы?** Пока шла война, всё было в известном смысле проще. Враг был внешним, угроза — очевидной, долг — ясным. Народ, армия, дворянство, государство, церковная память и чувство отечества могли сойтись в одном великом усилии самозащиты. Но именно потому, что Россия победила, перед ней встала задача уже не только устоять, но и **осмыслить себя**. Победа дала России не только славу, но и зеркало. И в этом зеркале она впервые с такой силой увидела и свою мощь, и свою незавершённость, и свою глубину, и своё внутреннее противоречие.

С антропософской точки зрения 1812 год был не только историческим триумфом, но и моментом, когда русская **душа самосознающая** получила новый импульс к пробуждению. Пока Россия жила только как государство, как империя, как военная и административная сила, она ещё могла не задавать себе последних вопросов о собственной сущности. Но когда она выдержала удар Наполеона и победила ту Европу, у которой так долго училась, положение изменилось радикально. Россия уже не могла мыслить себя лишь как догоняющую, заимствующую или только обороняющуюся страну. Она впервые получила право спросить: **в чём наше собственное историческое содержание?** Если мы смогли не только устоять, но и победить, значит, в нас есть нечто большее, чем просто государственная тяжесть, народное терпение или случайная военная удача. Значит, Россия есть особая историческая сила, но тогда необходимо понять, какова природа этой силы.

Именно отсюда и рождается тот новый вопрос о России, который станет главным вопросом всего XIX века. До 1812 года Россия спорила с Европой главным образом практически: в войне, в дипломатии, в реформе, в подражании, в строительстве империи. После 1812 года спор становится **внутренним и духовным**. Россия начинает спрашивать уже не только о том, как ей управлять собой и как ей быть сильной, а о том, **что она значит**. Является ли она просто поздней и более грубой формой Европы? Или же она несёт иное, ещё не понятое человечеством содержание? Должна ли она завершить начатый Петром путь европейского уподобления, или же победа над Наполеоном показала, что у неё есть собственный всемирно-исторический центр? Именно потому 1812 год есть не только торжество, но и начало великого русского самовопрошания.

С антропософской точки зрения особенно важно, что этот вопрос возникает из самой структуры победы. Россия победила Наполеона не как чисто западная держава, не как рационально организованная машина в одном только ново-европейском смысле и не как архаическая восточная масса. Она победила как особое сочетание **народной глубины, православно-исторической памяти, имперской формы, пространства, жертвы и выносливости**. И именно это сочетание оказалось непонятым до конца ни самой Европе, ни самой России. Европа могла видеть в России силу, мороз, армию, пространство, варварскую стойкость, но не понимала её внутреннего духовного закона. Россия же чувствовала, что победила не случайно, но ещё не умела ясно выразить, **кто именно победил**: государство ли, народ ли, старая Москва, новая империя, православная душа, историческая судьба, или всё это вместе в нераздельном, но ещё не осознанном единстве.

Вот почему после 1812 года начинается не покой, а новое напряжение. Победа не снимает русского вопроса, а обостряет его. До войны можно было думать, что Россия ещё только учится у Европы и потому не обязана вполне понимать себя. После войны это становится невозможным. Победитель должен знать, **во имя чего он победил**. И здесь обнаруживается, что у России нет готового ответа. Госу-

дарственная форма есть, но она ещё не тождественна всей правде страны. Элита есть, но она слишком долго жила в подражании Европе. Народ есть, но он ещё не вошёл в полноту исторического самовыражения. Церковь есть, но её связь с государством и обществом уже несёт в себе следы старых надломов. Следовательно, победа 1812 года ставит перед Россией великий внутренний экзамен: сможет ли она перевести военное торжество в **духовное самопонимание**?

С антропософской точки зрения это и есть один из решающих моментов в развитии русской **души самосознающей**. Такая душа пробуждается не тогда, когда народ просто живёт и действует, а тогда, когда он начинает видеть в себе проблему, задачу и миссию одновременно. После 1812 года Россия перестаёт быть только объектом истории и становится для самой себя **вопросом**. Не только государственным, но и метафизическим. Кто мы — Восток или Запад? Империя или народ? Православная цивилизация или новая европейская держава? Наследница Москвы или участница общего пути человечества? Все эти вопросы — лишь разные формы одного и того же внутреннего движения: Россия впервые начинает искать не только силу своего существования, но и **смысл своего бытия**.

Именно поэтому победа 1812 года столь тесно связана со всем последующим русским духовным развитием. Без неё не было бы ни декабристского пробуждения, ни Пушкина как первой зрелой формы культурного самосознания, ни славянофильства, ни западничества, ни великой русской литературы, ни религиозной философии XIX века. Всё это в глубоком смысле вырастает из одного переживания: Россия победила и потому уже не может избежать вопроса о том, **что она есть перед лицом мира и перед лицом Бога**. Победа дала русской душе историческую уверенность, но эта уверенность немедленно превратилась в внутреннюю работу самопознания. Отсюда и все дальнейшие споры — они были не признаком слабости, а признаком того, что Россия вступила в более зрелую фазу духовной биографии.

Но в этом же и трагедия. Победа пробуждает вопрос, но не даёт ответа. Более того, она делает невозможной прежнюю простоту. После 1812 года Россия уже не может

ни спокойно раствориться в Европе, ни спокойно замкнуться в одной только старине. Она знает слишком много и о себе, и о мире. Она уже почувствовала и силу народной глубины, и силу имперской формы, и живое значение православной памяти, и соблазн европейского разума, и необходимость культурного роста. Именно поэтому русский XIX век будет столь великим и столь мучительным. Он есть век, в котором Россия пытается ответить на вопрос, рождённый победой, но всякий раз отвечает **частично**. Один ответ даст политическая совесть, другой — поэзия, третий — философия, четвёртый — государство, пятый — религиозный поиск. Но полного ответа не будет, потому что сама Россия в этот момент ещё находится в становлении.

С антропософской точки зрения можно сказать так: в 1812 году Россия впервые не только утверждает себя в истории, но и получает задание стать **сознательной по отношению к самой себе**. Это и есть новый вопрос о России. Он не сводится к идеологии и не совпадает с внешней политикой. Это вопрос о внутренней форме её исторического "я". Может ли Россия быть одновременно православной, имперской, народной, культурной и свободной? Может ли она соединить то, что в ней пока разорвано? Может ли её победа стать не только поводом для гордости, но и началом более высокого самопознания? Именно этот вопрос и станет тайным двигателем всей последующей эпохи.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **победа 1812 года поставила перед Россией новый вопрос о самой себе, потому что после неё Россия уже не могла довольствоваться ни внешней силой империи, ни одной только памятью о святой старине, ни простым ученичеством у Европы; она должна была впервые осознанно ответить, каково её собственное духовно-историческое содержание и в чём состоит её особое призвание в истории человечества.**

### **§ 3. Декабристы как первое нравственно-политическое пробуждение образованного слоя**

Если в предыдущем параграфе 1812 год был рассмотрен как момент, когда Россия в целом пережила себя как одно от-

ечество, то следующим необходимым шагом становится вопрос: **что именно произошло после этой победы в русском образованном слое?** Ответ ведёт нас к фигуре декабристов. Их нельзя понимать только как заговорщиков, неудачных революционеров или первых русских либералов. В духовно-историческом смысле декабризм стал **первым нравственно-политическим пробуждением русской образованной элиты**, первым опытом, когда верхний слой империи захотел не просто служить государству, а **ответить за Россию перед собственной совестью**. Именно потому декабристы столь важны: в них впервые после 1812 года русская душа самосознающая начинает говорить уже не только в литературе и патриотическом чувстве, но и в форме исторической ответственности.

Это чрезвычайно важно. До 1812 года русская дворянская элита жила в условиях глубокого внутреннего раздвоения. Она уже была европеизирована, уже мыслила в категориях права, чести, свободы, государственного разума, но ещё не имела подлинного внутреннего соединения с народной Россией. Война с Наполеоном изменила это. Она заставила дворянский верх почувствовать, что Россия — не просто государство, в котором они служат, и не только культурно отсталая страна, которую надо переделать, а **живое отечество**, за которое можно умирать и перед которым можно быть виновным. И именно из этого нового чувства вырос декабризм. Не случайно декабристы — это прежде всего люди поколения 1812 года, офицеры, прошедшие через войну, через походы в Европу и через резкое переживание контраста между Россией и Западом. Их восстание 1825 года исторически было не просто заимствованием европейских доктрин, а плодом внутреннего потрясения, пережитого после того, как Россия победила Наполеона, но не изменила самой формы собственной внутренней жизни.

С антропософской точки зрения здесь действительно совершается первый заметный шаг русской **души самосознающей** в сфере политики. До этого русская элита либо служила, либо реформировала сверху, либо философски и культурно приспособлялась к Европе. Но теперь возникает новый тип человека: человек, который уже не хочет только быть винтом

в государственной машине и не хочет только наслаждаться плодами имперской культуры. Он хочет **судить Россию с точки зрения правды**, свободы, долга и внутренней нравственной меры. Именно это и делает декабристов столь значительными. В них впервые образованный русский человек говорит государству: ты велико, но ты не вполне право; ты победило внешнего врага, но не преодолело внутренней несвободы; ты есть империя, но ещё не стало нравственно зрелым отечеством.

Но именно потому декабризм был и глубоко ограничен. Он пробуждался как движение **совести**, но ещё не как движение подлинно народного самосознания. Декабристы хотели добра России, но в значительной мере мыслили его через западные политические формы и через понятия, ещё не вполне укоренённые в русской исторической почве. С антропософской точки зрения это означает, что душа самосознающая в них пробуждалась, но пробуждалась ещё **в верхнем, элитарном, неполно соединённом с народом слое**. Они уже не были просто подражателями Европы, но и ещё не стали носителями зрелой русской формы свободы. Отсюда и их трагическая двойственность: нравственно они высоки, исторически они опережают своё время, но органически связать своё пробуждение с глубинной Россией они не смогли.

Именно в этом и состоит их подлинная судьба. Они хотели не разрушить Россию, а **очистить и поднять её**. В этом смысле декабризм ещё не революционен в позднейшем нигилистическом смысле. В нём много чести, жертвы, служения, аскезы и почти рыцарского отношения к долгу. Но при всём этом он несёт в себе типичную для имперского верха слабость: он ещё не знает, как соединить пробуждённую личную совесть с народной и исторической стихией России. И потому его акт оказывается одновременно и великим, и бессильным. Великим — потому что в нём впервые элита выступает против неправды собственного государства не из честолюбия, а из внутреннего нравственного требования. Бессильным — потому что этот протест ещё не нашёл языка, на котором могла бы заговорить вся Россия.

С антропософской точки зрения можно сказать так: декабристы стали первым плодом 1812 года именно потому, что Отечественная война пробудила в них **чувство личной**

**ответственности за судьбу народа.** Победа над Наполеоном разрушила иллюзию, будто Россия может вечно жить только внешней силой. После 1812 года для части русского дворянства стало невозможно просто вернуться к прежнему существованию — к службе, балам, придворной культуре и безмолвному принятию самодержавия как неоспоримой судьбы. Если Россия — отечество, если она есть нечто внутренне священное, значит, она не может бесконечно оставаться в состоянии крепостной несвободы, чиновной косности и политической неподвижности. Именно из этой связки — **патриотизм плюс нравственная совесть** — и возникает декабризм.

Но трагедия была в том, что национальное самосознание России в этот момент ещё не могло стать полностью свободным и зрелым. Оно только пробуждалось. И потому первая попытка его политического выражения принимает форму заговора узкого круга, а не движения исторически созревшего целого. Это очень существенно. Декабризм показывает, что русская душа самосознающая уже стучится в историю, но ещё не может войти в неё как всеобщая сила. Она остаётся пока голосом меньшинства, голосом лучшей части образованного слоя, голосом ранним, почти пророческим. И потому поражение декабристов было не только политическим крахом, но и знаком того, что Россия ещё не готова перевести своё пробуждённое самосознание в устойчивую форму исторической жизни.

И всё же их значение колоссально. После них уже нельзя сказать, что образованная Россия существует только ради государства или только ради подражания Европе. С декабристами появляется новый тип человека — **русский человек совести**, который готов жертвовать положением, карьерой, свободой и жизнью ради нравственно понятой правды России. Это не последняя форма русской души самосознающей, но её первый отчётливый нравственно-политический жест. Именно поэтому декабристы остаются столь значимыми для всей последующей русской истории: они открывают линию внутренней ответственности элиты перед народом, хотя и не находят ещё подлинного пути соединения этой ответственности с самим народным телом России.

Итог этого параграфа можно выразить так: **декабризм** стал **первым нравственно-политическим пробуждением образованного слоя** потому, что после 1812 года русская элита впервые захотела не только служить империи, но и ответить за Россию перед собственной совестью; в декабристах душа самосознающая впервые выступила в политической форме, но ещё не смогла органически соединиться с народной и исторической глубиной страны.

# Глава 28. Крепостной вопрос и кризис сословной империи

## § 1. Крепостное право как нравственный предел империи

---

Крепостное право нельзя понимать только как социально-экономический институт или как один из пережитков старого порядка. В духовно-историческом смысле оно было **нравственным пределом русской империи**, тем рубежом, за которым её внешняя мощь уже не могла быть признана внутренней правдой. Империя XVIII и первой половины XIX века достигла огромной силы: она стала великой державой, выработала развитую государственную форму, породила высокую культуру, создала блестящую военную и административную традицию, дала миру Пушкина, а затем и всё великое поколение русской литературы. Но при всём этом в самом основании её общественного строя сохранялось крепостничество — зависимость миллионов крестьян, превращённых не просто в подданных, а в подчинённую массу, чья человеческая свобода, достоинство и внутренняя правомерность были глубоко ограничены. Именно поэтому русский имперский строй не мог достигнуть полной нравственной цельности: он нёс в себе внутреннее противоречие между высокой государственной и культурной формой и глубокой неправдой социальной основы.

С антропософской точки зрения здесь обнаруживается предел развития **души рассудочной** в её имперском выражении. Русская государственная форма научилась быть сильной, дисциплинированной, организованной, способной к историческому действию огромного масштаба. Но, подчиняя себе пространство, сословия и общество, она не сумела вовремя признать в народном человеке внутренний центр свободы. А без такого признания невозможно полноценное движение к **душе самосознающей**. Там, где человек остаётся лишь функцией хозяйственного и государственного порядка, история может быть велика внешне, но остаётся не-

полной внутренне. Крепостное право и было именно таким знаком неполноты. Оно показывало, что Россия уже выросла до высокой культуры и мирового значения, но ещё не признала до конца саму человеческую личность как нравственную реальность. Потому крепостничество было не частной исторической ошибкой, а указанием на то, что империя достигла своего **морального предела**.

Особая трагедия заключалась в том, что крепостное право существовало не на периферии русской жизни, а в самом её центре. Это не был внешний нарост на иначе справедливом порядке. Напротив, именно через крепостническую основу долгое время держались дворянская культура, помещичий быт, государственная служба и значительная часть имперской стабильности. То есть русская культура XIX века в её блеске выростала рядом с огромной социальной несвободой. И это создавало мучительное раздвоение русского самосознания. Образованный слой всё более ясно видел высоту человеческого достоинства, свободы, совести, истории, личной ответственности — но рядом существовал строй, в котором огромная масса народа жила в состоянии глубокой несвободы. Отсюда и возникает главный нравственный вопрос XIX века: **может ли Россия быть великой, не перестав быть внутренне неправой?**

С антропософской точки зрения крепостное право повреждало не только крестьянство, но и всю Россию как единый духовный организм. Оно калечило народ снизу, превращая его терпение в молчаливое страдание, а иногда и в скрытую ненависть. Но оно же калечило и верх, потому что прививало ему привычку жить на основе не вполне оправданного господства. Дворянин мог быть образованным, благородным, тонким, государственно мыслящим, религиозно чувствующим — и в то же время оставаться встроеным в порядок, основанный на зависимости другого человека. Это означало, что сама элита жила в состоянии нравственной неполноты. Следовательно, крепостное право разрушало возможность подлинной цельности и в народе, и в верхнем слое. Оно делало невозможным полное примирение между культурой и жизнью, между государством и народом, между высокой мыслью и реальной социальной правдой.

Именно поэтому крепостной вопрос и стал центральной раной русской истории XIX века. В нём сошлись все главные напряжения эпохи: между империей и народом, между культурой и социальной основой, между христианской совестью и исторической практикой, между государственным величием и человеческой правдой. Россия больше не могла не видеть этой раны. И чем выше поднималась её культура, чем глубже становилась её литература, философия и нравственное самосознание, тем невыносимее становилось существование крепостничества. В этом и заключается его особое значение: оно стало тем историческим фактом, на котором русская совесть уже не могла остановиться, не поставив под вопрос саму правомерность имперского строя.

Можно сказать ещё точнее: крепостное право стало **нравственным пределом империи** потому, что дальше этого рубежа Россия не могла идти, не разрушая собственного духовного смысла. Она могла ещё побеждать, расширяться, писать великие книги, строить государство, воспитывать элиту, но всё это уже начинало внутренне ослабевать, пока в основании жизни сохранялась столь явная неправда. Империя могла быть сильной, но не могла быть целостной. А без внутренней целостности невозможно ни подлинное национальное самосознание, ни дальнейший рост души самосознающей. Именно поэтому освобождение крестьян стало не просто реформой, а исторической необходимостью: Россия должна была хотя бы начать преодолевать ту неправду, которая делала невозможным её дальнейшее духовное взросление.

Итог этого параграфа можно выразить так: **крепостное право стало нравственным пределом русской империи, потому что оно обнажило глубокое противоречие между внешним величием государства и внутренней неправдой его социальной основы; пока огромная масса народа оставалась в состоянии несвободы, Россия не могла достигнуть ни подлинной моральной цельности, ни зрелого исторического самосознания.**

## § 2. Великие реформы XIX века

Если крепостное право было нравственным пределом империи, то **великие реформы XIX века** стали попыткой государства переступить этот предел и спасти Россию от внутреннего разложения. Их нельзя понимать только как набор полезных административных мер. В духовно-историческом смысле это был один из редких моментов, когда сама имперская власть признала: прежняя форма больше не может существовать без глубокого исправления. Россия вошла в Крымскую войну как великая держава, но поражение 1853—1856 годов болезненно показало несоответствие между внешним могуществом и внутренней отсталостью государственного и общественного строя. Britannica прямо отмечает, что Александр II взошёл на престол в момент истощения и унижения России после Парижского мира 1856 года, а затем начал широкий цикл реформ.

Именно поэтому реформы Александра II следует понимать как **попытку нравственного и структурного самоисправления империи**. Освобождение крестьян в 1861 году было центральным и исходным актом. Энциклопедические источники прямо указывают, что манифест 1861 года освобождал миллионы крепостных от личной зависимости и давал им гражданские права. Но смысл этого шага глубже юридической эмансипации. Государство впервые признало, что человек не может бесконечно оставаться лишь функцией поместного и сословного порядка. Это ещё не было полным утверждением человеческой свободы, потому что крестьяне получили свободу в условиях выкупных платежей, ограничений и тяжёлой общинной зависимости. Но исторически это означало одно: империя была вынуждена признать, что без пересмотра самой основы социальной жизни она уже не может оставаться внутренне правой.

С антропософской точки зрения здесь происходит чрезвычайно важный сдвиг. Русская **душа рассудочная**, веками строившая государство как тяжёлую вертикаль, впервые начинает всерьёз соотноситься с нравственным вопросом: не только как управлять, но и **по какому праву управлять**. Великие реформы — это не рождение полной свободы,

а начало движения к ней внутри самой имперской формы. Именно поэтому они охватывают не одну крестьянскую проблему, а почти всё государственное тело. Между 1861 и 1874 годами, как подчёркивает энциклопедический обзор *Great Reforms*, Александр II провёл реформы социальной, судебной, образовательной, административной, финансовой и военной систем. Иначе говоря, Россия пыталась не латать отдельную трещину, а перестраивать весь свой исторический организм.

Особенно важно значение **земской реформы 1864 года**. *Zemstvo*, по *Britannica*, стало органом местного самоуправления, занимавшимся школами, дорогами, общественным здоровьем и другими социально-хозяйственными задачами. В духовно-историческом смысле земство означает, что империя впервые допускает между верховной властью и народной массой **промежуточный слой живой общественной ответственности**. До этого Россия жила главным образом через верхнюю вертикаль государства и нижнюю массу подданных. Теперь возникает пространство местной деятельности, где общество начинает не только повиноваться, но и действовать. Это ещё не гражданская свобода в полном европейском смысле, но это уже важный шаг к внутреннему усложнению и очеловечиванию государственного порядка.

Не менее велика была **судебная реформа 1864 года**. *Britannica* подчёркивает, что она положила конец тайному и продажному судопроизводству, ввела независимый суд, гласность процесса, несменяемость судей, присяжных и профессиональную адвокатуру. С антропософской точки зрения это означает, что государство впервые в полной мере начинает признавать **право как особую сферу**, не сводимую целиком к голой воле администрации. Для России это был огромный шаг. Пока государство всё решает как сила, оно остаётся на уровне внешней формы. Когда же оно допускает суд как самостоятельный орган справедливости, оно делает шаг к более зрелому самопониманию. Это ещё не душа самосознающая в полном виде, но это уже её подготовка: власть должна быть не только сильной, но и способной ограничивать саму себя нормой права.

Такой же смысл имела и **военная реформа**. Энциклопедический обзор military reforms указывает, что после 1861 года реформы Дмитрия Милютина реорганизовали армию, в том числе через создание военных округов и более управляемой системы командования. Это важно не только технически. Россия пыталась выйти из старой логики, в которой армия была тяжёлым инструментом сословного и рекрутского государства, и перейти к более современному, рациональному и национально организованному военному телу. В этом тоже проявлялось стремление империи стать не просто силой привычки, а **сознательно устроенным организмом**.

С антропософской точки зрения великие реформы можно назвать попыткой империи перейти от одной только расудочной тяжести к началу более высокой формы сознания. Но именно здесь открывается и их предел. Они были проведены **сверху**, а не выросли органически из всей страны. Государство признало собственную неправду, но не отказалось от своей верховной монополии на определение путей исправления. Поэтому реформы были одновременно подлинным освобождающим движением и продолжением старой имперской привычки: право на перемену исходило всё ещё в основном от самодержавной власти. Отсюда и их двойственность. Они открывали новую Россию, но не создавали сразу нового внутреннего равновесия между государством и обществом.

Именно потому великие реформы не устранили кризис сословной империи, а **перевели его на новый уровень**. Освобождение крестьян породило новые трудности земли, выкупных платежей и деревенской бедности. Земства создали пространство общественной инициативы, но одновременно воспитали новые ожидания и новые конфликты. Судебная реформа пробудила чувство права, а вместе с ним и ощущение неправды там, где право по-прежнему нарушалось. Военная и образовательная реформы расширили горизонт России, но тем самым усилили и самосознание новых общественных слоёв. Britannica даже отмечает, что реформы Александра II, в конечном счёте, помогли направить Россию к революции, хотя сами были попыткой её спасти.

Но исторически их значение от этого не уменьшается. Наоборот: великие реформы были той точкой, где империя впервые серьёзно попыталась **соединить силу с нравственной правдой**, государственный порядок — с человеческим достоинством, а старую форму — с потребностью нового времени. Они не решили всех противоречий, но сделали невозможным дальнейшее существование России как чисто сословной и крепостнической империи. После них русская история уже не могла вернуться назад без крайнего внутреннего насилия над самой собой.

Итог этого параграфа можно выразить так: **великие реформы XIX века стали попыткой империи преодолеть свой нравственный предел, потому что через освобождение крестьян, земство, суд, военную и административную перестройку государство впервые признало необходимость внутреннего самоуправления; но, будучи проведены сверху, эти реформы не сняли кризис, а превратили его в более сложную и сознательную форму исторической жизни.**

### **§ 3. Интеллигенция, земство и новая социальная множественность**

---

Если в первых двух параграфах этой главы крепостное право было понято как нравственный предел империи, а великие реформы — как попытка государства преодолеть собственную внутреннюю неправду, то теперь необходимо увидеть, **что именно родилось из этого перелома внутри самой русской жизни.** После 1861 года Россия уже не могла оставаться прежней сословной империей, где царь, дворянство, чиновничество, крестьянский мир и церковь были соединены в жёсткой, хотя и глубоко неравной, структуре. Освобождение крестьян, земская реформа 1864 года, судебная перестройка и дальнейшие преобразования создали не сразу свободу, но уже **новую социальную множественность.** В эту множественность входят новые местные органы жизни, новая профессиональная среда, новая образованная прослойка, новый тип общественного спора и новый опыт ответственности за общее дело. Именно поэтому после великих реформ Россия вступает в эпоху, когда её историческая

жизнь всё меньше сводится к одной только имперской вертикали и всё больше начинает разрастаться в сторону **общественной многослойности**. Земства, созданные в 1864 году, получили право заниматься дорогами, школами, медициной, общественным призрением и другими хозяйственно-социальными вопросами, а современники и историки неслучайно видят в них один из важнейших органов нового общественного движения России.

С антропософской точки зрения это означает, что старая имперская **душа рассудочная**, прежде работавшая главным образом сверху — через службу, чиновничество, закон, армию и дворянскую иерархию, — теперь начинает впервые допускать развитие **промежуточных форм жизни**. Между государством и народной массой появляется нечто третье: не только поместье, не только приказ, не только министерство, но и местное самоуправление, общественная инициатива, профессиональное служение, адвокатура, врач, учитель, инженер, земский статистик, общественный деятель. Это чрезвычайно важно. Империя перестаёт быть только вертикалью и впервые начинает прорастать горизонтальными связями. Разумеется, они были ограничены, зависимы, не охватывали всю страну и не уничтожали самодержавного строя. Но сам факт их появления означал, что Россия впервые получила **социальную ткань между трон и деревней**, между бюрократией и крестьянством, между дворянством и народом.

Именно в этой среде и возникает то, что исторически получило имя **интеллигенции**. Britannica прямо отмечает, что во второй половине XIX века в России входит в употребление само слово "интеллигенция", которое обозначало одновременно и социальную группу, и особое духовное состояние; её ядро находилось в новых свободных профессиях — праве, медицине, преподавании, инженерном деле, — но к ней принадлежали также и люди из других слоёв, объединённые страстной сосредоточенностью на общих социальных и политических вопросах. Это определение очень важно для логики нашей книги. Интеллигенция возникает не просто как "образованные люди", а как слой, который уже не может жить только своей частной судьбой и чувствует себя обя-

занным **мыслить Россию как проблему и как нравственную задачу**. Она есть плод роста души самосознающей, но плод ещё внутренне мучительный и неустойчивый. В ней Россия впервые в широком масштабе начинает говорить о себе языком не одной только государственной пользы и не одной только церковной памяти, а языком совести, общественного долга, преобразования, критики, служения и исторической ответственности.

Но именно потому интеллигенция и земство появляются вместе как две стороны одного большого процесса. **Земство** — это практическая, институциональная форма новой общественной жизни. **Интеллигенция** — это её внутреннее сознание, её рефлексия, её страдающая мысль о России. Земство учит действовать: строить школы, лечить, прокладывать дороги, собирать статистику, заботиться о хозяйстве губернии и уезда. Britannica подчёркивает, что земства расширяли сеть начальных школ, организовывали здравоохранение и обучали крестьян новым сельскохозяйственным приёмам. Интеллигенция учит спрашивать: что такое Россия после крепостничества? в чём правда народа? как соединить свободу и общность? возможна ли справедливая форма государства? Именно поэтому новая социальная множественность не была только усложнением общества. Она была первым масштабным проявлением того, что Россия вступает в эпоху, где **одной сословной имперской формы уже недостаточно**, а историческая жизнь требует большего числа органов, голосов и носителей сознания.

С антропософской точки зрения этот процесс имеет глубоко двойственный характер. С одной стороны, он знаменует подлинный рост. После веков, когда Россия жила главным образом через вертикаль царства, бюрократии и дворянского служения, в ней начинают пробуждаться более свободные формы общественного участия. Это значит, что душа самосознающая уже не ограничивается верхушкой культуры и не выражается только в отдельных великих писателях и мыслителях. Она начинает входить в **социальную ткань жизни**. Врач, учитель, адвокат, земский служащий, инженер, университетский преподаватель — все эти фигуры становятся органами нового типа России. Но, с другой стороны,

эта множественность рождается не в цельном организме, а в обществе, где по-прежнему сохраняется тяжёлая государственная вертикаль, деревенская бедность, недоверие между народом и верхами, и где освобождение крестьян само по себе не устранило социальной боли. Поэтому интеллигенция часто оказывается не органом зрелого примирения, а органом **болезненного самосознания**. Она видит рану, но ещё не знает, как её исцелить.

Именно здесь начинается та особая русская судьба, при которой рост самосознающего слоя не ведёт автоматически к гармонии, а напротив, усиливает внутреннее напряжение. Чем яснее образованное общество осознаёт неправду жизни, тем труднее ему мириться с существующим порядком. Отсюда и разные пути интеллигенции: одни идут к либеральной земской работе, другие — к народничеству, третьи — к радикальному отрицанию, четвёртые — к религиозному поиску. Britannica о народничестве напоминает, что значительная часть русской образованной среды второй половины XIX века увидела в крестьянстве и "народе" главный источник будущего преобразования России. Это тоже глубоко закономерно. Интеллигенция возникла из разрыва и потому стремилась выйти к народу как к носителю утраченной цельности. Но этот выход часто оказывался либо романтическим, либо идеологическим, либо бесплодным. Следовательно, новая социальная множественность порождает не только созидание, но и новые формы беспокойства, разлада и даже революционного брожения.

С антропософской точки зрения можно сказать так: **сословная империя после реформ начинает распадаться не только юридически, но и душевно**. Старый мир был иерархичен и жёсток, но понятен. Новый мир становится более живым, более многообразным, более человечески подвижным, но и гораздо менее внутренне цельным. В нём появляется множество точек зрения, множество носителей правды, множество социальных функций и множественные претензии на выражение общего блага. Это и есть новая социальная множественность. Она ещё не является соборностью в высоком смысле. Это ещё не гармонический органический организм, в котором разные члены свободно и правильно со-

относятся друг с другом. Но это уже и не старая застылая империя. Это промежуточный, трудный, но необходимый этап, в котором Россия начинает учиться жить **не только под властью**, но и через общество.

Именно поэтому земство так важно для нашей темы. Оно показывает, что после великих реформ Россия уже не может быть описана только через царя, бюрократию и армию. Возникает другая Россия — Россия **местной ответственности**, практического служения, статистики, школ, больниц, дорог, агрономии, общественного самоуправления. Britannica подчёркивает, что земства стали заметной либеральной силой внутри империи и в конце XIX века начали играть всё более важную роль в политическом движении. Это значит, что старая сословная империя начинает рожать внутри себя такие формы жизни, которые уже подталкивают её за собственные пределы. Империя хотела сохранить контроль, но вынуждена была допустить новые общественные органы. Эти органы потом станут либо опорой обновления, либо каналами будущего кризиса. Но в любом случае они уже знаменуют **перемену самого строя русской исторической жизни**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **интеллигенция, земство и новая социальная множественность стали плодом кризиса сословной империи, потому что после великих реформ Россия впервые начала жить не только через государственную вертикаль, но и через промежуточные общественные формы — местное самоуправление, новые профессии, образованный слой и разрастающийся общественный спор; тем самым душа самосознающая вошла в социальную ткань страны, но вошла в неё в болезненной и ещё негармоничной форме.**

# Глава 29. Россия и Европа: параллели исторического развития

## § 1. Параллели между русской и европейской историей: сходство форм

---

Когда русскую историю сопоставляют с европейской, очень часто впадают в одну из двух крайностей. Либо Россию изображают как полностью особый мир, почти не имеющий общих исторических форм с Европой. Либо, напротив, её понимают как запоздалый и несовершенный вариант западного развития. Оба подхода ложны. С антропософской точки зрения правильнее сказать иначе: **Россия и Европа многократно проходят через сходные исторические формы, но наполняют их различным душевным содержанием.** И потому первым делом необходимо увидеть именно внешнее сходство форм, не боясь его и не преувеличивая. Лишь после этого можно будет различить более глубокое несходство внутреннего строя.

Прежде всего и Европа, и Русь входят в историю как миры, собираемые **христианизацией**. Средневековая Европа формируется как пространство, где после распада Западной Римской империи постепенно возникают новые королевства, а население постепенно христианизируется; сама идея Европы как особой культурной единицы вырастает именно в этом процессе. Русь, в свою очередь, тоже входит в полноту исторической жизни через крещение и через принятие новой духовной формы, которая переводит народ из мира племенной и языческой непосредственности в мир церковной памяти, письменности, права и надплеменного единства. Киевская Русь достигает своего расцвета в X—XI веках именно как христианское и политическое целое. Следовательно, и там и здесь первая большая форма исторического созревания связана с тем, что душа ощущающая народа поднимается над родовой стихией через религиозно-культурный порядок.

Далее и Европа, и Русь проходят через эпоху **феодальной или удельной множественности**. В Европе после раннего собирания возникают территориальные княжества, владения, вассальные связи, сложная иерархия сеньоров и королей, а монархия долгое время вынуждена бороться с раздроблением. На Руси после смерти Ярослава и особенно в XII — XIII веках также начинается дробление единого пространства на множество княжеств и центров силы; Киев утрачивает прежнее безусловное первенство, а политическая жизнь рассеивается по уделам. Формы здесь в целом сопоставимы: и Европа, и Русь переживают стадию, на которой единое раннее целое распадается на множество локальных центров, а душа рассудочная ещё не овладела формой большого устойчивого государства. Именно поэтому нельзя говорить, будто одна только Русь знала раздробленность, а Европа сразу шла к зрелой государственности.

Следующая большая параллель состоит в движении к **территориальной монархии и централизованному государству**. В Европе XII — XIII веков многие монархии — Англия, Франция, Кастилия, Арагон и другие — приобретают свой основной исторический облик через усиление королевской власти над князьями и локальными иммунитетами. В России сходная форма, хотя и гораздо позднее и в иных условиях, вырастает вокруг Москвы: Московское княжество, а затем государство Ивана III и его преемников собирает земли, выстраивает регулярную бюрократию и более устойчивую систему власти. Значит, и здесь мы имеем сходство исторической формы: после периода множественности и Европа, и Россия ищут единство в усилении центра, в монархическом принципе и в постепенном создании аппарата управления. С точки зрения душевных членов это есть стадия зрелого действия души рассудочной, стремящейся к праву, мере, порядку и целому.

То же самое можно сказать и о наступлении **раннего модерна**. Западная Европа в раннее Новое время вырабатывает сильные монархии, династическую дипломатию, регулярные финансовые и административные механизмы, а также новый язык государственного суверенитета. Россия при Иване III и далее тоже входит в эту общую форму:

Москва начинает участвовать в дипломатии западной Европы, усиливает бюрократию, переосмысливает верховную власть и выстраивает более системное государственное целое. Внешне это вполне сопоставимые процессы. И Европа, и Россия переходят от более органического средневекового мира к миру всё более сознательно организованной государственности. Иными словами, поздняя душа рассудочная в обоих исторических организмах начинает создавать уже не только порядок, но и **систему**.

Существует и ещё одна важная параллель — параллель **имперского и национального самочувствия**. В Европе позднего XVIII и XIX веков государственные формы всё чаще соединяются с национальной энергией, а войны и революции пробуждают новые типы коллективного самосознания. В России схожий перелом особенно ясно виден в эпоху 1812 года и после неё: война с Наполеоном не только делает Россию крупнейшей сухопутной державой Европы, но и усиливает внутреннее чувство национального достоинства, а затем рождает новый спор между государством, обществом и личностью. Следовательно, и Россия, и Европа проходят через эпоху, когда историческая форма уже не довольствуется одной династией или одной церковной легитимацией, а всё сильнее требует национального самоощущения. Это тоже общая историческая форма, хотя её внутреннее переживание на Западе и в России будет различным.

Наконец, в обоих мирах можно увидеть общую логику **кризиса традиционной формы под давлением личности и самосознания**. Европа входит в Новое время через Ренессанс, Реформацию, религиозные войны, а затем через Просвещение и революции. Россия проходит свою более позднюю и более мучительную версию этого же испытания через петровский перелом, спор западников и славянофилов, великую литературу XIX века, революцию и советский опыт. Я здесь ещё не говорю о различии содержания; это будет предметом следующего параграфа. Но сама внешняя форма процесса схожа: в какой-то момент традиционная цельность перестаёт быть достаточной, личность пробуждается, старые институты испытываются внутренним судом, и народ вступает в эпоху болезненной души сознательной.

Стало быть, Россия не стоит вне той большой европейской драмы, где личность, история и форма приходят в напряжённое столкновение.

Итак, первый вывод должен быть предельно ясен. **Россия и Европа не чужды друг другу по форме исторического движения.** Обе проходят через христианизацию, раздробление, соби́рание монархии, ранний модерн, имперско-национальную стадию и кризис традиционного мира под давлением личности. В этом смысле русская история не есть нечто стоящее вне Европы и вне общих законов христианской цивилизации. Но это сходство форм ещё ничего не говорит о тождестве внутреннего содержания. Наоборот: именно потому, что внешние формы так часто похожи, особенно важно увидеть, насколько различно в России и Европе действует душа о́щущающая, душа рассудочная и душа сознательная внутри этих форм. И к этому различию мы теперь должны перейти.

## § 2. Различие внутреннего содержания: право, церковь, личность, государство

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, что Россия и Европа часто проходят через сходные исторические формы, то теперь необходимо сделать решающий шаг и показать: **за сходством форм скрывается различие внутреннего содержания.** Именно здесь и лежит подлинный ключ к русской истории. Европа и Россия могут иметь монархию, христианизацию, раздробление, централизацию, империю, реформы, революции; но всё это ещё не означает внутреннего тождества. Одни и те же внешние ступени в Европе и в России несут различную работу души о́щущающей, души рассудочной и души сознательной. Поэтому сходство формы без различения содержания ведёт либо к ложному западничеству, либо к столь же ложной изоляции России от европейской судьбы.

Прежде всего различие касается **права.** В западной Европе право постепенно становится одной из главных школ личности и общества. Уже в средневековом и раннемодерном мире западная традиция всё сильнее вырабатывает кор-

поративные свободы, юридические формы городов, сословные собрания, правовые привычки и идею того, что закон может быть не только выражением власти, но и относительно самостоятельной нормой общественной жизни. Даже там, где монархия усиливается, как в эпоху абсолютизма, она действует в пространстве уже существующих правовых традиций и институтов. В России же право чаще возникает не как самостоятельная среда общественной жизни, а как производное от собирающей государственной воли. Ярославова правда, Судебник Ивана III, Соборное Уложение, позднее петровско-имперская законодательность — всё это огромные исторические шаги, но в них право слишком часто живёт не как органическая школа свободы, а как форма государственно-исторического удержания целого. Иначе говоря, в Европе право в большей степени становится школой личности и общества, тогда как в России — школой государственности.

С антропософской точки зрения это значит, что в Европе душа рассудочная раньше и последовательнее учится действовать в виде **объективной правовой среды**, тогда как в России она гораздо дольше остаётся связанной с задачей внешнего собирания исторического организма. Поэтому русское право часто бывает сильным как инструмент порядка, но слабее как пространство внутреннего воспитания свободного гражданского "я". Отсюда и постоянное напряжение русской истории: закон признаётся необходимым, но редко переживается как живая среда, в которой личность свободно созревает. В Европе же, при всех её жестокостях и исключениях, право гораздо раньше становится одним из органов души сознательной. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на различие между западной правовой многослойностью и русской преимущественно государственно-служилой эволюцией закона.

Не менее существенно различие в отношении **церкви и государства**. На Западе после падения Рима церковь взяла на себя объединяющую функцию в пространстве, где не осталось единого имперского центра; Britannica прямо отмечает, что в Западной Европе церковь приняла на себя ту социальную объединяющую роль, которую больше неко-

му было нести. В восточном же христианском мире империя продолжала существовать, и потому церковь жила в иной логике — рядом с государством, а не вместо него. Россия, воспринявшая христианство из Византии, унаследовала именно эту восточную матрицу: церковь и государство здесь изначально гораздо теснее связаны, а идея полного разведения духовного и политического принципов развивается слабее. Более того, петровская реформа 1721 года прямо подчинила церковь бюрократически организованному государству через Святейший Синод и обер-прокурора.

Это различие имеет огромный духовно-исторический смысл. В Европе церковь могла выступать как сила, временноми спорящая с монархами и князьями, как особый центр лояльности, памяти и универсальности. В России церковь гораздо чаще делила судьбу государства и тем самым оказывалась теснее включённой в общую задачу исторического целого. Отсюда особая русская соборность, но отсюда же и особая русская уязвимость: там, где церковь слишком тесно спаяна с государственным телом, её собственная свобода и её способность быть внутренней духовной серединой народа оказываются ограничены. Именно поэтому раскол XVII века и синодальная эпоха после Петра были для России столь судьбоносны: они означали не просто внутренние церковные кризисы, а кризис самого духовного посредника между народом и государством.

Третье великое различие касается **личности**. Западная Европа раньше и последовательнее вырабатывает такую форму культурной и исторической жизни, в которой личность, при всех ограничениях эпохи, постепенно учится сознать себя самостоятельным носителем правды, воли, ответственности, совести и критического мышления. От Ренессанса и Реформации до Просвещения и революций Европа шаг за шагом создаёт мир, где "я" всё более открыто выступает как субъект истории. В России же личность долгое время развивается внутри гораздо более тесной связи с целым — церковным, государственным, общинным, имперским. Поэтому русская душа сознательная пробуждается позднее, резче и трагичнее. Отсюда особая русская литература, особая религиозная философия, особый тип интеллигенции: когда

личность наконец вступает в историю, она делает это не как умеренный гражданский субъект, а как существо, почти сразу ставящее под вопрос основы мира.

С антропософской точки зрения это значит, что в Европе душа сознательная вырастает более постепенно из правовых, городских, конфессиональных и культурных форм, тогда как в России она чаще рождается **в разрыве**, в мучительном самоиспытании, в конфликте с прежней цельностью. Именно поэтому русская личность XIX—XX веков так часто оказывается либо максималистичной, либо расколотой, либо религиозно-трагической. Она запаздывает как институциональный тип, но приходит с необычайной внутренней интенсивностью. Европа раньше приучает человека быть индивидуумом; Россия позже, но страшнее заставляет его спросить, кто он есть перед лицом истины. Этот тезис интерпретативен, но он согласуется с общей эволюцией европейского индивидуализма и с поздним, зато исключительно острым русским самосознанием культуры.

Наконец, глубочайшее различие касается **государства**. В Европе государство, даже в эпоху абсолютизма, в большинстве случаев вырастает в поле уже существующей множественности — городов, сословий, аристократий, университетов, церковных и правовых автономий. Оно должно долго договариваться, бороться, ограничивать, перерабатывать и включать в себя разнородные силы. В России же государство гораздо чаще выступает как первичный и почти незаменимый носитель большого исторического целого. Это особенно ясно от Москвы до империи и далее до советской эпохи: если государственный центр ослабевает, русское пространство слишком быстро переживает угрозу распада. Потому русское государство приобретает почти метафизический вес. Оно переживается не просто как политическая организация, а как судьба формы вообще. Отсюда русская склонность возлагать на государство те задачи, которые в Европе чаще распределяются между многими институтами.

Это различие чрезвычайно важно для понимания всей книги. В Европе государство, церковь, право и личность долгое время образуют **многополюсный** мир. В России же исторический организм гораздо чаще тяготеет к **центральному**

**полюсу**, вокруг которого группируются остальные формы. Отсюда и сила русской государственности, и её постоянный соблазн становиться заместителем всех иных форм исторической жизни. Когда государство берёт на себя слишком многое, личность запаздывает, право остаётся зависимым, церковь теряет автономную середину, а душа сознательная пробуждается или слишком поздно, или слишком болезненно. Но именно потому русская история не есть "неудавшаяся Европа". Она есть другой путь прохождения через сходные формы, где историческая тяжесть целого дольше удерживает личность внутри более широкого организма.

Итак, различие между Россией и Европой состоит не в том, что одна знает право, а другая нет; одна знает церковь, а другая нет; одна знает личность, а другая нет; одна знает государство, а другая нет. Всё это существует и там и здесь. Но в Европе право, церковь, личность и государство рано образуют более расчленённое и конфликтно-многокомпонентное поле. В России же они дольше собираются вокруг судьбы единого исторического организма, для которого государственный центр имеет непропорционально большое значение. Именно поэтому в русской истории всякий кризис государства так легко становится кризисом культуры, церкви, права и личности одновременно. И именно поэтому следующая задача состоит в том, чтобы увидеть не просто отличие России от Европы, а то, как русская душа сознательная пытается пройти через это отличие к собственной зрелости.

### **§ 3. Почему русская душа сознательная развивается иначе, чем европейская**

---

После того как мы увидели, с одной стороны, сходство исторических форм России и Европы, а с другой — различие их внутреннего содержания в праве, церкви, личности и государстве, становится возможным ответить на главный вопрос этой главы: **почему русская душа сознательная развивается иначе, чем европейская**. Ответ состоит не в том, что Россия якобы "не дошла" до европейской зрелости, и не в том, что она стоит вне общей христианской истории. Напротив, она проходит через ту же большую драму пробуж-

дения личности, но проходит её при иных внутренних условиях. Европейская душа сознательная вырастает более постепенно, через длительную школу права, городских свобод, конфессиональных расколов, университетской мысли, критического разума и индивидуализма. История Европы прямо связывает эпоху Просвещения с культом разума и с убеждением, что человек может улучшать свой мир силой сознательного мышления; позднее романтическая культура ещё глубже разрабатывает тему индивидуализма и саморассмотрения.

В России же путь к душе сознательной идёт иначе, потому что здесь личность дольше остаётся включённой в более тяжёлое и всеобщее историческое целое. Государство, церковь, народ, имперское пространство и коллективная память слишком долго несут на себе ту нагрузку, которая на Западе в большей степени распределяется между многими институтами. Православная традиция исторически вырастает из византийской "симфонии" между церковным и гражданским началами, тогда как на христианском Западе после падения Рима церковь гораздо раньше и сильнее взяла на себя самостоятельную объединяющую роль. В России же петровская синодальная система ещё более подчинила церковь государству и сохранялась до самого конца империи.

С антропософской точки зрения это означает, что русская душа сознательная слишком долго не получает той расчлнённой и относительно свободной среды, в которой европейское "я" учится постепенно отделять себя от целого, не теряя при этом почвы. На Западе человек раньше становится гражданином, владельцем, участником правового и интеллектуального мира, где его личная позиция имеет институциональную опору. В России же личность дольше живёт внутри собранного и тяжёлого организма, где государственная форма и церковно-историческая память имеют непропорционально большой вес. Потому русская душа сознательная пробуждается не столько как спокойное созревание, сколько как **болезненный прорыв**. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на различие между западной многосоставной эволюцией институтов и русской традицией тесного сцепления церкви, государства и исторического целого.

Отсюда вытекает и второе важнейшее различие. В Европе душа сознательная раньше приобретает привычку к **мере**. Я не хочу сказать, что западная история чужда революциям, насилию и фанатизму. Но даже самые бурные её переломы, как правило, происходят в пространстве уже достаточно развитых правовых, интеллектуальных и городских форм. В России же пробуждение личности часто оказывается лишено такой устойчивой опоры. Поэтому оно склонно сразу принимать предельные, максималистические формы: религиозно-нравственный радикализм, нигилизм, литературный самосуд, революционный порыв, эсхатологическое самоиспытание. Там, где европейская душа сознательная часто идёт через медленное дисциплинирование "я", русская нередко приходит как **огонь**, как вопрос о последних основаниях жизни, как отказ жить в полуправде. Этот тезис интерпретативен, но он согласуется с тем, что Европа вырабатывает долгую культуру индивидуализма, тогда как в России особую роль получает резкое столкновение интеллигенции и власти, ставшее одной из главных тем XIX века.

Именно поэтому русская литература XIX века играет такую роль, какой в Европе редко обладает один только литературный орган. В России роман, поэма, религиозно-философская публицистика, исповедь и критика становятся местом, где душа сознательная фактически впервые учится говорить от собственного лица. Там, где Запад раньше распределил работу самосознания между правом, политикой, университетом, философией, церковной реформой и гражданским обществом, в России слишком многое ложится на культуру слова. Оттого русская душа сознательная сразу оказывается **экзистенциальной**, а не просто критической; она спрашивает не только о правильном устройстве общества, но и о спасении, вине, совести, правде, личности перед Богом и историей. Этот вывод также интерпретативен, но он опирается на сам факт позднего и напряжённого конфликта интеллигенции и государства в России XIX века.

Есть и ещё одна причина различия. Европа, особенно в новое время, всё сильнее учится мыслить личность как самостоятельный центр инициативы. Просвещение прямо делает разум и автономное мышление ключевыми ценностями

западной культуры. Россия же надолго остаётся местом, где личность пробуждается на фоне слишком большого вопроса о целом. Русский человек спрашивает себя не только: что я думаю, чего я хочу, какие у меня права? Он гораздо чаще спрашивает: каково моё место в судьбе народа, в государстве, в истории, перед Богом, перед правдой мира? Поэтому русская душа сознательная развивается медленнее как институциональный тип, но глубже и трагичнее как тип внутреннего самосуда. Европа быстрее производит гражданина; Россия — позже, но мучительнее производит **совесть**. Этот тезис интерпретативен, но он опирается на различие между просветительской западной традицией автономного разума и русской тесной связью личности с церковно-государственным и историческим целым.

В антропософском языке это можно выразить так: европейская душа сознательная растёт более естественно из длительной работы души рассудочной, тогда как русская душа сознательная долго задерживается под тяжестью исторического целого и потому, когда наконец пробуждается, нередко делает это в **разрыве с прежней формой**. Отсюда русские крайности — между верой и бунтом, между соборностью и нигилизмом, между жертвенностью и разрушением, между государственным инстинктом и максимализмом личности. Не потому, что Россия “хуже” Европы, а потому, что её путь проходит через более тяжёлое сцепление личного и всеобщего. Там, где европейская культура раньше дала человеку пространство отделения, русская история дольше держала его внутри судьбы целого. И потому русская душа сознательная всё время ищет не просто свободу, а такую свободу, которая не разрушила бы внутренней соборной связи мира.

Вот почему русский путь нельзя оценивать мерами чисто западного развития. Если смотреть снаружи, Россия кажется то отставшей, то чрезмерной, то непоследовательной. Но с внутренней точки зрения она решает иную задачу: как пробудить душу сознательную, не потеряв глубины связи личности с историческим и духовным целым. Эта задача ещё не решена, и именно потому русская история так трагична и так открыта. Европа раньше и успешнее воспитала

автономное "я"; Россия медленнее и тяжелее ищет путь к **сознательной соборности**, к свободе, которая не была бы только отделением, и к личности, которая не растворялась бы ни в государстве, ни в абстрактной норме, ни в разрушительном бунте.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **русская душа сознательная развивается иначе, чем европейская, потому что она пробуждается под большей тяжестью исторического целого — государства, церкви, имперского пространства и народной памяти; потому она запаздывает как институциональная форма, но приходит острее, трагичнее и радикальнее как внутренний вопрос о правде, личности и судьбе народа.**

# Глава 30. Русско-европейский культурный брак: взаимодействие культур XVIII–XX веков

## § 1. Русско-европейский культурный брак в XVIII–XIX веках

---

Русско-европейский культурный брак XVIII – XIX веков нельзя понимать ни как простое подражание России Европе, ни как случайный эпизод внешних заимствований. В духовно-историческом смысле это был один из самых глубоких и плодотворных процессов всей русской истории. После Петра Россия уже не могла существовать как замкнутая в себе Московская Русь: она была насильственно, резко и необратимо введена в пространство европейской науки, школы, литературы, государственного разума, художественного вкуса и светской образованности. Britannica прямо отмечает, что реформы Петра создали столь резкий разрыв с прошлым, что позднее стало почти общим местом связывать вступление России в новую историческую эпоху именно с петровским поворотом; там же подчёркивается, что жанры, в которых расцвела русская литература XIX века, происходили не из средневековой русской словесности, а из европейской литературной истории.

Но этот брак был не браком равных с самого начала. На первых порах Россия выступала скорее как сторона, которая учится, перенимает, догоняет и стремится овладеть чужой культурной формой. Французский язык стал языком общения значительной части дворянства, открывая ему доступ к европейской литературе и просветительской мысли; образованный слой читал и говорил по-французски и по-немецки, сравнивал Россию с Европой и всё чаще начинал смотреть на собственную страну со стороны. Britannica и Encyclopedia.com прямо указывают, что в XVIII веке французское влияние стало особенно сильным среди зна-

ти, а в начале XIX века образованные русские, прошедшие через армию и Европу, уже хорошо знали современные европейские литературы и идеи.

Однако именно здесь и начинается подлинная глубина этого процесса. Русско-европейский культурный брак оказался плодотворным не потому, что Россия растворилась в Европе, а потому, что она постепенно научилась **перерабатывать европейскую форму в собственное содержание**. Уже к XIX веку русская литература перестаёт быть только ученичеством: Пушкин, а затем Гоголь, Толстой, Достоевский и другие создают такие произведения, которые выросли из европейских жанров, но наполнили их совершенно особым русским духовным опытом. Britannica подчёркивает, что именно европейские литературные формы сделали возможным расцвет русской словесности XIX века, а справочные статьи о Пушкине и русской литературе отмечают его решающее значение для дальнейшего развития всей национальной традиции.

С антропософской точки зрения именно в этом и заключался провиденциальный смысл культурного брака с Европой. Без него Россия не смогла бы выработать полноценную **душу самосознающую** в области культуры. Московская Русь несла глубину святой памяти и тяжесть государственно-церковной формы, но не обладала ещё тем развитым пространством личной рефлексии, художественной индивидуальности, светской науки и свободного культурного самовыражения, которое Россия получает через Европу. Но и Европа в этом браке не осталась единственным дающим началом: в XIX веке Россия уже сама начинает вносить в европейский мир новые духовные содержания — глубину нравственного вопроса, напряжение между верой и свободой, особое переживание народа, истории и личности. Потому этот союз не был односторонней европеизацией; он постепенно превратился во **взаимное оплодотворение**, о котором и пойдёт речь дальше.

Итог этого параграфа можно выразить так: **русско-европейский культурный брак XVIII–XIX веков был необходимым этапом духовного взросления России, потому что именно через него Россия получила формы высокой свет-**

ской культуры, науки и художественного самосознания; но, усваивая европейскую школу, она не растворилась в ней, а постепенно превратила внешнее ученичество в собственное культурное творчество.

## § 2. Взаимное оплодотворение русской и европейской культуры в XIX веке

---

Если в предыдущем параграфе русско-европейский культурный брак XVIII – XIX веков был понят как необходимая школа, через которую Россия вошла в пространство высокой светской культуры, то теперь необходимо сделать следующий шаг и показать, что в XIX веке этот союз перестаёт быть односторонним. Россия уже не только учится у Европы, но и начинает **сама питать Европу новыми духовными содержаниями**. Именно поэтому здесь уместно говорить не просто о влиянии, а о **взаимном оплодотворении**. Европейские жанры, формы и интеллектуальные инструменты дали России возможность выйти к зрелой литературе, философии и музыке; но, овладев этими формами, Россия наполнила их таким опытом совести, истории, личности, страдания, веры и народа, который затем уже сам стал влиять на европейское сознание. Britannica прямо подчёркивает, что жанры русской литературы XIX века выросли из европейской литературной истории, но сама русская литература затем приобрела всемирное значение.

С антропософской точки зрения это означает, что в XIX веке русская **душа самосознающая** впервые вступает с Европой не в отношения ученичества, а в отношения зрелого диалога. Россия уже не только перенимает формы романа, драмы, критической мысли или исторической рефлексии. Она начинает говорить в них о том, что особенно остро переживает сама: о раздвоении между верой и разумом, о нравственном смысле свободы, о народе как духовной реальности, о виновности элиты перед глубиной страны, о страдании как пути к истине, о личности, не сводимой к социальному положению и политической роли. Именно здесь русская культура перестаёт быть периферийным эхом Европы и становится её **собеседником**, а местами — и её су-

дом. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на признанное всемирное значение Толстого, Достоевского и всей великой русской литературы XIX века.

Особенно ясно это видно в **литературе**. До Пушкина Россия в значительной мере ещё осваивает европейский язык высокой культуры. После Пушкина и особенно во второй половине XIX века она уже сама создаёт такие произведения, которые Европа не может игнорировать как вторичные. Толстой становится для мира одной из высших вершин реалистического романа; Britannica прямо называет его одним из величайших романистов, а его главные книги — среди лучших романов вообще. Достоевский, в свою очередь, вносит в европейскую культуру новый тип анализа человека — не только социального и психологического, но и метафизического, предельно внутреннего, стоящего на границе вины, свободы, веры и бездны. Britannica характеризует *Преступление и наказание* как одно из лучших исследований психологии вины в мировой литературе. В результате Европа получает от России не просто новые книги, а новый опыт человека, поставленного перед последними вопросами бытия.

Но взаимное оплодотворение происходит не только в прозе. В **музыке** XIX века Россия сначала учится у Италии, Германии и Франции, но затем вырабатывает собственную национальную школу, которая уже сама начинает воздействовать на Европу. Britannica о русской музыке отмечает, что светская музыка западного типа начала культивироваться в России в XVIII веке, а к XIX веку возникли собственные крупные направления. Особенно важен здесь круг «Могучей кучки»: Britannica прямо пишет, что эти композиторы в 1860-е годы стремились создать подлинно национальную русскую школу музыки, свободную от удушающего влияния итальянской оперы и немецкой песни. Но, создав такую школу, Россия уже не замыкается в национальной самодостаточности: *Борис Годунов*, по Britannica, оказал сильное влияние на многих композиторов в России и за её пределами. Это очень важно: сначала Россия учится европейской форме, затем на её основе создаёт своё, а потом уже её собственное начинает действовать вовне.

С антропософской точки зрения глубинный смысл этого процесса состоит в том, что Россия XIX века становится для Европы **носителем неразрешённых, но необходимых вопросов**. Европа Нового времени в огромной степени развивала индивидуальность, право, науку, гражданскую форму и рациональный общественный порядок. Россия, войдя в этот мир позднее и мучительнее, внесла в него другое: вопрос о внутренней правде личности, не исчерпываемой ни правом, ни пользой, ни общественным положением; вопрос о совести, которая глубже закона; вопрос о народе, который нельзя свести к "населению"; вопрос о религиозном измерении свободы. Отсюда и тот факт, что позднейшая европейская мысль о человеке всё чаще вынуждена оглядываться на русскую литературу как на одну из самых глубоких лабораторий духовного опыта. Даже в истории идей это заметно: Stanford Encyclopedia, например, связывает дальнейшие размышления о русской интеллектуальной истории с такими фигурами, как Толстой, Тургенев, Герцен и русские народники.

Но именно потому этот брак остаётся и **напряжённым**. Россия не просто обогащает Европу, она одновременно и спорит с ней. В её культуре XIX века всё время звучит вопрос: где граница европейской формы? достаточно ли одного разума, одного прогресса, одной цивилизационной уверенности? Это делает русско-европейский обмен не мирным слиянием, а творческой драмой. Россия использует европейские формы, но отказывается признать их последней мерой человеческой полноты. Европа принимает русские произведения, но через них сталкивается с тем, чего её собственная традиция часто стремилась не замечать: с бездонностью нравственного выбора, со страданием как духовным опытом, с тем, что человек больше любой социальной классификации. Именно в этом и состоит подлинное взаимное оплодотворение: стороны не только обмениваются формами, но и **взаимно ограничивают и углубляют** друг друга. Этот тезис опирается на совокупность данных о русской литературе и музыке XIX века как о мировом культурном факторе.

Итог этого параграфа можно выразить так: **в XIX веке русская и европейская культуры вступили в фазу взаимного оплодотворения, потому что Россия, усвоив европей-**

**ские жанры, язык высокой культуры и интеллектуальные инструменты, начала сама возвращать Европе новые духовные содержания — прежде всего в литературе, музыке и мысли; тем самым культурный брак перестал быть ученичеством и стал зрелым, хотя и напряжённым, диалогом двух исторических миров.**

### **§ 3. Мировое влияние русской и советской науки, искусства и литературы в XX веке**

---

Если в XVIII – XIX веках русско-европейский культурный брак проходил главным образом как школа, как взаимное узнавание и как постепенное созревание России до уровня великой культурной собеседницы Европы, то в XX веке происходит следующий шаг: русская и затем советская культура начинают воздействовать уже не только на Европу, но на **весь мир**. Здесь Россия впервые выступает не как ученик и не только как равный партнёр, а как один из мощнейших источников мировых духовных, художественных и научных импульсов. И это чрезвычайно важно для логики всей книги. Ибо мы видим, что имперский и затем советский периоды были не только эпохами политической жёсткости и трагедий, но и временем, когда Россия в поразительной степени раскрыла свою способность **давать человечеству новые формы мысли, искусства, научной энергии и культурной глубины**.

С антропософской точки зрения это означает, что русский исторический организм к XX веку уже настолько глубоко прошёл через школу религиозного самосознания, через культурный брак с Европой, через имперскую форму и через мучительное раздвоение между верхом и низом, что теперь он начинает производить импульсы уже **мирового значения**. Это особенно заметно в том, что русское и советское творчество действует одновременно в трёх измерениях. Во-первых, в области **литературы и мысли**, где Россия продолжает давать миру глубочайшие образы человека, истории, страдания, нравственного выбора и внутренней свободы. Во-вторых, в области **искусства**, где русский авангард, театр, музыка, балет, кинематограф и исполнительская шко-

ла становятся явлениями мирового масштаба. И, в-третьих, в области **науки и техники**, где советская эпоха, при всех её тяжёлых противоречиях, выводит Россию в число главных творцов нового технического и научного мира.

Особенно важно, что русская литература и в XX веке не теряет своей роли как одного из главных органов мирового самосознания. Если XIX век дал человечеству Пушкина, Толстого и Достоевского, то XX век продолжил эту линию уже в новых условиях катастрофы, революции, тоталитарного давления, войны и изгнания. Русская литература этого столетия становится лабораторией предельных состояний человеческой души: разрыва между личностью и идеологией, между совестью и исторической машиной, между правдой внутренней жизни и насилием над ней. В этом смысле она даёт миру не только новые художественные формы, но и новое знание о человеке, переживающем крайнее историческое испытание. Россия здесь говорит от имени не одной только своей национальной судьбы, а от имени целой эпохи, в которой человечество увидело, до какой степени могут дойти и падение, и стойкость, и жертва, и память.

Но столь же велико было влияние русской и советской **музыки, театра и пластических искусств**. Русский балет, русская исполнительская школа, русская режиссура и театральная методика, а также художественные поиски начала XX века оказали колоссальное воздействие на мировую сцену. С антропософской точки зрения это тоже не случайно. Русская душа, столь долго жившая между глубиной чувства, тяжестью формы и жаждой нового самосознания, оказалась необычайно способной именно к **синтетическому искусству**, в котором соединяются движение, звук, образ, мысль и внутренняя драматическая правда. Потому русский вклад в мировое искусство XX века столь велик: он не ограничивается одним национальным стилем, а становится способом по-новому переживать человека на сцене, в музыке, в живописи, в кино.

Особенно поразительно и значение русской и советской **науки**. Здесь перед нами раскрывается уже иная сторона того же исторического процесса. Россия, столь долго переживавшая недостаток рациональной и свободной научной

формы, в XX веке даёт миру мощнейший научно-технический рывок. Математика, физика, химия, инженерное дело, авиация, космонавтика — всё это становится областями, где русский и советский вклад приобретает мировое значение. С антропософской точки зрения это указывает на то, что пройденная ранее школа души рассудочной и души самосознающей не пропала даром. Та самая культура, которая когда-то мучительно училась у Европы, теперь сама становится одним из центров мировой рациональности. Но и здесь проявляется типично русская двойственность: научная энергия нередко развивается в условиях тяжёлой государственности, внешнего принуждения и идеологического давления. То есть великий научный вклад совершается не в условиях полной внутренней свободы, а в борьбе с формой, которая одновременно и поддерживает, и сдавливает.

Именно поэтому влияние России и Советского Союза в XX веке нельзя оценивать односторонне. Оно не было только благом и не было только трагедией. Оно было **величественно противоречивым**. С одной стороны, мир получил от России и СССР колоссальные культурные и научные импульсы. С другой стороны, эти импульсы часто рождались в обстановке внутренней несвободы, жертвенности, цензуры, изгнания или тяжёлой государственной мобилизации. Но именно в этом и проявляется одна из глубочайших особенностей русской судьбы: Россия очень часто даёт миру самое значительное именно тогда, когда сама живёт под давлением тяжёлой формы. Это не оправдывает эту форму, но показывает, что даже в самых жёстких исторических условиях русская духовная энергия умеет прорываться к всемирному значению.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: мировое влияние русской и советской культуры XX века означает, что Россия к этому времени уже перестала быть только особой национальной судьбой и стала **одним из органов мирового духовного процесса**. Через неё человечество осмысливает страдание, революцию, войну, идеологию, личность, творчество, научный прорыв и космическую перспективу. Это уже не просто "русский вклад" в узком культурном смысле. Это участие в формировании самого

образа XX века. И потому Россия здесь выступает как нечто большее, чем государство или нация: она становится огромной исторической лабораторией, в которой проходят опыты, важные для всего человечества.

Особенно важно и то, что советская эпоха, при всей своей секулярности и часто открытой вражде к религиозной жизни, всё же не уничтожила до конца глубинного духовного строя России. Напротив, в преобразованном, искаженном, а порой и трагически перевёрнутом виде этот строй продолжал действовать в культуре, в науке, в нравственной стойкости, в жертвенности и в жажде всеобщего смысла. Даже там, где официальная идеология отрицала духовное начало, сама русская историческая субстанция продолжала стремиться не к узкому частному успеху, а к **большому, всеобщему, всемирному делу**. В этом и объяснение того, почему русская и советская наука, искусство и литература так легко выходили за национальные пределы: они изначально несли в себе импульс не частного, а универсального.

Но именно потому влияние России в XX веке должно быть понято и как подготовка к будущему. Оно ещё не есть самодух в полном смысле. Напротив, оно часто осуществлялось в условиях грубого материализма, государственности, принуждения и духовной неполноты. Однако в нём уже содержится нечто чрезвычайно важное: способность России быть **не только собой, но и для мира**. То, что в XIX веке выражалось главным образом через литературу и мысль, в XX веке распространяется на науку, искусство, театр, кино, музыку, космос и всю сферу мировой культурной и технической динамики. Это означает, что русская история всё более выходит из состояния внутреннего самосохранения и становится частью более широкого человеческого становления.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **в XX веке русская и советская наука, искусство и литература приобрели мировое влияние, потому что Россия к этому времени уже созрела как один из великих центров человеческого духовного и культурного процесса; через неё мир получил новые формы художественного, научного и нравственного опыта, хотя этот вклад нередко рождался в условиях тяжёлой и противоречивой исторической формы.**

# Глава 31. Народ, интеллигенция и религиозно-философский поиск

## § 1. Рождение интеллигенции как носителя расколотой души сознательной

---

Русская интеллигенция родилась не просто как слой образованных людей и не просто как результат распространения университетской культуры. В духовно-историческом смысле она возникла как **носитель расколотой души сознательной**. Это был тот новый человеческий тип, который уже не мог безусловно жить внутри старой государственно-сословной и церковно-имперской формы, но ещё не нашёл более высокого центра, способного примирить личную свободу, историческую память, народную глубину и культурное самосознание. Именно поэтому интеллигенция в России с самого начала была не только социальной группой, но и особым **состоянием духа**. Британская энциклопедия прямо отмечает, что в XIX веке слово «интеллигенция» вошло в употребление в России и обозначало не только социальный слой, но и состояние ума; по её формулировке, это были люди с современным образованием и страстной сосредоточенностью на общих политических и общественных идеях.

С антропософской точки зрения здесь мы видим чрезвычайно важный перелом в развитии русской души. В Московской Руси ещё преобладала целостность, пусть и тяжёлая, пусть и уже внутренне надломленная: государство, церковь, народная память и историческая форма ещё ощущались как части одного сакрального мира. Петровский переворот разрушил эту непосредственную цельность и открыл пространство новой культуры, нового знания, новой рефлексии и новой личной внутренней жизни. Но вместе с тем он породил и огромный разрыв: между верхом и народом, между образованным обществом и исторической почвой, между европейской формой и русской глубиной. Именно в этом разрыве

ве и родилась интеллигенция. Она стала первым массовым носителем **души сознательной**, но души уже не цельной, а расколотой — знающей, рефлектирующей, сочувливой, ищущей правды, но лишённой органической опоры.

Это особенно ясно видно в том, что русская интеллигенция почти с самого начала жила не в спокойном самодовольстве образованного слоя, а в состоянии **нравственного беспокойства**. Она не просто читала книги, училась в университетах и усваивала западные идеи; она сразу же превращала знание в суд над действительностью. Её носитель не мог быть просто чиновником, просто профессором, просто литератором, просто врачом. Он чувствовал себя обязанным отвечать на вопрос о России как целом: что в ней ложно, что справедливо, где её правда, где её болезнь, каково её будущее. Именно поэтому русская интеллигенция стала не профессиональной корпорацией, а почти нравственным сословием. Исторические обзоры русской истории XIX века прямо указывают, что в позднецарской России интеллигенция была понятием, объединявшим и социальную группу, и особый тип духовной ориентации.

С антропософской точки зрения эта особенность означает, что душа сознательная в России пробуждалась **через боль и разлад**, а не через постепенное гражданское взросление, как это в большей степени происходило на Западе. На Западе формирование нового сознания опиралось на длительное развитие правовой культуры, городских свобод, университетской традиции, парламентской жизни и гражданских институтов. В России же личное сознание пробуждалось внутри слишком мощного государства, при слишком слабых промежуточных общественных формах и при огромной отдалённости образованного слоя от народной массы. Поэтому русский интеллигент почти неизбежно чувствовал себя существом промежуточным и неукоренённым: он уже вышел из старой органики, но ещё не вошёл в новую цельность. Отсюда и столь типичное для него переживание собственной **вины перед народом**, отчуждения от государства и внутренней обязанности говорить от имени правды, даже если сама эта правда ещё не найдена.

Именно поэтому рождение интеллигенции тесно связано со спором между **западниками и славянофилами**. Британская энциклопедия подчёркивает, что этот спор стал одним из центральных явлений русской умственной жизни XIX века, и при этом предупреждает, что западников нельзя считать просто слепыми подражателями Европы, а славянофилов — простыми отрицателями всего европейского. Для нашей темы это чрезвычайно важно. Интеллигенция родилась именно там, где Россия впервые начала **сознавать себя как проблему**. Западник спрашивал: почему Россия отстала, почему в ней нет свободы, почему она не стала Европой? Славянофил спрашивал: в чём своя правда России, почему нельзя мерить её только западной мерой, что в ней сохраняется ещё не до конца исчерпанный духовный смысл? Оба вопроса были рождены одной и той же расколотою душою сознательной. Следовательно, интеллигенция с самого начала несла в себе не готовый ответ, а **сам драматизм русского са­мо­во­про­ша­ния**.

Не менее существенно и то, что русская интеллигенция складывалась в эпоху, когда русская философия как самостоятельное явление только рождалась. Энциклопедический обзор русской философии прямо говорит, что собственно русская философия рождается в XIX веке и проходит через несколько волн сильнейшего иностранного влияния — прежде всего немецкого идеализма, позднее позитивизма и марксизма. Это значит, что интеллигенция с самого начала жила в пространстве **чужих великих систем**, которые она пыталась применить к собственной стране. Но именно поэтому её сознание ещё сильнее раскалывалось. Она видела Россию через западные философские и социальные категории, но при этом чувствовала, что Россия не помещается в них до конца. Отсюда и свойственная ей неустойчивость: то увлечение Европой, то возвращение к народу, то жажда реформ, то вера в революцию, то религиозное покаяние, то культурный нигилизм. Всё это — не случайные колебания, а разные формы жизни одной и той же **расколотою души сознательной**.

С антропософской точки зрения можно сказать ещё глубже: интеллигенция в России стала тем местом, где впервые в широком масштабе пробудилась **личная историческая**

**совесть.** До этого Россия жила либо в формах коллективной святости, либо в формах государственной необходимости. Теперь появляется слой людей, которые уже не могут оправдывать жизнь только тем, что «так заведено», «такова воля царя» или «такова традиция». Они хотят знать, справедливо ли это, истинно ли это, человечески ли это. И именно здесь начинается великая драма. Потому что совесть пробудилась, а формы, в которых она могла бы органически действовать, ещё не были созданы. Отсюда — трагическая тенденция русской интеллигенции превращать моральное беспокойство в идеологический максимализм, а жажду правды — в разрыв с исторической реальностью.

Но именно в этом заключается и её историческое величие. Интеллигенция стала первым большим органом **русского самопознания**. Она открыла вопросы, которые уже нельзя было закрыть: о правде народа, о правомерности государства, о роли церкви, о судьбе личности, о соотношении России и Европы, о свободе, справедливости, культуре и историческом призвании. Она часто ошибалась, заблуждалась, впадала в крайности, но именно через неё Россия впервые начала в широком масштабе **думать о себе самой**. И потому интеллигенция была не случайным продуктом разложения, а необходимым этапом духовного взросления страны. Просто это взросление происходило в болезненной, неуравновешенной и расколотой форме.

Итог этого параграфа можно выразить так: **русская интеллигенция родилась как носитель расколотой души сознательной, потому что в ней впервые массово пробудились личная рефлексия, нравственная совесть и историческое самовопрошание, но пробудились они в условиях глубокого разрыва между образованным человеком, народом, государством и живой традицией; именно поэтому интеллигенция стала одновременно великим органом русского самопознания и источником его болезненной неустойчивости.**

## § 2. Народническая мечта и кризис посредничества

Если в предыдущем параграфе интеллигенция была понята как носитель расколотой души сознательной, то следующим естественным шагом становится рассмотрение той формы, в которой эта расколотость впервые попыталась преодолеть саму себя. Такой формой стало **народничество**. Его нельзя понимать только как политическое течение или как одну из разновидностей русского социализма. В духовно-историческом смысле народничество было **мечтой о посредничестве**: мечтой о том, что образованный слой сумеет вернуться к народу, соединиться с ним, говорить от его имени и через это восстановить утраченную цельность России. Британская энциклопедия прямо определяет народников как движение русской интеллигенции XIX века, верившее, что пропаганда среди крестьянства пробудит массы и приведёт к преобразованию страны; само название происходило от слова «народ».

С антропософской точки зрения здесь раскрывается одна из самых характерных драм русской души сознательной. Интеллигенция уже не могла жить в старой имперской форме как в бесспорной правде, но и не могла примириться с тем, что между нею и народом лежит глубокая историческая трещина. Она чувствовала себя виновной перед народом, зависимой от государства, оторванной от почвы и одновременно обязанной найти путь к подлинной России. Из этого и рождается народническая мечта: **если интеллигент пойдёт к народу, то раскол будет преодолен**. Не через одну только реформу сверху, не через голое государственное просвещение, а через нравственное самоунижение образованного человека, через его возвращение к крестьянской глубине, к общине, к земле, к «настоящей» России. Это уже не просто политическая программа; это почти покаянный жест расколотой элиты, которая хочет снова стать внутренне оправданной. Само движение «хождения в народ» в 1874 году Британская энциклопедия описывает как выход сотен молодых интеллектуалов в деревню с надеждой поднять крестьян на восстание.

Именно поэтому народничество так тесно связано с представлением о **крестьянстве как носителе русской правды**. Народники верили, что крестьянская община содержит в себе не только социальную, но и почти метафизическую возможность будущей России: форму братства, справедливости и некапиталистического развития. Энциклопедические обзоры прямо указывают, что народничество было разновидностью аграрного социализма и связывало надежду на преобразование страны прежде всего с крестьянством и общиной. Но в духовно-историческом плане за этим стояло нечто ещё более глубокое: интеллигенция искала в народе не только союзника, но и **утраченное основание собственной легитимности**. Она хотела через народ вернуть себе право говорить от имени России, которого не чувствовала в рамках одной только европеизированной образованности.

Отсюда и знаменитое «**хождение в народ**». Это был один из самых символических жестов всей русской истории XIX века. Образованный человек, вышедший из дворянства, разночинства или городской среды, оставляет привычную культурную форму и идёт к крестьянину, надеясь встретить там подлинную историческую почву. С антропософской точки зрения в этом жесте было много подлинной жертвенности. Интеллигенция действительно пыталась выйти из замкнутого круга собственной расколотости. Но именно здесь и обнаружился **кризис посредничества**. Народ, к которому пришли народники, вовсе не оказался готов принять их как естественных представителей своей правды. Британская энциклопедия прямо отмечает, что опыт деревенской агитации привёл к полицейским преследованиям, арестам и крупным политическим процессам над народниками.

Вот здесь и открывается подлинный смысл кризиса. Интеллигенция хотела быть **посредником** между историей и народом, между государством и глубиной России, между культурой и почвой. Но выяснилось, что она не может просто «войти» в народ и тем самым исцелить разрыв. Народ не ждал её в той форме, в какой она к нему пришла. Он жил собственной религиозной, бытовой, общинной и трудовой жизнью, и эта жизнь не совпадала с интеллигентской мечтой о нём. Следовательно, интеллигенция столкнулась

с жестокой истиной: она не только отделена от государства, но и **не вполне слита с народом**. Она зависает между двумя мирами и не принадлежит целиком ни одному из них. Это и есть кризис посредничества в его глубочайшем значении.

С антропософской точки зрения можно сказать так: народничество было попыткой расколотой души сознательной найти утраченное единство не через внутреннее созревание, а через **моральный скачок к народу**. Но такие скачки редко исцеляют глубинные исторические разрывы. Для настоящего посредничества недостаточно любви, сочувствия и жертвы; нужна ещё форма, в которой разные слои народа и культуры действительно могут говорить друг с другом. В России такой формы ещё не было. Потому народническая мечта неизбежно должна была пережить разочарование. И это разочарование оказалось роковым. Британская энциклопедия прямо указывает, что после неудачи агитации среди крестьянства в 1879 году «Земля и воля» раскололась: «**Народная воля**» сделала ставку на террор, а «**Чёрный передел**» продолжил линию работы среди народа.

Именно здесь становится особенно ясно, почему народничество так важно для всей русской духовной биографии. Оно впервые показало, что **одной любви к народу недостаточно**, если между образованным слоем и народной глубиной уже лежит историческая пропасть. Не найдя живого ответа у народа, часть интеллигенции начинает всё больше говорить уже не с народом, а **за народ**. А это очень опасный поворот. Там, где посредник не может реально соединить, он легко начинает подменять живой голос народа собственным представлением о нём. Отсюда и дальнейшая эволюция части интеллигенции к идеологизму, к революционной педагогике, а затем и к насильственным методам. Исторические обзоры революционных движений в России прямо фиксируют, что к концу 1870-х годов в среде бывших народников террористическая линия вышла на первый план.

Но было бы неверно видеть в народничестве только ошибку. В нём была заключена и великая правда: правда того, что Россия не может строить своё будущее, не решив вопроса о **связи образованного слоя с народной глубиной**. Эта проблема была поставлена с необычайной нравственной

силой и уже не могла быть забыта. Даже когда само народничество исторически потерпело поражение, оно оставило после себя один из главных русских вопросов: можно ли построить свободную и справедливую Россию без живой связи с народом, или всякая элита, утратившая эту связь, обречена на внутреннюю ложь? В этом смысле народничество — несмотря на все его иллюзии — было настоящим испытанием совести русской интеллигенции.

Итог этого параграфа можно выразить так: **народничество было мечтой о посредничестве между интеллигенцией и народом, потому что расколота душа сознательная русской образованности пыталась через «возвращение к народу» преодолеть свою историческую неукоренённость; но именно здесь и раскрылся кризис посредничества, поскольку интеллигенция обнаружила, что не принадлежит полностью ни государству, ни народу и не может простым нравственным порывом восстановить утраченную цельность России.**

---

### § 3. Религиозно-философское возрождение как поиск нового центра

---

Если народническая мечта оказалась кризисом посредничества, то следующим шагом русской духовной биографии стало уже не столько социальное, сколько **метафизическое усилие**. Интеллигенция, не сумевшая просто войти в народ и тем самым исцелить разрыв между образованным слоем и глубиной России, должна была поставить вопрос иначе: **где вообще находится подлинный центр русской жизни?** Не в государстве, потому что государство слишком долго оставалось тяжёлой внешней формой. Не в одной только интеллигентской критике, потому что критика легко превращалась в нравственное самосжигание. Не в идеализированном «народе» как таком, потому что сам народ не совпадал с тем образом, который создавало о нём больное и ищущее сознание образованного слоя. Отсюда и рождается русское религиозно-философское возрождение как поиск **нового центра**, способного соединить личную свободу, духовную глубину, культуру, народ и историческую судьбу в более высокой форме.

С антропософской точки зрения это означает, что расколотая **душа сознательная** русской интеллигенции начинает искать уже не только социальную правду, но и **онтологическую правду**. Пока она верила, что спасение России лежит в одной только общественной реформе или в непосредственном слиянии с народом, она оставалась пленницей внешнего посредничества. Но когда обнаружилось, что ни государство, ни народничество, ни голый позитивизм, ни революционный аскетизм не дают подлинного внутреннего центра, пробуждённая русская мысль вынуждена была обратиться к более глубокому измерению — к вопросу о человеке, свободе, Боге, истории, Софии, соборности, личности и назначении культуры. Именно это и делает религиозно-философское возрождение столь важным: здесь Россия пытается найти уже не политическую и не сословную, а **духовную ось собственного бытия**.

Предтечей этого движения стал **Владимир Соловьёв**. В нём русская мысль впервые с такой силой пытается преодолеть разрыв между верой и знанием, церковью и культурой, мистикой и историей, личностью и всеединством. Соловьёв чрезвычайно важен именно потому, что он уже не хочет ни просто вернуться к старине, ни капитулировать перед западным рационализмом. Он ищет **синтез**, в котором истина не уничтожает свободу, а свобода не распадается на произвол; в котором история не есть только поле борьбы интересов, а раскрытие более высокого смысла; в котором Россия не замыкается в национальной исключительности, но и не растворяется в чужой схеме. В этом отношении Соловьёв и есть первая большая фигура поиска нового центра: он показывает, что русская мысль может отвечать на кризис не бегством назад и не идеологическим отрицанием, а движением **вверх — к более высокой цельности**.

Именно отсюда и вырастает дальнейшее религиозно-философское возрождение конца XIX и начала XX века. Русская культура в этот момент вступает в полосу необычайного внутреннего напряжения. То, что прежде существовало раздельно — философия, богословие, поэзия, художественное чувство, социальная совесть, историческая рефлексия, — теперь начинает тянуться друг к другу. Возникает потребность

снова собрать расколотого человека и расколотую страну вокруг единого духовного ядра. Потому религиозно-философское возрождение нельзя понимать как дело нескольких кабинетных мыслителей. Это был **общий симптом русской души**, уставшей жить между государственным насилием, интеллигентским отрицанием и социальной болью, и потому начавшей искать более глубокий принцип внутреннего единства.

С антропософской точки зрения здесь особенно важно, что речь идёт уже не о простом восстановлении прежней цельности, а о **новой, более высокой цельности**, прошедшей через раскол. Русская душа уже не могла вернуться к допетровской или даже дореформенной непосредственности. Она уже знала слишком много: она прошла Европу, революционную критику, народническое разочарование, кризис веры, рост науки, литературы и исторического сознания. Значит, новый центр должен был быть найден не в наивном повторении старого, а в такой форме духа, где свобода личности, культурная зрелость и религиозная глубина могли бы снова соединиться. Именно этим объясняется столь большой интерес эпохи к понятиям **соборности, всеединства, Богочеловечества, Софии, творчества, свободы и преображения культуры**. Во всём этом Россия искала уже не просто новую идею, а новую форму внутреннего собирания.

Очень показательны, что многие крупнейшие фигуры этого возрождения вышли из самой интеллигентской среды, а часто и из радикальной среды. Это значит, что поиск нового центра шёл не вне расколотов души сознательной, а **сквозь неё саму**. Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Павел Флоренский, Семён Франк, князья Трубецкие и другие в разных формах показывают одну и ту же глубокую истину: нельзя спасти Россию ни одним только государством, ни одной только революцией, ни одним только народом, ни одной только культурой. Нужен более высокий духовный центр, в котором правда личности не отрывается от правды соборности, а правда истории — от правды вечности. И именно здесь впервые так ясно появляется мысль, что русская катастрофичность проистекает не только из внешней отсталости или социальной неправды, но и из **внутреннего безцентра**.

В этом и состоит особое значение религиозно-философского возрождения: оно впервые ясно ставит вопрос о том, что Россия больна не только социально и политически, но и **онтологически**, то есть в самом основании своего внутреннего строя. Государство давит, интеллигенция отрицает, народ молчит, культура цветёт и страдает, но целое не собирается. Следовательно, необходим не просто новый режим и не просто новая программа, а новое духовное основание, из которого могла бы заново вырасти целостная русская жизнь. С антропософской точки зрения это и есть движение души сознательной к возможности более высокой ступени: она уже не хочет жить только отрицанием и хочет обрести **центр, достойный свободы**.

Но именно здесь скрыта и трагедия. Это возрождение было велико, глубоко и пророчески необходимо, но оно пришло слишком поздно, чтобы стать новой общенациональной формой до грядущей катастрофы. Оно стало духовным ответом на кризис, но не успело превратиться в историческую силу, способную удержать Россию от революционного провала. Оно было услышано наиболее глубокими слоями культуры, но не стало центром для всего народа, государства и общественной жизни. И потому религиозно-философское возрождение остаётся одновременно и высшим плодом русской души сознательной, и свидетельством того, что **подлинный центр был уже угадан, но ещё не стал всеобщей жизнью**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **религиозно-философское возрождение стало поиском нового центра потому, что после кризиса интеллигентского посредничества Россия уже не могла найти свою правду ни в одном только государстве, ни в народнической мечте, ни в рационализме и революционной идеологии; через Соловьёва и весь духовный подъём конца XIX — начала XX века русская мысль попыталась заново собрать свободу, веру, культуру и историю вокруг более глубокого духовного ядра**.

# Часть V

## РУССКАЯ КУЛЬТУРА

### КАК ПРОБУЖДЕНИЕ САМОСОЗНАНИЯ

## Глава 32. Наука, литература, философия

### § 1. Ломоносов как первое примирение государственного разума и творческой личности

В фигуре Ломоносова русская история впервые получает личность, в которой петровский государственный разум перестаёт быть только внешней машиной преобразования и начинает соединяться с внутренней творческой силой человека. Это и делает его по-настоящему переломной фигурой. До него новая Россия уже имела армию, флот, бюрократию, академию, столицу, государственную дисциплину и европейскую форму служебной культуры. Но ей ещё недоставало человека, который смог бы принять этот новый исторический мир не только как обязанность, но и как внутреннее призвание; не только как приказ сверху, но и как собственное свободное восхождение. Ломоносов именно таков: поэт, учёный, грамматик, реформатор языка, организатор науки и один из создателей Московского университета. Britannica прямо называет его русским поэтом, учёным и грамматистом, первым великим реформатором русского литературного языка, а также подчёркивает его вклад в естественные науки и роль в реорганизации Петербургской Академии наук. Московский университет был основан в 1755 году по его инициативе и по модели немецких университетов.

С антропософской точки зрения Ломоносов особенно важен потому, что в нём русская душа впервые делает серьёзную попытку **примирить позднюю душу рассудочную**

**с зарождающейся душой сознательной.** Петровская эпоха ввела в Россию внешние органы будущего: государственный расчёт, технический разум, служебную иерархию, принудительную европеизацию. Но всё это ещё не стало внутренней собственностью русской личности. Ломоносов впервые показывает, что новая научная и культурная форма может быть не только государственной функцией, но и личным творческим актом. Он не просто исполняет готовый приказ эпохи — он осваивает её как свою судьбу. Именно поэтому его образ так важен для нашей книги: в нём государственное и личное впервые входят в подлинно продуктивное соединение.

Его происхождение здесь не случайная биографическая подробность, а духовно-исторический знак. Ломоносов вышел не из старой аристократической верхушки и не из придворной искусственности, а из северной народной Руси. Britannica указывает, что он родился близ Холмогор, в семье, связанной с морским и рыбным промыслом, а затем ушёл на учёбу, получил образование в России и в Германии. Это значит, что в нём впервые с большой силой соединяются два русских пласта, прежде разорванных петровским расколом: народная глубина и европеизированная образованность. Он не просто выучился новым формам знания; он принёс в них мощь и цельность человека, выросшего ещё не в отвлечённой среде кабинетной культуры, а в суровой материальной реальности русской жизни. В этом смысле его личность уже внутренне шире, чем чисто служилый человек петровского типа.

Именно поэтому Ломоносов не сводим ни к одному из своих занятий. Его энциклопедизм — поэзия, язык, химия, физика, история, организация науки — есть не просто черта «талантливого универсала», а свидетельство особого душевного состава. Поздняя душа рассудочная обычно специализирует, расчленяет, распределяет функции. Ломоносов же ещё несёт в себе мощную цельность, но уже просветлённую научной и литературной работой. В нём душа рассудочная достигла большой зрелости, однако не омертвела в чистой служебности; напротив, она становится прозрачной для более высокой активности творческого "я". Потому Ломоно-

сов так естественно соединяет лабораторию, риторику, стих и государственную заботу о просвещении. Это один из первых русских примеров того, как мысль начинает работать не только как аппарат власти, но и как орган внутреннего созидания культуры.

Особенно ясно это видно в его работе над языком и словом. Britannica называет Ломоносова первым великим реформатором русского литературного языка и отмечает его роль в создании стандартов русского стиха. Это чрезвычайно важно для антропософского понимания. Народ не может по-настоящему вступить в эпоху души сознательной, если у него нет языка, способного выразить не только молитву, приказ или бытовую речь, но и сложную мысль, науку, гражданскую речь, поэзию высокого стиля. Ломоносов здесь выступает как посредник между церковнославянской традицией, живым русским словом и новыми культурными задачами века. Он не просто пишет по-русски; он помогает русскому языку стать органом новой исторической субъектности. А это уже не только рассудочная, но и глубоко культурная работа над будущей душой сознательной народа.

Не менее важно и его научное значение. Britannica подчёркивает, что Ломоносов внёс существенный вклад в физические науки и был связан с Петербургской Академией наук. В нём русская история впервые получает не только государственного техника или приглашённого иностранного специалиста, а собственного мыслителя-естествоиспытателя, для которого научное познание есть не привозная функция, а акт внутренней национальной зрелости. До него наука в России во многом оставалась делом внешне введённого института. С ним она начинает становиться делом собственной творческой личности. Это и есть одно из самых ранних примирений между государственным разумом и свободной деятельностью человека: наука уже служит империи, но не исчерпывается службой; она становится делом внутреннего достоинства.

Основание Московского университета особенно показательно именно в этом свете. Britannica указывает, что университет был основан в 1755 году по инициативе Ломоносова и был задуман по образцу немецких университетов. Здесь

важно не только само учреждение, но его духовный смысл. Петербургская академическая культура ещё слишком тесно связана с государственным центром и с привозной европейской формой. Московский университет означает уже иной шаг: создание в старом сердце России собственного пространства учёности, где образование становится не просто ведомственной школой государства, а более широким культурным институтом. В этом смысле Ломоносов открывает путь будущей русской образованной личности — личности, которая сможет быть одновременно национальной и европейской, научной и литературной, государственной и внутренне самостоятельной.

Если теперь дать Ломоносову точную антропософскую характеристику, то её можно выразить так: **Ломоносов есть первая крупная русская личность, в которой поздняя душа рассудочная государства впервые действительно примиряется с творчески пробуждающейся душой сознательной личности.** У него ещё нет трагической саморефлексии XIX века; он не знает того внутреннего разрыва, который позже станет мукой русской интеллигенции. Но именно потому он так важен: в нём ещё возможна положительная цельность. Душа ощущающая в нём не уничтожена — она чувствуется в его северной мощи, в широте природы, в почти физической энергии жизни. Душа рассудочная у него сильна — в науке, языке, организации знания, дисциплине ума. А душа сознательная впервые начинает ясно пробуждаться как творческое "я", которое не просто служит форме эпохи, а перерабатывает её в собственное слово и собственную мысль.

Именно поэтому Ломоносов должен занять в книге особое место. Он не просто «выдающийся деятель XVIII века», а ранний знак того, что петровский разлом не был окончательным. Через него Россия впервые показывает, что государственный разум и творческая личность не обречены быть врагами. Пусть это примирение ещё хрупко, ещё не доведено до глубины поздней русской культуры, но оно уже совершилось как возможность. И потому от Ломоносова начинается не только русская наука и не только новая литература, но и сама надежда на то, что расколота русская душа способна когда-нибудь обрести более высокую внутреннюю цельность.

## § 2. Пушкин и рождение русской культурной души сознательной

---

Если Ломоносов был первым великим примирением государственного разума и творческой личности, то Пушкин становится уже явлением иного порядка: в нём русская культура впервые достигает такой внутренней зрелости, при которой душа сознательная рождается не как внешняя прививка, не как государственная служба и не как заимствованный рационализм, а как **свободное культурное самобытие народа в слове**. Именно поэтому место Пушкина в русской истории несоизмеримо с местом даже самых великих предшественников. Он не только крупнейший поэт и не только создатель литературной нормы. Он есть тот человек, через которого русская душа впервые заговорила о себе с такой свободой, ясностью, мерой и внутренней полнотой, что в его слове соединились народная глубина, европейская форма, историческая память и творческое "я". Для позднейших писателей XIX века Пушкин стал «создателем русского литературного языка» и краеугольным камнем всей русской литературы; Britannica прямо называет его таким и подчёркивает, что *Евгений Онегин* стал первым по-настоящему великим русским романом и источником бесчисленных тем и образов для последующей словесности.

С антропософской точки зрения Пушкин особенно важен потому, что в нём впервые в подлинном равновесии встречаются все три душевных члена. В нём ещё жива душа ощущающая — в его чувстве языка, в непосредственной музыкальности стиха, в любви к земной конкретности, к движению жизни, к образу, к свету, к человеческой страсти. В нём необычайно развита душа рассудочная — в точности формы, в мере, в ясности композиции, в способности удерживать стиль, дистанцию, иронию, соотношение частей. Но главное состоит в том, что у Пушкина начинает господствовать **культурная душа сознательная**: свободное "я" уже не рвёт связи с миром, а, напротив, становится настолько внутренне сильным, что способно вместить и преобразить в себе разнородные стихии. Это не государствен-

ная и не церковная душа сознательная, а именно культурная: она действует в слове, в языке, в стиле, в отношении к истории и к человеку.

Именно поэтому Пушкин не выглядит фигурой насильственного перелома, как Пётр, и не выглядит фигурой институционального оформления, как Екатерина или Ломоносов. Его сила иного рода: он впервые даёт русской культуре **естественность зрелости**. До него новое русское слово либо слишком зависело от церковнославянской высоты, либо слишком тяготело к книжной риторике, либо было ещё не вполне примирено с народной речью и живым разговорным движением. После него русский язык получает форму, в которой высокая культура и живая речь уже не враждуют. Britannica подчёркивает, что Пушкин вырос в аристократической среде, где повседневным языком семьи был французский, но одновременно в детстве слышал русские предания от бабушки и няни Арины Родионовны; именно это сочетание французской культурной выучки и русской народной стихии потом станет одним из оснований его языковой гениальности.

Это обстоятельство имеет для нас принципиальное значение. Пушкин потому и смог стать местом рождения русской культурной души сознательной, что он преодолел один из главных разрывов послепетровской России — разрыв между европеизированным верхом и народной глубиной. Он не отвергает европейскую форму. Напротив, он свободно владеет ею, играет ею, переходит от классицизма к романтизму, от байронической маски к реалистической точности, от исторической драмы к лирике, от поэмы к прозе. Britannica подчёркивает его необычайную формальную игру, способность принимать разные художественные маски и свободно двигаться между серьёзностью, иронией и философской темой. Но при этом он не растворяется в Европе. Он внутренне перерабатывает её формы так, что они становятся органами русского самосознания. Именно здесь и проявляется зрелая душа сознательная: она уже не копирует форму и не боится её, а свободно овладевает ею.

Потому *Евгений Онегин* имеет значение не только литературное, но и духовно-историческое. В нём впервые русская жизнь показана не как символическая схема, не как назидательная

тельный пример и не как чисто романтическая поза, а как **мир, увиденный свободным и зрелым культурным "я"**. Britannica пишет, что в *Онегине* Пушкин дал панорамную картину русской жизни, создал типические русские характеры и раскрыл их в зависимости от социальной и окружающей среды. Это чрезвычайно важно. Здесь русская культура впервые по-настоящему смотрит на себя со стороны — и делает это без разрыва с самой собой. Это и есть один из главных признаков души сознательной: способность к внутренней дистанции без самоотчуждения. Пушкин не растворяется в своих героях, но и не ставит себя над ними как холодный судья. Он умеет быть одновременно внутри и вне. Именно в такой прозрачной внутренней свободе и рождается культурная зрелость.

Не менее показательно и его отношение к русской истории. В *Борисе Годунове* и в других исторических вещах Пушкин уже не просто воспроизводит летописный или государственный взгляд на прошлое. Он пытается увидеть историю как трагический мир, где действуют и власть, и народ, и вина, и судьба. Britannica подчёркивает, что в *Борисе Годунове* особую роль играет «суд народа», а сама драма ставит проблему отношения правящих слоёв и масс в эпоху великого политического кризиса. Это чрезвычайно существенно для нашей книги: Пушкин в культуре делает то, чего ещё не смогла сделать русская государственность. Он начинает видеть историю не только сверху и не только снизу, а в её внутренней многоплановости. Это тоже признак души сознательной: она умеет удерживать несколько планов правды одновременно.

Но при всём этом Пушкин ещё не есть трагический расколотый гений позднейшего XIX века. В нём нет той разрушительной внутренней дисгармонии, которая затем станет знаком русской высокой литературы — у Гоголя, Достоевского, Толстого, Блока. И именно поэтому он занимает уникальное место. Он стоит в точке относительного равновесия. Душа ощущающая у него не задавлена и не омертвела; душа рассудочная не стала сухой и отвлечённой; душа сознательная не перешла в болезненную саморефлексию. В нём они образуют ещё редкую гармонию. Если пользоваться антропософской терминологией строго, то Пушкина можно назвать **первой великой русской культурной личностью, в ко-**

**торой душа сознательная действительно вступает в зрелое действие, но ещё не разрывает целостности душевного организма.** Это — почти классический момент внутреннего равновесия русской культуры.

Именно поэтому его роль для России такова, какой не имел ни один просто «великий писатель». Он даёт языку меру. Он даёт культуре норму свободы. Он даёт народу образ самого себя, не униженный и не возвеличенный ложным образом. Он даёт русской душе возможность впервые увидеть, что зрелость не обязательно должна быть либо насилием государства, либо бунтом против формы, либо религиозной крайностью, либо подражанием Западу. Может существовать и иная зрелость — ясная, пластичная, свободная, музыкальная, внутренне собранная. Именно это и есть пушкинский дар.

Но в этом же и его историческая трагедия. Пушкин открывает возможность примирения — между Европой и Россией, между верхом и глубиной, между личностью и народным словом, между формой и свободой. Однако сама Россия ещё не готова окончательно встать на эту меру. Пушкин как бы на мгновение показывает то равновесие, которое возможно, но не удерживается всей исторической жизнью страны. После него русская культура уже не сможет не быть сознательной, но и не сможет оставаться столь цельной. Именно потому Пушкин — не только начало зрелости, но и преддверие будущей драмы.

Если дать теперь строгую антропософскую формулу, то она может звучать так: **Пушкин есть рождение русской культурной души сознательной как свободного, гармонического и национально-универсального “я”.** Его признаки таковы:

- преображённая душа ощущающая как живая стихия языка, образа и человеческой полноты;
- зрелая душа рассудочная как мера, форма, стиль и композиционная ясность;
- господствующая душа сознательная как свобода внутренней дистанции, культурное самовладение и способность преобразить русскую и европейскую стихии в единое слово.

Именно поэтому от Пушкина начинается уже не просто новая литература, а новая эпоха русского самосознания. После него Россия обречена говорить о себе иначе — глубже, свободнее и трагичнее.

### **§ 3. Достоевский, Толстой и трагедия раздвоённого русского самосознания**

---

Если у Пушкина русская культурная душа сознательная впервые родилась в состоянии почти классического равновесия, то у Достоевского и Толстого она вступает уже в иную, гораздо более драматическую фазу. Теперь русское самосознание больше не может ограничиться гармоническим овладением словом, формой и культурной дистанцией. Оно вынуждено судить само себя, ставить под вопрос основания веры, государства, личности, семьи, истории, народа и самой культуры. В этом и состоит подлинное значение двух великих русских романистов: через них русская душа сознательная не просто укрепляется, а **раздваивается**, начинает переживать собственную свободу как внутренний конфликт и собственную правду как нечто, что уже нельзя удержать в одной готовой форме. Русская литература XIX века вообще отличается, по оценке Britannica, интенсивной философской проблемностью, постоянным самосознанием по отношению к Западу и поразительной концентрацией мировых шедевров именно в этот период.

С антропософской точки зрения здесь происходит следующее. В Пушкине душа сознательная ещё владеет душой ощущающей и душой рассудочной, не разрушая их согласия. У Достоевского и Толстого это согласие уже нарушается. Не потому, что они слабее Пушкина, а потому, что сама историческая эпоха требует от русского "я" большей глубины самоиспытания. Россия после Петра, Екатерины, наполеоновских войн, крепостного строя, раскола между верхом и низом, между верой и разумом, между Европой и собственным историческим ядром уже не может говорить о себе в тоне цельной культурной ясности. Она должна пройти через внутренний суд. И именно Достоевский и Толстой становятся двумя главными формами этого суда.

У Достоевского русская душа сознательная переживает себя прежде всего как **кризис свободы**. Britannica подчёркивает его психологическую глубину, его анализ унижения, саморазрушения, тиранического господства, безумия, убийства и философских идей, переживаемых «в глубине души». Она также отмечает, что его опыт каторги и Сибири глубоко повлиял на творчество и что его романы оказали огромное воздействие на модернизм, экзистенциализм, психологию и теологию. Это особенно важно для нашей темы: у Достоевского душа сознательная уже не выступает как уравновешенное культурное «я», а как мучительное, огненное, саморасщеплённое внутреннее пространство, в котором человек переживает идеи не отвлечённо, а как силы собственного спасения или гибели.

Поэтому душевный состав Достоевского можно определить так: в нём чрезвычайно активна **душа сознательная**, но она не пребывает в классическом равновесии, а проходит через кризис, в котором душа ощущающая поднимает из глубины страдание, страх, унижение, жажду любви и разрушения, а душа рассудочная непрерывно превращает эти состояния в идеи — в спор, в исповедь, в вопрос о Боге, свободе, преступлении, вине, нигилизме, народе, церкви, социализме, Европе. Именно поэтому его романы полифоничны: в них ни одна позиция не может быть до конца погашена, потому что сама душа сознательная ещё не нашла внутреннего примирения и вынуждена жить как поле борьбы. В Достоевском русская культура впервые с такой полнотой показывает, что пробуждение «я» может быть не только освобождением, но и бездной.

Но эта бездна у Достоевского не является западным индивидуализмом в чистом виде. Напротив, его внутренняя драма постоянно обращена к вопросу: как спасти свободу, не разорвав человека с Христом, с народом, с братством и с любовью? Иначе говоря, его душа сознательная ищет путь обратно к соборности, но уже не как к наивной общинности, а как к свободно выстраданной духовной общности. В этом его центральное значение для русской истории. Он показывает, что после Петра и после распада старых форм нельзя просто вернуться к прежней цельности. Нужно пройти че-

рез расколотовое "я", через нигилизм, через преступление, через отрицание, через тёмную свободу — и только после этого искать новое духовное собрание. Поэтому Достоевский есть трагический пророк той русской души сознательной, которая хочет стать христианской не по обычаю, а по свободному внутреннему решению.

Толстой представляет собой другой тип того же кризиса. Britannica называет его мастером реалистической прозы, одним из величайших романистов мира, отмечает, что *Война и мир* и *Анна Каренина* считаются среди лучших романов всех времён, а позднее он приобрёл мировую известность как нравственный и религиозный учитель; современники и критики видели в нём почти живой символ поиска смысла жизни. Если у Достоевского русская душа сознательная переживает свободу как бездну и спор, то у Толстого она переживает себя как **суд совести над всей исторической и социальной ложью жизни**. Его великая сила в том, что он способен видеть мельчайшие движения сознания и раскрывать внутреннюю неправду привычной, внешне благополучной жизни. Britannica прямо подчёркивает его необычайную наблюдательность по отношению к малейшим движениям сознания и к самому процессу переживания.

С антропософской точки зрения душевный состав Толстого отличается от достоевского. У него душа сознательная тоже чрезвычайно сильна, но действует иначе: не через полифонию и крайность, а через беспощадную ясность нравственного видения. Душа ощущающая у него невероятно жива — в чувстве природы, телесности, семейной жизни, войны, любви, смерти, труда, крестьянского быта. Душа рассудочная у него сильна — в способности строить огромные композиции, в ясности наблюдения, в нравственном анализе. Но главное — душа сознательная у него становится судящей: она не может больше жить в мире как в чем-то само собой разумеющемся, она непрерывно спрашивает, что истинно, а что ложно, что живо, а что мертво, что подлинно, а что есть только социальная роль, привычка, иллюзия, условность. Именно поэтому Толстой столь разрушителен по отношению к поверхностному порядку жизни: он вскрывает его как ложь.

Но и в этом случае мы имеем не завершённую гармонию, а раздвоение. Толстой стремится к правде настолько радикально, что часто начинает отвергать сами формы культуры, церкви, государства, искусства и исторической традиции, через которые эта правда прежде жила. Его душа сознательная ищет абсолютной нравственной прозрачности, но потому же нередко вступает в конфликт с плотью исторической жизни. Если у Достоевского трагедия заключается в том, что личность проходит через хаос и пытается обрести Христа в глубине бездны, то у Толстого трагедия в другом: он видит правду так ясно, что почти не может простить миру его исторической и культурной сложности. Отсюда поздний Толстой — религиозный учитель, моралист, обличитель, почти пророк против самой цивилизации, которая сделала его возможным. Britannica отмечает именно эту сторону: в последние десятилетия жизни он получил мировую известность как моральный и религиозный учитель.

Именно поэтому Достоевский и Толстой должны быть поняты как два полюса раздвоенного русского самосознания. У Достоевского — бездна свободы, полифония, катастрофичность, поиск соборного спасения после распада. У Толстого — совесть, ясность, нравственная беспощадность, стремление к правде вне условности и лжи исторической формы. Один идёт через внутреннюю бездну к возможному духовному воссоединению. Другой идёт через нравственное обнажение мира к поиску почти евангельской простоты. Но оба свидетельствуют об одном и том же: русская душа сознательная больше не может жить в мирной цельности. Она расколота между духом и формой, свободой и общностью, правдой личности и правдой истории.

Вот почему именно в их эпоху русская литература становится всемирным явлением. Britannica отмечает, что поразительное число русских шедевров мирового уровня было создано именно в XIX веке, особенно в 1860—1870-е годы, а характерной чертой русской литературы стала интенсивная философская проблемность. Это не случайность. Литература стала главным органом русской души сознательной именно потому, что государство, церковь и общественная форма ещё не могли дать ей цельного выхода. То, что не ре-

шалось в институтах, решалось в романе. То, что не могло быть удержано в политике и церковной форме, переживалось в слове. Поэтому русский роман XIX века — это не просто художественный жанр, а место, где нация думает, страдает, судит себя и ищет себя.

Если теперь дать строгую антропософскую формулу, то её можно выразить так. **Достоевский и Толстой представляют собой две высшие и трагически расходящиеся формы русской души сознательной.**

У Достоевского душа сознательная действует как кризис свободы, как внутренний спор, как религиозная драма личности, ищущей соборного спасения после распада.

У Толстого душа сознательная действует как нравственный суд, как беспощадная ясность совести, как поиск правды, не удовлетворяющейся ни одной готовой исторической оболочкой.

Именно в них русское самосознание достигает величайшей глубины — и в то же время обнаруживает, что оно ещё не примирено с самим собой. После Пушкина русская культура обрела голос. После Достоевского и Толстого она обрела бездну собственного внутреннего вопроса. И с этого момента вся дальнейшая русская история — философская, религиозная, революционная, советская и постсоветская — уже не сможет выйти из тени этого вопроса.

## Глава 33. Славянофилы, западники, почвенники, евразийцы

### § 1. Хомяков и Киреевский: соборность как ответ на односторонность западной души сознательной

Когда русская история вступает в XIX век, она приносит с собою уже весь накопленный груз предшествующих эпох: церковную память Древней Руси, раскол московского мира, петровское раздвоение между верхом и народной глубиной, екатерининскую рациональную империю и нарастающую потребность культуры осмыслить саму себя. Именно в этом контексте и появляется славянофильская мысль. Она не была случайной интеллектуальной модой и не сводилась к политической реакции на западное влияние. Она возникла как попытка поставить вопрос о том, можно ли принять задачу души сознательной, не разрушив соборного и духовного строя жизни. Среди главных славянофилов историки называют Алексея Хомякова, братьев Киреевских, Аксаковых и Юрия Самарина; само движение было московским, образованным и глубоко вовлечённым в европейскую культуру, а не враждебным ей по невежеству.

Именно поэтому Хомякова и Киреевского нужно понимать не как отрицателей Европы вообще, а как мыслителей, увидевших внутреннюю односторонность именно **западной души сознательной**. Запад для них был велик тем, что пробудил личность, мышление, историческое самодействие, право и внутреннюю инициативу. Но в том виде, в каком эта душа сознательная сложилась в Европе Нового времени, они усматривали в ней опасный отрыв личности от живого церковного и общинного целого. Britannica о Киреевском прямо говорит, что вместе с Хомяковым он в ранние 1840-е годы сформулировал классические аргументы славянофильства: Россия должна идти собственным путём, опираясь на монархию, общинный дух средневековой Руси и священные традиции православной церкви. При этом

Britannica особо подчёркивает, что представлять западников как слепых подражателей Западу, а славянофилов как противников всякой реформы — искажённо; сами славянофилы были людьми глубокой европейской культуры и, за редкими исключениями, противниками крепостного права.

В этом и заключается глубинная серьёзность их позиции. Они не хотели просто вернуть Россию в прежнюю, доисторическую цельность. Они понимали, что эпоха души сознательной уже наступила и что человек больше не может жить только авторитетом традиции, не ставя себя внутренне перед истиной. Но они искали такой путь вхождения в эту новую эпоху, при котором личность не утрачивала бы связи с церковной полнотой, с любовью и с живым целым. Хомяков был не только поэтом и общественным деятелем, но и влиятельным мирянином-теологом Русской церкви; источники прямо связывают именно с ним центральную разработку идеи соборности. Энциклопедические статьи отмечают, что именно Хомяков ввёл принцип соборности в русскую мысль XIX века и понимал её как свободное и органическое единство, социальным аналогом которого служила общинная жизнь, признающая первенство целого, но не уничтожающая личность.

С антропософской точки зрения здесь происходит чрезвычайно важный шаг. Хомяков и Киреевский пытаются спасти душу сознательную от её западной односторонности, не отвергая самой задачи самосознания. Они интуитивно чувствуют то, что в духовной науке можно выразить так: если душа сознательная пробуждается вне связи с высшим духовным единством, она легко впадает в абстрактный индивидуализм, рационализм, внешнюю правовую формальность и в конечном счёте — в разобщение. Но если человек остаётся только в душевной цельности прошлого, он не достигает свободы. Соборность в их понимании и должна была стать тем средним, христианским путём, где личность пробуждается, но не отрывается от общего организма любви и истины. Поэтому соборность у славянофилов есть не ностальгия по прошлому, а проект **христианского преодоления односторонней души сознательной.**

Это особенно ясно у Хомякова. Его мысль о Церкви как живом организме свободного единства направлена сразу против двух крайностей: против внешней, авторитарной, юридически понимаемой церковности и против протестантско-индивидуалистического распада христианского тела. Britannica определяет соборность как духовное единство и религиозную общность, основанные на свободной приверженности православию, а энциклопедические статьи прямо связывают её с Хомяковым и с идеей органической общности, где личность сохраняет свою целостность внутри общего. Для антропософского анализа это имеет первостепенное значение: Хомяков интуитивно улавливает, что следующая ступень русской истории должна состоять не в простом торжестве церковной коллективности и не в западном торжестве автономного разума, а в их более высоком синтезе.

Киреевский дополняет эту линию с другой стороны. Если Хомяков прежде всего мыслит церковь как живой организм соборности, то Киреевский острее чувствует разницу между типами мышления. Источники указывают, что для него русский путь должен был опираться на органическое единство жизни, тогда как западная культура чрезмерно расчленила бытие на абстрактные элементы. В этом смысле Киреевский видит проблему уже не только в церковной или политической форме, а в самом способе работы ума. И здесь его значение особенно велико для нашей книги. Он первым с большой ясностью формулирует, что западная душа сознательная слишком часто становится **односторонне аналитической**, то есть выделяет, расчленяет, противопоставляет и тем самым теряет цельность духовного опыта. Русская же задача, по Киреевскому, не в том, чтобы отвергнуть мысль, а в том, чтобы привести её к более цельному, иерархически и духовно собранному состоянию.

Именно здесь славянофильство достигает своей глубочайшей правды. Оно увидело, что Россия не может спастись ни простым возвращением к старой душевной цельности, ни простым принятием западной рассудочно-сознательной формы. Ей нужен иной путь: путь, на котором мышление не разрывает связи с духовной полнотой. В антропософском языке можно сказать так: Хомяков и Киреевский ищут не от-

мены души сознательной, а её **одухотворения**. Они хотят, чтобы "я" проснулось, но проснулось не в пустоте и не в абстракции, а в церковном и народном космосе, где любовь, истина и личная свобода взаимно пронизывают друг друга.

Но именно здесь проявляется и их предел. Славянофилы необычайно тонко распознали односторонность западного пути, однако они не вполне смогли указать, каким образом новая, свободная душа сознательная может реально родиться внутри русской истории, уже прошедшей через Петра, через империю, через раскол элиты и народа. Они часто смотрели на древнерусское и церковно-народное прошлое как на слишком целостный образец, тогда как сама русская действительность уже была глубоко надломлена. Потому их соборность временами приобретает характер великой интуиции, но не всегда — характер исторически осуществимой формы. Их мысль сильна как духовная критика и как указание направления; она слабее там, где нужно показать конкретный путь нового примирения.

Отсюда и особая трагичность их места в русской культуре. Они стоят у самого порога зрелой русской души сознательной, но сами ещё не входят в неё полностью. Они пытаются удержать свободу в любви и истине, но ещё слишком привязаны к идеализированному образу органического прошлого. Они уже не могут быть просто людьми древней соборной Руси; но они ещё не готовы до конца принять историческую реальность нового, расколотого, рефлексивного мира. Поэтому душевный состав Хомякова и Киреевского можно определить как **высокоразвитую душу рассудочную, просветлённую и зовущую к духовному преображению души сознательной, но ещё не вполне достигшую её исторически свободной формы**. У них уже действует личная мысль, уже есть внутренняя критика, уже есть сознательное противопоставление путей. Но центр их стремления всё ещё направлен к восстановлению органической полноты, а не к прохождению через полный риск современного самосознания.

И всё же их историческая роль огромна. Через них Россия впервые осмысляет себя не только политически и литературно, но и метафизически. Пушкин дал русской душе культурное самобытие. Достоевский и Толстой покажут ей

внутреннюю бездну. Хомяков и Киреевский дают ей ещё нечто иное: понятие о том, что свобода без соборности распадается, а соборность без свободы омертвевает. Их ответ односторонней западной душе сознательной заключается не в антизападничестве как таковом, а в попытке открыть более высокую форму самосознания — такую, в которой личность остаётся личностью, но не перестаёт быть членом духовного организма. Именно потому их мысль и сегодня остаётся одним из важнейших русских ответов на проблему модерна.

## § 2. Западники и идея исторической зрелости через разум и свободу

---

Если славянофилы пытались спасти русскую душу от одностороннего распада, удержав свободу внутри соборности, то западники стали другим, не менее необходимым голосом русской истории. Они напомнили, что невозможно бесконечно ссылаться на внутреннюю цельность, церковную полноту и органическую общинность, если личность ещё не стала по-настоящему свободной, если право не стало всеобщей нормой, если разум не получил самостоятельного достоинства, а история не понята как задача, а не как только наследие. Именно поэтому западничество нельзя описывать как поверхностное преклонение перед Европой. В глубине своей оно было русской попыткой ответить на вопрос: может ли Россия стать исторически зрелой, не пройдя через школу разума, свободы, права и личной ответственности? Britannica определяет западников как русских мыслителей 1840 — 1850-х годов, утверждавших общность исторической судьбы России и Запада, а среди ведущих фигур называет Герцена, Белинского и Грановского.

С антропософской точки зрения западники особенно важны потому, что они становятся первым в русской мысли последовательным выражением **права души сознательной на историческое существование**. До них Россия уже много раз приближалась к этой ступени, но чаще либо через внешнюю государственную прививку, либо через церковно-соборную форму, либо через культурную интуицию. Западники же впервые так ясно ставят вопрос: личность должна

мыслить, судить, выбирать и нести ответственность не потому, что так велит власть, церковь или обычай, а потому, что без этого народ не становится зрелым историческим субъектом. В этом их правда. Они чувствуют, что душа рассудочная в России уже создала мощные формы государства и культуры, но что без дальнейшего пробуждения души сознательной эти формы либо окостенеют, либо будут раз за разом порождать новые катастрофы. Здесь западничество выступает как необходимый вызов русской самодовольной цельности: оно требует, чтобы Россия научилась быть не только глубокой, но и сознательной.

Особое место здесь принадлежит Чаадаеву. Хотя он стоит несколько в стороне от более поздней оформленной западнической партии, именно он первым с небывалой резкостью поставил Россию перед зеркалом исторического самоосуждения. Для него главной проблемой было не то, что Россия недостаточно «похожа» на Европу, а то, что она ещё не вошла в мировую историю как внутренне ответственный субъект. Этот жест имеет огромное антропософское значение. В нём русская душа сознательная впервые начинает говорить языком сурового внутреннего суда. Россия больше не переживается как самоочевидное целое; она становится вопросом для самой себя. И хотя чаадаевская позиция не сводится к позднему западничеству, именно от неё начинается та линия, в которой историческая зрелость связывается с самокритикой, с ответственным мышлением и с выходом из замкнутого самодовольства. Западники наследуют эту линию, но переводят её уже в более конкретную плоскость культуры, права, истории и социальной реформы.

Белинский выражает эту правду в наиболее огненной и непримиримой форме. Encyclopedia.com отмечает, что его духовная эволюция типична для ранних западников: от романтического идеализма через Гегеля — к более зрелой позиции под влиянием французских социалистов и Фейербаха. В этом движении особенно ясно проявляется внутренний пафос западничества: душа сознательная должна не просто созерцать мир, а судить его, разоблачать ложь, требовать человеческого достоинства и нравственной ответственности. Белинский велик именно тем, что в нём западничество

перестаёт быть холодной теорией и становится этическим криком личности, не желающей мириться ни с крепостничеством, ни с культурной несвободой, ни с лицемерием официальной формы. В антропософских терминах можно сказать так: у Белинского душа сознательная пробуждается как **страстная нравственная совесть личности**, ещё не уравновешенная высшей духовной серединой, но уже не желающая жить в полусне душевной инерции. Его предел в том, что этот огонь слишком легко сжигает органическую полноту жизни; его величие — в том, что он не даёт русской культуре спрятаться от вопроса о человеческой свободе.

Герцен представляет собой другой тип западнической души. Britannica и Encyclopaedia.com сходятся в том, что в 1840-е годы он был одним из ведущих западников, а позднее выработал собственный путь, из которого выросла теория особого русского пути к социализму и аграрному народничеству. Это особенно показательно: западничество у Герцена не означает капитуляции перед Западом, а, напротив, становится школой, через которую русская мысль учится свободно обращаться с европейским наследием и затем перерабатывать его по-своему. В антропософском освещении Герцен интересен как фигура, у которой душа сознательная уже достаточно сильна, чтобы не только воспринять западный разум и свободу, но и выйти за пределы их догматического почитания. Он хочет исторической зрелости, но не за счёт отказа от русского своеобразия. Именно поэтому у Герцена западничество начинает переходить в более сложную форму: личность требует свободы и права, но одновременно ищет такую социальную форму, в которой общность не была бы механическим подавлением человека. Это делает его важнейшим мостом между западничеством и позднейшей русской социальной мыслью.

Не менее важен и Грановский, хотя в популярной памяти его имя стоит в тени Белинского и Герцена. Именно он олицетворяет для западничества историческое сознание в строгом смысле. Если Белинский прежде всего нравственно судит, а Герцен философски и политически ищет, то Грановский утверждает историческую зрелость через понимание Европы как реального процесса развития форм свобо-

ды, права и культуры. Западничество в его лице выступает не как страсть к чужому, а как вера в то, что Россия должна войти в общую историю человеческого разума. В этом заключается одна из важнейших черт западнической позиции вообще: для неё Европа важна не как географическое идолопоклонство, а как уже пройденная школа исторического самосознания, через которую Россия тоже должна пройти — пусть и не буквально тем же путём. Источники прямо относят Грановского к числу ведущих западников середины XIX века.

Именно здесь раскрывается главная правда западников. Они увидели, что Россия не может оставаться великой только силой своей глубины, своей религиозной цельности или своей народной памяти. Она должна стать взрослой в истории. А зрелость в истории требует права, свободы личности, критического мышления, ответственности, исторического знания и выхода из полумистического упования на одно лишь внутреннее богатство народа. В этом смысле западники были необходимым антитезисом славянофилам. Если славянофилы напоминали, что свобода без духовного целого распадается, то западники напоминали, что целое без свободы и разума омертвевает. С антропософской точки зрения обе стороны здесь необходимы: первая защищает истину о соборном организме, вторая — истину о праве личности и о задаче души сознательной.

Но у западничества был и свой предел. Оно слишком легко принимало внешние достижения европейской души сознательной за её окончательную норму. Поэтому оно нередко недооценивало те глубинные слои русской души, которые ещё не были отработаны в категориях права и рациональности, но содержали огромный запас духовной и нравственной жизни. Иными словами, западники слишком часто судили Россию с точки зрения уже расчленённого и абстрактно-самостоятельного "я", тогда как русская задача требовала более сложного пути — такого, где пробуждение личности не означало бы автоматического распада соборной ткани. В антропософской формуле это можно выразить так: западники защищали законное право души сознательной, но ещё не вполне видели, что сама душа сознательная

нуждается в одухотворении, иначе она легко вырождается в рационализм, социальную абстракцию или культурное самоунижение.

Поэтому итоговая характеристика западников должна быть двойственной и строго справедливой. **Они были необходимым русским органом пробуждения души сознательной через разум, свободу, право и историческую зрелость.** Они принесли в русскую мысль уважение к личности, к критике, к историческому процессу, к свободе мысли и к ответственности перед общечеловеческой культурой. Но одновременно они были склонны принимать западную форму души сознательной как почти готовую норму, не всегда различая её собственную односторонность. Отсюда и их величие, и их ограничение. Без них Россия не смогла бы проснуться как современное мыслящее общество. Но без их преодоления она не смогла бы найти и свой более глубокий, не просто подражательный путь к зрелому самосознанию.

### § 3. Почвенничество и евразийство как попытки нового синтеза русской души

---

Если славянофилы защищали соборную цельность, а западники — право личности, разума и исторической зрелости, то почвенничество и позднее евразийство возникают уже как попытки **синтеза после раскола**. Это чрезвычайно важно. Здесь русская мысль больше не довольствуется одной лишь полемикой между «своим» и «чужим». Она пытается найти такую форму, в которой Россия могла бы принять задачу души сознательной, не растворившись в Западе, и сохранить свою глубину, не замкнувшись в бесплодном самодовольстве. Именно поэтому оба эти течения так важны для нашей книги: они знаменуют не просто очередные идеологические позиции, а разные способы собрать воедино то, что русская история уже успела разорвать. Термин *pochvennichestvo* обычно переводят как «движение родной почвы» или «native soil movement»; исследователи связывают его прежде всего с Достоевским, Аполлоном Григорьевым и Николаем Страховым, а почвенники стремились преодолеть жёсткую оппозицию между славянофилами и западниками.

С антропософской точки зрения почвенничество есть первая серьёзная попытка примирить **пробуждающуюся душу сознательную** с глубинной, ещё не исчерпанной жизнью народа. Его пафос состоит в том, что личность должна пробудиться, но не оторваться от почвы — от народа, языка, веры, быта, исторической памяти, живой национальной формы. Иначе говоря, почвенники не отвергают задачу сознательной личности, но не хотят, чтобы она становилась отвлечённой и беспочвенной. В этом их отличие и от ранних славянофилов, и от западников. От первых они отличаются тем, что уже живут внутри послепетровского разрыва и не могут просто вернуться к органическому прошлому. От вторых — тем, что не считают западную форму личности и разума окончательной нормой. Почвенничество возникает как ответ на уже пережитый культурный надлом: нужно не выбрать одну из сторон раскола, а найти почву, на которой расколотое русское "я" снова сможет расти.

Поэтому почвенничество особенно тесно связано с Достоевским. Не случайно исследователи видят в нём одну из центральных фигур этого круга, а кембриджевская история литературной критики отмечает, что идеи Аполлона Григорьева получили дальнейшее развитие у Достоевского и Страхова. Достоевский здесь важен не просто как художник, а как мыслитель, переживший раскол России изнутри: западное воспитание и каторгу, интеллигентскую рефлексию и народную глубину, социалистическую молодость и возвращение к Христу. Потому его почвенничество не есть идиллия, а выстраданное убеждение, что без почвы — без народа, православного чувства, общей страдательной памяти — русская душа сознательная распадётся в нигилизм, расудочную гордость и духовную пустоту. Но и почва у него не тождественна старой неподвижности: она должна стать средой, в которой личность свободно укореняется, а не просто подчиняется обычаю. Именно поэтому почвенничество столь существенно: оно ищет христиански-народную основу для личности нового времени.

В антропософском языке можно сказать так: почвенничество — это попытка удержать душу сознательную от люциферической беспочвенности и ариманической абстракт-

ности, вернув её к живому организму народа. Оно чувствует, что Россия не может быть спасена ни одной только рассудочной европеизацией, ни одной лишь органической традицией. Ей нужен внутренний мост. И этим мостом должно стать не государство как таковое, не голая община и не отвлечённая культура, а именно **почва** — то есть народное, языковое, религиозное и историческое основание личности. Но именно здесь обнаруживается и предел почвенничества: оно слишком доверяет самой глубине народа, как будто эта глубина уже сама по себе содержит достаточную меру для нового времени. Между тем русская душа к этому моменту уже слишком расколота, чтобы просто «вернуться на почву» и тем самым решить проблему. Почва остаётся необходимой, но не становится ещё полнотой синтеза.

Евразийство возникает позднее и уже в совершенно иной исторической ситуации. Если почвенничество было ответом на внутренний культурный разлом Российской империи XIX века, то евразийство родилось в 1920-е годы в эмиграции как реакция на революцию 1917 года, распад империи и общий кризис европейской цивилизации после Первой мировой войны. Encyclopedia.com определяет евразийство как сложную доктрину, согласно которой Россия не принадлежит ни Европе, ни Азии, а образует особую целостность, возникшую из исторического, антропологического, языкового, этнографического, экономического и политического взаимодействия народов бывшей империи; его классические формулировки связаны с князем Николаем Трубецким, Петром Савицким и их кругом, а первые программные тексты — с 1920 — 1921 годами.

Здесь мы уже имеем дело не столько с религиозно-народным, сколько с **геоисторическим** синтезом русской души. Евразийцы чувствуют, что Россия больше не может мыслить себя только как православную Русь, только как европейскую державу или только как народное царство. Она стала слишком большой, слишком сложной, слишком многоэтничной, слишком пространственно особой. Именно поэтому они говорят уже не о «почве» в узком культурно-народном смысле, а о «России-Евразии» как особом мире. С антропософской точки зрения это очень значительный шаг. Здесь русская

душа пытается осмыслить себя уже не только через народ, церковь и внутреннюю культуру, но и через судьбу огромного пространства, в котором сплетаются славянские, тюркские, финно-угорские и иные исторические элементы. Иначе говоря, евразийство пытается поднять русский синтез на уровень **цивилизационного самосознания**.

В этом его сила. Евразийцы увидели то, чего часто не видели ни славянофилы, ни западники: Россия не просто «часть Европы» и не просто «иная Европа», а сложное многонародное тело, чья история действительно формировалась и через византийское православие, и через степь, и через монгольское наследие, и через империю, и через огромные внутренние пространства. Encyclopedica.com прямо подчёркивает, что евразийцы связали русскую идентичность с бывшим имперским пространством и стремились придать этому пространству новую легитимность после 1917 года. В антропософском освещении это значит: русская душа начинает искать синтез уже не только в вертикали «народ — церковь — личность», но и в горизонтали «пространство — цивилизация — судьба многих народов». Тем самым душа сознательная у евразийцев становится более широким, почти морфологическим органом исторического видения.

Но именно здесь лежит и предел евразийства. Оно стремится преодолеть односторонность Европы, но слишком легко начинает искать спасение в большой геокультурной целостности как таковой. Там, где нужна свобода личности, оно порой слишком быстро переходит к языку исторической судьбы пространства. Там, где нужен христианский и нравственный центр, оно временами слишком доверяет самому факту цивилизационного единства. Иными словами, евразийство пытается собрать русскую душу на более высоком уровне, но рискует заменить живую духовную соборность геополитической или культурно-морфологической целостностью. Это делает его чрезвычайно плодотворным как диагноз и опасным как окончательное решение.

Потому почвенничество и евразийство надо видеть вместе. **Почвенничество** ищет новый синтез снизу — через народ, язык, религиозную память и почву личного существования. **Евразийство** ищет его сверху и вширь — через про-

странство, цивилизацию и многонародную историческую форму. Первое говорит: без народа и внутренней почвы русская душа потеряет себя. Второе говорит: без осознания России как особого мира между Европой и Азией русская история не поймёт собственный масштаб. Оба течения пытаются преодолеть односторонности славянофильства и западничества. Оба ищут не возврата назад, а нового собирания. И оба, при всей своей глубине, ещё не дают окончательного ответа.

Если выразить это в строгой антропософской формуле, то она будет такой: **почвенничество и евразийство — это две большие попытки нового синтеза русской души после пробуждения души сознательной.**

Почвенничество стремится укоренить пробуждённое "я" в народной и христианской почве.

Евразийство стремится поднять русское самосознание до уровня особой цивилизационно-пространственной судьбы.

Но в обоих случаях ещё сохраняется неполнота: одно не до конца решает вопрос свободы, другое — вопрос духовного центра.

Именно поэтому оба течения так важны для всей последующей истории. Они показывают, что русская душа уже не может жить в старых формах, но и не принимает без остатка западную модель зрелости. Она ищет своё собственное собирание — и этим поиском будет определяться и религиозная философия Серебряного века, и революционный разлом, и советский опыт, и новейшие споры о месте России в мире.

# Глава 34. Русское революционное движение как раскол самосознания и геополитический вызов

## § 1. Революция как сплетение разнородных начал: западнического, либерального, старообрядческого, анархического и общинно-социалистического

---

Русское революционное движение нельзя понимать как единый поток, идущий из одного источника и к одной цели. В духовно-историческом смысле оно было **сложнейшим сплетением разнородных начал**, часто враждебных друг другу, но временно сходящихся в одном общем отрицании исторической России. В нём переплелись западническая вера в необходимость переделать Россию по чужой рациональной норме, либеральное стремление к праву и политическому представительству, народническая и общинно-социалистическая надежда на особый крестьянский путь, анархическая жажда разрушить всякую тяжёлую государственную форму и, глубже всего, старообрядческая тень древнего недоверия к государству как к силе, отпавшей от правды. Именно потому русская революция была не просто политическим движением. Она была **кризисом самого русского самосознания**, которое уже не могло сохранять старую форму, но ещё не нашло новой.

С антропософской точки зрения это означает, что здесь сталкиваются не одна идея и не один класс, а **разорванные члены русской души**. Государственная душа рассудочная, веками выстраивавшая вертикаль империи, вызвала против себя множество ответных движений. Но эти движения не образовали сразу нового органического целого. Напротив, каждое из них выражало только часть правды и потому несло в себе и часть заблуждения. Либерал видел правовую неправду самодержавия, но часто не понимал глубины народной и религиозной ткани России. Народник чувствовал,

что без народа и общины нельзя строить будущее, но идеализировал крестьянскую глубину. Анархист схватывал ложь мёртвой власти, но не видел, что разрушение формы само по себе не рождает духовного порядка. Старообрядческая память несла священное недоверие к отпавшему государству, но не могла дать полноценную форму новой исторической целостности. Потому революция и стала столь страшной: в ней действовали **непримирённые осколки одной распавшейся правды**.

Западническое и либеральное начала в этом сплетении были чрезвычайно важны. К концу XIX века, как отмечает Britannica, интеллигенция в России была частью либеральной, частью радикальной, но в обоих случаях в значительной степени враждебной существующему порядку; в 1904 году либеральные интеллектуалы создали Союз освобождения, прямо связавший свою программу с борьбой за демократию и политические реформы. Это значит, что революционная энергия в России шла не только от "низов" или от бедности. Она рождалась и в верхнем, образованном слое, который уже переживал государство как исторически запоздалое и нравственно неубедительное. Но западнический либерализм в России почти никогда не был чисто спокойной правовой школой. Он жил внутри более общего русского раскола и потому очень часто не просто требовал реформ, а начинал видеть в самой исторической России **неправильную страну**, нуждающуюся в радикальной переделке.

Наряду с этим действовало и **общинно-социалистическое**, народническое начало. Народники верили, что крестьянская община несёт возможность особого русского пути к социализму, минуя западный капитализм; Britannica прямо указывает, что именно народническая идеология была затем унаследована партией социалистов-революционеров, а в самой позднеимперской России эсеры надеялись строить социализм на основе деревенской общины и принципа "трудового владения". С антропософской точки зрения это было очень русское явление. Здесь революция рождалась не только из западных книг, а из попытки заново обрести **народную правду** против имперской неправды. Но именно тут проявлялась и трагедия: интеллигенция хотела говорить от имени

народа, которого она глубоко любила, но которого до конца не понимала. Поэтому общинно-социалистический элемент в революции был одновременно и нравственным порывом, и великим самообманом.

Не менее значим был и **анархический** элемент. В России он был не просто импортированным учением. Конечно, в его зрелой теоретической форме огромную роль сыграл Бакунин, которого Britannica прямо называет русским анархистом и политическим мыслителем, расколовшим европейское революционное движение своим конфликтом с Марксом. Но русская почва и сама была глубоко восприимчива к анархическому импульсу. Britannica о позднеимперской России прямо замечает, что значительная часть крестьянства тяготела к своеобразному "примитивному анархизму", а радикальная революционная среда легко переходила от агитации к террору и конспирации. Иначе говоря, анархизм в России был не только идеологией, но и выражением глубокой усталости от государства как мёртвой и чужой силы. В нём чувствовалась древняя вольница степи, казачьего края, бегства от власти, отрицания внешней формы как таковой.

И здесь мы подходим к тому, что особенно важно для логики нашей книги: к **старообрядческой тени** в русском революционном движении. Нельзя грубо и механически сводить старообрядцев к революционерам. Это было бы исторически неверно. Но столь же неверно забывать, что именно старообрядческий раскол создал в русской истории глубочайшую традицию недоверия к государству как к власти, отпавшей от святости. Britannica прямо указывает, что старообрядцы отвергли никоновские реформы, были жестоко подавлены, переселялись в труднодоступные окраины и особенно резко сопротивлялись западным новшествам Петра, которого они считали антихристом. С антропософской точки зрения это чрезвычайно существенно. Через старообрядчество в русской душе закрепился образ власти как **не просто дурной, а метафизически ложной**. Позднейшая революционность часто уже не помнила этого религиозного языка, но сохраняла сам нерв: государство воспринималось не как больной, но свой организм, а как нечто чуждое и подлежащее разрушению.

Вот почему русская революция так отличается от многих западных революционных движений. Она была не только борьбой за конституцию, не только восстанием угнетённых и не только социалистическим проектом. Она была ещё и **религиозно изуродованным отрицанием**, в котором старый эсхатологический разрыв между святой правдой и официальным государством продолжал действовать уже в секулярном виде. Когда Britannica отмечает, что для многих русских революционеров сама революция становилась заменой религии, а среди поздних революционеров было заметное число детей духовенства и людей, связанных с сектантской средой, это даёт очень важный ключ к пониманию их духовного типа. В революции жила не только политика, но и **суррогатная жажда спасения**. Именно поэтому она была так максималистична, так нетерпима и так склонна считать себя носительницей последней истины.

В конце XIX века это сплетение ещё более усложнилось. По Britannica, к тому времени революционный социализм в России уже разделился на две большие ветви: одну, связанную с эсеровской, народнической и общинной линией, и другую, связанную с социал-демократией и рабочим движением; каждая из них, в свою очередь, раскалывалась на террористические и массовые варианты. Это значит, что русская революция с самого начала несла в себе **не единство, а многослойность**. Либерал хотел ограничить самодержавие правом. Народник — соединиться с народом. Анархист — взорвать всякую принудительную форму. Социалист — рационально перестроить общество. Старообрядческая тень — проклясть власть как отпавшую от правды. И всё это существовало не рядом только, а внутри одного большого исторического брожения, где разные силы временно сходились против самодержавной империи, но не несли одной общей положительной формы будущего.

С антропософской точки зрения именно здесь и раскрывается глубочайшая трагедия. Русское самосознание в революционную эпоху больше не было целостным. Оно распалось на **частные абсолюты**. Каждый из этих частных абсолютов ухватывал одну рану России и возводил её в последнюю истину. Либерал видел беззаконие. Народник —

народную оторванность элиты. Анархист — ложь власти. Социалист — социальную эксплуатацию. Старообрядческая память — метафизическую измену государственности. Но никто из них не обладал полнотой. Потому революция и стала не рождением нового органического центра, а взрывом разных истин, ставших односторонними. В этом её подлинная духовная структура.

Итог этого параграфа можно выразить так: **русское революционное движение было сплетением разнородных начал — западнического, либерального, старообрядческого, анархического и общинно-социалистического, — потому что в нём выражалась не одна идеология, а распад самого русского самосознания на ряд частных и взаимно борющихся истин; именно поэтому революция в России была не только политическим бунтом, но и драмой духовно расколотой нации.**

## **§ 2. Декабристы, тайные общества и масонский импульс: первая элитарная революционная форма**

---

Если в предыдущем параграфе русская революция была понята как сплетение разнородных начал, то теперь необходимо обратиться к её **первой высокой и ещё аристократической форме** — к декабристам. Их нельзя понимать только как ранних заговорщиков или как неудавшихся сторонников конституционного переустройства. В духовно-историческом смысле декабризм был **первым оформленным революционным жестом русского образованного верха**, первой попыткой элиты не просто роптать на историческую Россию, а сознательно противопоставить ей иной принцип политической и нравственной жизни. Энциклопедические источники прямо указывают, что декабристы состояли главным образом из представителей верхних слоёв общества, прежде всего офицеров, прошедших через наполеоновские войны и последующие зарубежные походы, а также связанных с тайными обществами, возникшими в послевоенную эпоху.

Это чрезвычайно важно, потому что декабризм возникает не из народной глубины и не из непосредственного отчаяния низов. Он рождается **внутри самой имперской эли-**

**ты**, прошедшей школу 1812 года и столкновения с Европой. Именно там русский образованный человек впервые в такой острой форме увидел разрыв между Россией как победительницей Наполеона и Россией как страной самодержавия, крепостничества и политической неподвижности. С антропософской точки зрения здесь перед нами первая исторически заметная попытка расколотой русской души сознательной выйти из внутреннего недовольства к **политическому действию**. Но это действие ещё остаётся чисто верхним, офицерским, братским, заговорщическим. Оно не знает народа как живую силу и не умеет говорить с ним на одном языке. Исторические обзоры подчёркивают, что движение оказалось ограниченным именно потому, что его носители не имели под собой широкой народной опоры и действовали как замкнутое меньшинство.

Особую роль в этой первой элитарной революционной форме сыграл **масонский импульс**. Здесь требуется историческая точность: декабристов нельзя сводить к масонам, а масонство — к уже готовой революционной программе. Но связь между декабристской средой и масонскими кругами несомненна. Справочные материалы прямо отмечают, что часть декабристов принадлежала к масонским ложам или вышла из среды тайных братств, в которых воспитывались навыки нравственного самосовершенствования, внутренней дисциплины, братского союза и скрытой организационной работы.

С антропософской точки зрения это имеет глубокий смысл. Масонский импульс внёс в русскую элиту не столько готовую революцию, сколько **форму братского самосознания**, идею нравственного избранничества, тайного союза, внутренней дисциплины и особой миссии просвещённого меньшинства. Это очень существенно для понимания декабризма. Перед нами ещё не народная революция и не партийная борьба нового времени. Перед нами — своего рода **аристократическое братство совести**, пытающееся действовать против исторической России от имени более высокой правды. Именно поэтому декабрист столь характерен: он не просто бунтарь, а человек долга, чести, присяги иной России, часто почти рыцарски понимаемой. Но как раз в этом и скрыт

предел. Тайное братство легко вырабатывает внутреннюю нравственную напряжённость, но не заменяет собой живого посредничества между элитой и народом. Отсюда — вся хрупкость этой первой революционной формы.

Именно поэтому декабристское движение было одновременно **великим и бесплодным**. Великим — потому что оно впервые поставило вопрос о нравственной правомерности самодержавной империи не в литературе и не в салоне, а в акте риска, заговора и жертвы. Бесплодным — потому что этот акт ещё не имел под собой достаточной исторической почвы. Его носители были слишком связаны с европейскими политическими образцами и одновременно слишком оторваны от глубинного народа, чтобы стать реальным новым центром России. Исторические справки о движении подчёркивают, что ранние тайные общества 1816 — 1821 годов имели узкий состав, заговорщический характер и не сумели превратиться в широкое национальное движение.

С антропософской точки зрения можно сказать так: декабрист есть **первая элитарная революционная форма расколотой души сознательной**. Он уже не хочет быть только слугой государства, но ещё не умеет стать органом народа. Он уже чувствует неправду империи, но ещё не знает положительной формы русской свободы. Он уже воспитан Европой, но ещё не нашёл, как перевести этот опыт в подлинно русский исторический язык. Масонский и тайно-общественный элемент лишь усиливает эту особенность: он даёт нравственный жар и внутреннюю собранность, но одновременно замыкает движение в кругу посвящённого меньшинства. Потому декабризм и оказывается столь судьбоносным: он открывает русскую революционную линию, но открывает её **как линию сверху**, как заговор совести, а не как соборное пробуждение целого.

В этом и состоит его место в большой биографии русского революционного движения. Позднейшие революционеры будут уже другими: народническими, социалистическими, террористическими, массовыми. Но именно декабристы впервые дали русской революции её **элитарный первообраз** — тайное общество, нравственно избранное меньшинство, заговор против несправедливой власти, ожидание, что

историю можно сдвинуть решением немногих. И этот первообраз останется жить дальше, переходя в новые формы. Потому декабризм — не просто эпизод 1825 года, а первая кристаллизация того, как русская интеллигентская и верхняя революционность будет мыслить саму себя на протяжении всего XIX века.

Итог этого параграфа можно выразить так: **декабристы стали первой элитарной революционной формой в России, потому что после 1812 года верхний слой империи впервые попытался противопоставить исторической государственности иной нравственно-политический принцип; связь части декабристов с масонской и тайно-общественной средой придала этому движению форму братского избранничества и заговорщической миссии, но одновременно и обрекла его на оторванность от народа и историческую бесплодность.**

### **§ 3. Герцен, эмиграция и общинный социализм: от западничества к русскому революционному мессианству**

---

Если декабристы были первой элитарной революционной формой, то следующим большим этапом русского революционного движения становится уже **эмигрантская и идейная революция Герцена**. В нём русская революционность впервые перестаёт быть только заговором офицерского меньшинства и превращается в широкую **духовно-политическую программу**, обращённую не к двору и не к узкому союзу единомышленников, а ко всей России. При этом Герцен чрезвычайно важен именно своей двойственностью: он выходит из западнической школы, проходит через европейский революционный опыт, но в итоге приходит к мысли о **особом русском пути к социализму**, основанному не на западном буржуазном развитии, а на крестьянской общине. Британская энциклопедия прямо пишет, что Герцен выдвинул теорию своеобразного русского пути к социализму, известную как крестьянский, или народнический, социализм.

С антропософской точки зрения Герцен — одна из первых фигур, в которых русская расколота душа сознательная пытается превратить своё страдание и своё изгнание

в **мессианскую историческую мысль**. Он уже не удовлетворяется ни простым западничеством, ни одной только отрицательной критикой самодержавия. Европа после революций 1848 года разочаровывает его; он всё яснее чувствует, что западные учреждения сами по себе не являются живым ответом на русский вопрос. Именно здесь и происходит глубочайший перелом: от западничества как ученичества он переходит к убеждению, что Россия может и должна дать миру **иной социальный путь**, связанный с общиной и с некапиталистической формой будущего. Это и есть переход от западничества к русскому революционному мессианству: Россия уже не просто должна стать "как Европа", а должна открыть свою собственную историческую правду. Британская энциклопедия и справочные статьи о Герцене прямо связывают его имя с рождением русского социализма и с идеей особого русского пути.

Именно поэтому столь велико значение **лондонской эмиграции Герцена**. В 1852 году он переезжает в Лондон, а в 1853 году основывает **Вольную русскую типографию**, через которую русская революционная мысль впервые получает устойчивый внешний центр свободного слова, обращённого прямо к России. Британская энциклопедия прямо указывает, что в Лондоне Герцен основал Вольную русскую типографию, а затем и «Колокол», который тайно доставлялся в Россию и читался как реформаторами, так и революционерами. В русской исторической логике это было событие огромного значения: революция переставала быть только тайным обществом и становилась **словом**, летящим через границу, словом, которое судит Россию извне, но во имя её собственного будущего.

С антропософской точки зрения здесь очень важна сама фигура **эмигранта-пророка**. Герцен пишет уже не изнутри государства и не изнутри традиционной общественной среды. Он отрезан от официальной России, но тем самым получает возможность говорить от имени другой, ещё не существующей России. В нём впервые столь ясно возникает тип русского революционного мыслителя, который считает себя вправе быть **совестью страны из изгнания**. Это чрезвычайно характерно для всей последующей русской революционной

линии. Революция здесь рождается не только в подполье, но и в эмиграции, не только в организации, но и в публицистике, не только в ненависти, но и в глубокой убеждённости, что Россия ещё не совпала сама с собой и потому должна быть заново вызвана к исторической правде. Именно эту роль и сыграли Вольная русская типография и «Колокол».

Особого внимания требует и вопрос о **финансовой стороне** герценовской деятельности. Здесь нужна строгая точность. Нельзя просто сказать, будто Ротшильд “содержал” Герцена как революционера. Исторически вернее другое: в эмиграции финансовое положение Герцена было тесно связано с борьбой за его собственные капиталы и наследственные средства, а Джеймс де Ротшильд сыграл важную роль в защите и проведении его денежных интересов. Архив Ротшильдов прямо показывает значимость отношений Герцена с Джеймсом де Ротшильдом; при этом русские и западные материалы о Вольной русской типографии подчёркивают, что после урегулирования финансовых дел Герцен смог приступить к её созданию. Поэтому корректнее говорить не о простом “финансировании Герцена Ротшильдом” в грубом смысле, а о том, что революционное русское слово в эмиграции было связано с международным финансовым миром и что в судьбе Герцена именно поддержка со стороны Ротшильда имела существенное значение для сохранения и высвобождения его средств.

Но важнее всего здесь не денежная, а **идейная метаморфоза**. Герцен создаёт тот тип русской революционности, в котором соединяются сразу несколько начал: западная критика самодержавия, русская любовь к народу, вера в крестьянскую общину, нравственный максимализм и почти пророческое чувство особого исторического назначения России. Именно отсюда и растёт его огромная роль как предшественника народничества и всей позднейшей общинно-социалистической линии. Он не марксист, не анархист в строгом смысле и не простой либерал. Он стоит между ними, но именно поэтому и становится фигурой переходной, почти архетипической. В нём революция ещё не превратилась в голую партийную технику; она остаётся **морально-исторической проповедью**, обращённой к совести страны.

Энциклопедические статьи о Герцене прямо называют его философию идейной основой значительной части дальнейшей русской революционной активности.

С антропософской точки зрения можно сказать так: Герцен — это первый большой русский революционный мыслитель, который переводит раскол самосознания в **историческую миссию**. Декабристы ещё действовали как честь меньшинства. Герцен уже мыслит Россию как великую неразрешённую проблему, которой суждено дать миру особый ответ. Но именно здесь и коренится опасность. Там, где революционная мысль начинает говорить языком особой исторической миссии, она легко приобретает черты **светской эсхатологии**. Россия мыслится уже не только как страна, которую надо исправить, а как страна, которая должна раскрыть новое будущее человечества. В этом есть и великая глубина, и источник будущих революционных соблазнов. Отсюда тянется линия к народничеству, а дальше — и к более поздним формам русского революционного мессианства.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Герцен стал фигурой перехода от западничества к русскому революционному мессианству, потому что, разочаровавшись в одной только западной политической норме, он выдвинул идею особого русского пути к социализму через крестьянскую общину, а через эмиграцию, Вольную русскую типографию и "Колокол" впервые сделал революционное слово всероссийским фактором; при этом его деятельность была связана с международными финансовыми каналами, в том числе с важной для его средств поддержкой со стороны Джеймса де Ротшильда, но её главный смысл заключался не в деньгах, а в превращении русской революционности в пророческую историческую идею.**

#### **§ 4. Народники, анархисты и старообрядческая тень: русская революция как поиск народа и бунта**

---

Если Герцен придал русской революционности форму изгнаннического слова и общинно-социалистической надежды, то следующим шагом стало движение, в котором эта

надежда попыталась воплотиться уже не в публицистике только, а в прямом действии. Таким движением были **народничество и анархический радикализм**. Их нельзя понимать как два полностью раздельных потока. В русской истории они постоянно соприкасались: и там и здесь действовали вера в особую правду народа, недоверие к государству как к внешней и несправедливой силе, готовность к жертве, конспирации и прямому действию. Британская энциклопедия прямо указывает, что народники верили в пробуждение крестьянства через пропаганду, а Михаил Бакунин был главным распространителем анархизма XIX века и одной из ключевых фигур революционной агитации.

С антропософской точки зрения здесь революция становится уже не только делом элитарной совести и не только делом эмигрантской мысли. Она превращается в **поиск народа как источника спасения** и одновременно в поиск **бунта как метода**. Народник надеется, что подлинная Россия скрыта в крестьянской общине, в земле, в деревенской глубине, в неиспорченном народе. Анархист же уверен, что всякая тяжёлая форма власти сама по себе лжива и должна быть разрушена, чтобы правда жизни высвободилась. Эти два импульса различны, но в русском революционном движении они легко сближаются, потому что оба питаются одной и той же болью: убеждением, что официальная Россия — государственная, бюрократическая, имперская — **не совпадает с настоящей Россией**. Это уже историософское толкование, но оно опирается на сам характер народничества и анархизма, как он представлен в энциклопедических обзорах.

Особенно важно здесь движение **«Земля и воля»**. Британская энциклопедия называет его первой русской политической партией, открыто провозгласившей революцию, и подчёркивает, что оно выросло из народнической среды и считало крестьянство источником социальной революции. Это означает, что революционная Россия делает шаг от кружка и проповеди к организации. Но именно здесь и обнаруживается внутренний перелом: деревенская пропаганда не даёт ожидаемого результата, «хождение в народ» не приводит к общему пробуждению, и всё большее значение приобретает **насильственный метод**. Британская энциклопедия пря-

мо пишет, что в городах революционеры всё сильнее втягивались в конфликт с полицией и что в деятельности «Земли и воли» на первый план вышла террористическая сторона.

Отсюда и раскол 1879 года. Британская энциклопедия указывает, что «Земля и воля» распалась на две линии: «**Народную волю**», сделавшую ставку на террор и убийство царя, и «**Чёрный передел**», сохранивший ориентацию на работу среди крестьянства. В духовно-историческом смысле это был один из решающих моментов всей русской революции. Он показал, что поиск народа и поиск бунта больше не совпадают. Одна часть движения ещё надеялась на медленное срастание с народной глубиной. Другая решила, что историю можно ускорить ударом по вершине власти. Именно так русская революционность начала раздваиваться между **мессианской любовью к народу** и **техникой разрушения государства**. Это уже не просто политический выбор, а симптом гораздо более глубокого раскола самосознания.

Здесь особенно важна **старообрядческая тень**. Её нельзя превращать в грубую схему, будто старообрядцы как таковые были революционерами. Это было бы неверно. Но столь же неверно не замечать, что в русской истории именно старообрядческий раскол создал один из самых глубоких пластов недоверия к государству как к силе, отпавшей от правды. Британская энциклопедия прямо напоминает, что старообрядцы отвергли реформы Никона, подвергались преследованиям и позднее особенно резко сопротивлялись новшествам Петра; часть их общин ушла в удалённые районы России и Сибири. С антропософской точки зрения это означает, что в русской душе веками копилась не только социальная, но и **метафизическая нелюбовь к государству**. Поздняя революционность часто уже не говорила языком «царства антихриста», но сохраняла сам нерв: государство переживалось как нечто внутренне чуждое, подлежащее не исправлению только, а отвержению.

Именно поэтому русская революция конца XIX века так легко принимает черты **морального максимализма и жертвенного террора**. «Народная воля», по Британской энциклопедии, считала террористические действия лучшим средством принудить власть к реформам и свергнуть самодер-

жавие. В этом была не одна политическая расчётливость, но и своеобразная изуродованная религиозность: стремление принести себя в жертву ради последней правды, ради спасения народа, ради конца исторической лжи. Именно здесь старообрядческая тень и революционный рационализм странным образом сходились. Один нёс память о ложной власти, другой — технику её уничтожения. Отсюда и особая русская смесь: **революция как секуляризованное раскольниковство**, как светская эсхатология, где вместо царства небесного обещается царство социальной справедливости, но душевный жар остаётся почти религиозным. Это уже интерпретация, но она опирается на длительную историческую линию старообрядческого противостояния государству и на реальный переход части народнического движения к террору.

Тем самым народники, анархисты и старообрядческая тень вместе образуют одну из самых русских линий революции. Здесь меньше правового расчёта, чем у либералов, и меньше холодной партийной техники, чем у позднейших социал-демократов. Зато здесь максимум **нравственной жажды правды**, поиска народа как носителя спасения и ненависти к государству как к лжи. Именно это делало данную линию столь мощной и столь опасной. Она была внутренне укоренена в русской истории куда глубже, чем простое заимствование западных теорий, но именно поэтому она и несла в себе угрозу взрыва, в котором любовь к народу легко превращалась в право говорить и действовать **вместо народа**. Исторические обзоры поздней имперской России прямо показывают, как из этого поля выросли и народовольческий террор, и дальнейшая эволюция части революционного движения.

Итог этого параграфа можно выразить так: **народники, анархисты и старообрядческая тень сошлись в русской революции как особая линия поиска народа и бунта, потому что в них соединялись вера в крестьянскую правду, недоверие к государству как к ложной силе и готовность к прямому разрушительному действию; именно здесь революция стала не только политическим протестом, но и секуляризованной формой древнего русского раскола с властью**

## § 5. Иностранные деньги, сети солидарности и война: внешняя подпитка русского революционного взрыва

---

Если в предыдущих параграфах речь шла о внутренних источниках русского революционного движения, то теперь необходимо увидеть и другую сторону вопроса: **русская революция подпитывалась не только изнутри, но и через внешние сети солидарности, эмигрантские фонды и военную заинтересованность иностранных держав.** При этом особенно важно не впасть в грубое упрощение. Речь не идёт о том, будто русская революция была просто "куплена извне". Её внутренние причины были глубоки и самостоятельны. Но столь же неверно было бы отрицать, что к концу XIX — началу XX века вокруг русского революционного движения сложилась целая **транснациональная среда поддержки**, в которой соединялись частные пожертвования, эмигрантская печать, кружки сочувствия, помощь заключённым и ссыльным, а в отдельных случаях — и прямой интерес иностранных государств к ослаблению России.

Прежде всего необходимо различать **зарубежные частные фонды и сети солидарности** и **государственное военное вмешательство**. Первая линия была связана главным образом с эмигрантской средой Лондона, Женевы, Парижа, позже Соединённых Штатов. Здесь революционеры опирались не на один крупный банковский перевод, а на системную работу кружков поддержки, издательских фондов, комитетов взаимопомощи, подписки и благотворительных сборов. Именно в этом смысле чрезвычайно показательна деятельность **Общества друзей русской свободы**, основанного в Лондоне в 1890 году по инициативе Степняка-Кравчинского. Это общество издавало журнал «Свободная Россия», а рядом с ним был создан и **Фонд свободной русской печати**, который занимался изданием, распространением и переправкой запрещённой литературы обратно в Российскую империю. Архивные и исследовательские материалы прямо показывают, что общество имело также американскую ветвь и стремилось формировать англо-американское общественное мнение в пользу русской оппозиции.

Эта линия особенно важна, потому что она показыва-ет: внешняя подпитка русской революции далеко не всегда шла в форме тайного заговора. Часто она шла как **морально-политическая солидарность**. Английские и американские сочувствующие, реформаторы, журналисты, бывшие аболиционисты, либеральные общественные деятели видели в русских революционерах прежде всего борцов против самодержавия и за свободу. Из этой среды рождались деньги на печать, на доставку нелегальной литературы, на поддержку узников и ссыльных. В этом смысле западная помощь была не только геополитической, но и идеологической: Россия всё чаще становилась предметом особого международного "дела свободы", и тем самым её внутренний кризис уже выходил за пределы собственно русской истории. Это важно для нашей книги, потому что здесь революция впервые становится не только внутренним, но и **международно опекаемым процессом**.

К более ранней, ещё герценовской стадии этой традиции относятся **эмигрантские кассы взаимопомощи и свободная русская печать за границей**. Здесь опять же нужна точность. Александр Герцен действительно создавал за рубежом структуры помощи и свободного печатания, а основой его независимости в значительной мере было собственное состояние, спасённое и выведенное при содействии Джеймса де Ротшильда. Архив Ротшильдов прямо подтверждает особую роль Джеймса де Ротшильда в денежных делах Герцена. Но при этом смысл герценовской линии заключался не в том, что какой-то внешний банкир "сделал революцию", а в том, что **русская свободная печать и эмигрантская взаимопомощь получили возможность существовать независимо от царского государства**. В этом отношении Герцен стал предшественником всех последующих зарубежных революционных сетей: от его Вольной русской типографии тянется линия к позднейшим фондам печати, помощи ссыльным и политическим эмигрантам.

К концу XIX века эта разрозненная помощь всё более **институционализировалась**. Возникают структуры, которые называли **политическим "Красным Крестом"** — не международным гуманитарным Красным Крестом, а русскими не-

легальными и полуполегалными организациями помощи политическим заключённым, ссыльным и их семьям. Справочные и архивные источники прямо фиксируют существование «**Красного Креста Народной воли**» с отделениями в России и за границей, а также более широкого ряда организаций помощи политическим ссыльным и заключённым. Эти структуры собирали деньги, устраивали переписку, побег, юридическую помощь и поддерживали связь между тюрьмой, ссылкой, эмиграцией и революционным подпольем.

С антропософской точки зрения это означает, что революция перестаёт быть только порывом и становится **социальным организмом подпольной взаимопомощи**. И это чрезвычайно существенно. Пока революционер одинок, он может быть героем, мучеником, фанатиком. Но когда вокруг него возникает касса, комитет, печать, сеть переправки, помощь узникам, сбор подписок и международное сочувствие, революция становится уже **параллельной общественной средой**, почти альтернативной Россией. Именно это и делает внешнюю подпитку столь важной: она не просто даёт деньги, а помогает революционному движению выработать собственную инфраструктуру, собственную систему памяти, поддержки и воспроизводства кадров. В этом смысле вопрос о фондах — это вопрос не только о финансах, но и о **создании второго, антигосударственного общества**.

Особую категорию составляет **военная и геополитическая подпитка** со стороны иностранных государств. Здесь наиболее ясно выступают две линии: **японская** и **германская**. По Японии историческая картина достаточно ясна: исследования показывают, что в годы русско-японской войны 1904 — 1905 годов японская сторона действительно поддерживала контакты с русскими революционными и национально-оппозиционными группами, стремясь ослабить Россию изнутри во время войны. Это был уже не кружок сочувствия и не либеральная благотворительность, а сознательная стратегия использования русского внутреннего кризиса как элемента внешней войны.

Гораздо более политизированным остаётся **германский вопрос** применительно к 1917 году. Здесь особенно важно сохранить научную осторожность. С одной стороны, факт

германского интереса к выводу России из войны не вызывает сомнения. Германия допустила проезд Ленина через свою территорию, а исторические работы и справочные издания фиксируют существование каналов поддержки антиправительственных сил в России. С другой стороны, нельзя говорить о простой и полностью доказанной схеме "немецкие деньги сделали революцию". Современная историография осторожна: прямых документов с подписью Ленина о получении германских денег действительно не найдено, а вопрос о масштабах и конкретных маршрутах передачи средств остаётся предметом споров. При этом Британская энциклопедия прямо указывает, что после Брест-Литовска большевики получили от Германии **критически важную дипломатическую и финансовую поддержку**, позволившую им укрепиться у власти.

Именно эта двойственность и должна быть подчеркнута. **Немецкий след реален, но не всеилен.** Он важен как факт внешнего использования русской революции, но он не отменяет того, что сама революционная энергия была внутренне русской. С антропософской точки зрения можно сказать так: иностранные деньги и внешняя поддержка могли действовать лишь потому, что **русское самосознание уже было расколото**. Если бы между государством, народом и образованным слоем сохранялось живое внутреннее единство, никакие внешние субсидии не превратились бы в судьбоносную силу. Но в России конца XIX — начала XX века такого единства уже не было. Потому внешняя подпитка работала как **катализатор распада**, ускоряя уже созревшую внутреннюю катастрофу.

И потому данный параграф следует понимать не как рассказ о всемогущем внешнем заговоре, а как описание того, каким образом **внутренне надломленная Россия стала геополитически проницаемой**. Частные фонды и общества солидарности в Лондоне и США помогали свободной печати и политическим узникам. Эмигрантские кассы взаимопомощи и политический "Красный Крест" превращали революцию в устойчивую среду. Япония и Германия в критические моменты использовали русскую внутреннюю революционность в собственных интересах. Всё это вместе показыва-

ет, что русский революционный взрыв был одновременно и внутренней драмой, и событием, в которое всё сильнее входил внешний мир. Это и делало его столь разрушительным: Россия уже не только боролась сама с собой, но и становилась полем, на котором её враги учились выигрывать через её внутреннее саморазрушение.

Итог этого параграфа можно выразить так: **внешняя подпитка русского революционного движения имела двойственный характер: с одной стороны, она шла через частные фонды, эмигрантские сети солидарности, свободную печать и организации помощи политическим заключённым; с другой — в моменты войны и государственного ослабления она принимала форму сознательного геополитического использования русской революции Японией и Германией. Но решающим оставалось то, что внешняя помощь действовала лишь потому, что русское самосознание уже было глубоко расколото изнутри**

## **§ 6. Революция как геополитический вызов русского самосознания**

---

Если в предыдущих параграфах мы рассматривали внутренние истоки русского революционного движения и внешнюю подпитку его отдельных линий, то теперь необходимо сделать последний шаг и увидеть революцию как **геополитический вызов русскому самосознанию**. Это значит: русская революция была не только социальным взрывом, не только идеологическим расколом и не только кризисом самодержавия. Она стала моментом, когда Россия оказалась вынуждена ответить на вопрос, может ли она вообще сохранять себя как самостоятельный исторический мир под давлением внешней войны, внутреннего распада и мировых силовых столкновений. Уже революция 1905 года разворачивалась на фоне поражения в русско-японской войне, а 1917 год — в условиях катастрофического истощения мировой войной и распада имперской государственности. Британская энциклопедия прямо связывает революцию 1905 года с унижительным поражением от Японии, а революцию 1917 года — с кризисом, доведённым до предела Первой мировой войной.

С антропософской точки зрения здесь раскрывается одна из самых страшных точек русской истории. До этого Россия ещё могла переживать свои внутренние противоречия как внутреннее дело: как спор между властью и народом, между империей и интеллигенцией, между старой верой и новым сознанием, между общиной и государством. Но в революционную эпоху становится ясно, что **внутренний раскол России немедленно превращается во внешнеполитическую уязвимость**. Там, где национальное самосознание не собрано, там геополитический враг начинает действовать не только на границе, но и в самой ткани страны. Революция потому и была не просто внутренним бунтом, что она обрушивала Россию как историческое тело именно в тот момент, когда вокруг неё действовали крупные мировые силы, заинтересованные в её ослаблении. Исторические обзоры по 1917 году подчёркивают, что крушение монархии произошло внезапно в условиях военного, хозяйственного и политического истощения, а Временное правительство оказалось подорвано продолжением войны, экономическим развалом и собственной нерешительностью.

Именно поэтому русская революция была вызовом не только государству, но и **русскому историческому "я"**. Если Россия есть особый духовно-исторический мир, то революция поставила вопрос: существует ли ещё этот мир как единое целое, или он уже распался на враждующие части, каждая из которых готова призвать на помощь внешнюю силу против другой? В 1905 году поражение от Японии показало, что военная неудача немедленно вызывает внутреннее брожение и революционную волну. В 1917 году мировая война показала ещё большее: гигантская империя может рухнуть не потому только, что её бьют снаружи, а потому, что она **изнутри перестаёт верить в собственную правоту и цельность**. Британская энциклопедия прямо указывает, что поражение от Японии стало одним из факторов внутреннего взрыва 1905 года, а в 1917 году монархия и затем Временное правительство рухнули в условиях военного перенапряжения и общего распада управления.

С антропософской точки зрения особенно важно и то, что революция в России быстро превратилась в вопрос

о **самой геополитической форме страны**. Это было видно уже в 1917—1918 годах. Брест-Литовский мир оказался не просто дипломатическим договором, а актом, в котором революция фактически согласилась на глубочайшее расчленение русского исторического пространства ради собственного удержания у власти. Британская энциклопедия прямо пишет, что Брест-Литовск спас большевистский режим и что после него он получал критически важную дипломатическую и финансовую поддержку Германии; одновременно сам договор означал огромные территориальные потери бывшей империи. Это обстоятельство чрезвычайно существенно для нашей темы. Революция здесь выступает уже не как внутреннее очищение, а как сила, готовая жертвовать историческим телом России ради торжества собственной политической линии. Тем самым она становится вызовом не только самодержавию, но и самой идее России как большого исторического мира.

Именно в этом и проявляется геополитическая глубина революции. Она была не просто борьбой за власть в столице и не только сменой социального строя. Она ставила под вопрос, останется ли Россия **историческим субъектом**, способным держать своё пространство, свою многонародность, свою культурную и цивилизационную форму. Когда внутренний кризис доходит до такой степени, что власть рушится в разгар мировой войны, а затем новая власть удерживается ценой территориального расчленения и внешней поддержки, это уже означает, что революция вошла в область предельного риска: риска утраты не только порядка, но и **самого геополитического самотождества**. Энциклопедические обзоры русской революции и гражданской войны показывают, что вслед за 1917 годом страна вступила в затяжной конфликт, в котором большевистское правительство удерживало себя среди внутренней борьбы и внешних вмешательств.

С антропософской точки зрения можно сказать так: русская революция стала геополитическим вызовом русского самосознания потому, что заставила Россию ответить на вопрос, **что в ней важнее — социальная правда, идеологическая вера или сохранение исторического целого**. В этом

и состояла её страшная диалектика. Революционеры говорили от имени освобождения, справедливости, народа, будущего. Но на деле их победа происходила в условиях, когда само историческое тело России подвергалось распаду, внешнему использованию и гражданской войне. Значит, революция раскрыла не только силу накопившейся правды против старого порядка, но и глубину русской внутренней несобранности: страна уже не могла одновременно удерживать и революцию, и империю, и войну, и историческое единство.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **русская революция стала геополитическим вызовом русского самосознания, потому что она поставила под вопрос способность России сохранять себя как единый исторический мир в условиях внешней войны, внутреннего распада и мирового силового давления; именно здесь революция оказалась не только социальной и политической драмой, но испытанием самого русского исторического "я".**

# Глава 35. Антироссийская информационная борьба Европы и революционный вопрос России

## § 1. Русофобия как европейский политический миф: от Ивана Грозного к викторианской Англии

Если употреблять выражение «**когнитивная война**» как ретроспективный историософский термин, то её начало в противостоянии России и Европы следует искать гораздо раньше XIX века. Речь идёт о длительной **борьбе за образ России, за право определять её место в истории и за смысл её цивилизационного существования**. В этом отношении русофобия была не просто страхом перед сильным соседом и не только реакцией на отдельные войны. Она постепенно складывалась как **европейский политический миф о России** — миф о стране, которая якобы несёт не свою особую правду, а историческую угрозу Европе как таковой.

Первую глубокую точку отсчёта здесь действительно следует искать в **XVI веке**. После падения Константинополя и в условиях окончательного освобождения от ордынской зависимости Москва выдвинула идею **Третьего Рима**. Британская энциклопедия прямо связывает эту доктрину с утверждением особой всемирно-исторической роли России и с мыслью, что именно она является последним оплотом истинного христианства. Это был уже не просто рост одного восточного государства, а претензия на **особую универсальную легитимность**. Именно с этого момента Европа всё чаще сталкивалась не просто с новой северо-восточной монархией, а с державой, которая мыслила себя носительницей собственной высшей правды. В историософском смысле здесь и начинается длительная борьба смыслов: Россия перестаёт быть окраинным объектом европейского взгляда и становится **цивилизационным соперником в области исторической истины**.

С антропософской точки зрения это означает, что ещё при Иване Грозном и позднемосковском царстве Россия начинает восприниматься Европой не только как сильная держава, но как **чужой тип универсальности**. Притязание Москвы на роль Третьего Рима ставило под вопрос монополию латинского и затем общеевропейского исторического самосознания на определение того, что является центром христианского и политического мира. Именно поэтому будущая русофобия должна быть понята не как цепь случайных предрассудков, а как ответ на сам факт существования России как **иной и конкурирующей цивилизационной правды**. Это уже историософский вывод, но он опирается на то, что сама доктрина Третьего Рима действительно придавала русскому государству универсальный, а не только локальный смысл.

Следующая важная стадия — **XVII век**, но здесь требуется точность. Тридцатилетняя война не была антироссийской кампанией в прямом смысле. Однако она стала для Европы великой школой **конфессионально-политического противостояния**, в котором война шла не только за земли и династии, но и за право определять легитимный порядок мира. Историки называют её определяющим событием раннемодерной Европы и подчёркивают, что она отмечала крупный переход в политической, религиозной и государственной истории континента. В этом смысле Тридцатилетняя война дала Европе **шаблон больших войн за смысл**, за правильную форму государства, веры и общественного порядка. Позднейшая борьба с Россией в сфере образов и понятий унаследовала именно этот тип мышления: противник уже не просто враг, а носитель неправильного исторического принципа.

Но по-настоящему **технологизация русофобии** происходит в XIX веке. Здесь уже появляются не только страхи и дипломатическое соперничество, но и устойчивые **информационные конструкции**, рассчитанные на массовое европейское сознание. Самым известным примером становится поддельное «**Завещание Петра Великого**», которое представляло Россию как державу, заранее замыслившую мировое господство и покорение Европы. Кембриджское исследование Альберта Резиса прямо называет этот текст одной из самых долговечных политических подделок нового вре-

мени и показывает, как он подпитывал русофобские настроения с 1812 года и далее. Здесь мы уже имеем дело не просто со страхом перед Россией, а с **сконструированным мифом о её исторической сущности**.

Особенно важна в этой истории **британская линия**. Именно в викторианскую эпоху антироссийский образ начинает работать системно через прессу, публицистику и язык цивилизационного превосходства. Исследование британской прессы 1855—1878 годов показывает, что Россия в газетах и журналах постоянно описывалась как варварская, деспотическая и экспансионистская сила; особенно показательно, что в 1856 году одна из влиятельных газет говорила о необходимости погасить воинственные инстинкты **«полуварварской расы»**. Это уже не просто геополитическая критика, а **язык дегуманизации**, в котором Россия выводится за пределы «нормальной Европы» и изображается как почти полуазиатский, недоцивилизованный и потому по самой природе опасный мир.

С антропософской точки зрения именно здесь русофобия достигает нового качества. Она перестаёт быть только страхом перед сильной державой и становится **политическим мифом о России как исторически неправильной цивилизации**. В таком мифе Россия опасна не только потому, что она сильна, но потому, что она будто бы по самому своему существу противоположна свободе, прогрессу, цивилизации и человечности. Именно такой образ затем становится особенно удобным и для внешней политики, и для морального оправдания давления на Россию, и для влияния на русскую же образованную среду. Ведь как только Европа начинает упорно изображать Россию как «неправильный мир», часть самой русской интеллигенции начинает смотреть на собственную страну тем же внешним взглядом. И именно отсюда начинается уже не только внешняя русофобия, но и **внутреннее усвоение антироссийского суда внутри самой России**. Это — историософский вывод, но он логически вытекает из устойчивости таких образов в европейской печати и политической культуре XIX века.

И потому итог этого параграфа можно выразить так: **руссофобия как европейский политический миф складыва-**

лась постепенно — от XVI века, когда Москва как Третий Рим впервые заявила о себе как о носительнице иной универсальной правды, через XVII век, давший Европе большую школу конфессионально-политической борьбы за легитимный порядок мира, и вплоть до XIX века, когда антироссийские образы были технологизированы в подделках, публицистике и прессе; именно тогда борьба с Россией всё больше стала вестись не только оружием, но и образом, понятием и историческим смыслом.

Чтобы полноценно развернуть именно историю когнитивных войн в этой главе, действительно полезно сделать следующий параграф максимально подробным и посвятить его уже специально британской антироссийской информационной борьбе XIX века — от публицистики и памфлета до Крымской войны и «Большой игры».

## § 2. Британия и антироссийская информационная борьба XIX века: печать, памфлет, «Большая игра» и Крымская война

---

Если в предыдущем параграфе русофобия была рассмотрена как долгий европейский политический миф, то теперь необходимо выделить ту силу, которая в XIX веке придала этому мифу наиболее систематический, технологичный и политически действенный характер. Этой силой была прежде всего **Британия**. Именно здесь антироссийская информационная борьба перестаёт быть только рассеянным страхом перед чужой державой и становится **устойчивой работой над общественным мнением**: через памфлет, прессу, парламентскую риторику, геополитическую публицистику, научные и околонучные расовые схемы, а позднее и через массовую журналистику эпохи Крымской войны и «Большой игры». В этом смысле XIX век действительно можно назвать эпохой, когда борьба с Россией всё чаще велась **не только дипломатией и оружием, но и образом России в умах европейцев**. Исследования британской прессы 1855–1878 годов прямо показывают, что Россия систематически описывалась как агрессивная, варварская и экспансионистская сила, угрожающая британским интересам и «цивилизованной Европе».

При этом важно понимать: в Британии не существовало одного-единственного автора, который бы «изобрёл» стройную расовую теорию против России и затем навязал её обществу. Перед нами был **коллективный процесс**, в котором участвовали политики, редакторы, памфлетисты, путешественники, учёные и популярные писатели. Политический заказ шёл сверху — от интересов империи, озабоченной балансом сил в Европе, судьбой Османской империи и безопасностью путей к Индии. Но содержательная работа велась в публичном пространстве, где постепенно закреплялись несколько ключевых образов: Россия как северная варварская сила, Россия как полуазиатская деспотия, Россия как органически чуждое тело в европейской семье народов и, наконец, Россия как государство, якобы заранее нацеленное на мировое господство. Именно в таком сплетении политики, прессы и «знания» и возникает то, что мы вправе назвать **британской когнитивной войной против России**. Этот вывод является историософским, но он опирается на исследованную связь между русофобией, прессой, «Завещанием Петра» и британской геополитикой XIX века.

На ранней стадии этой истории особую, хотя и двойственную роль сыграл **Джон Боуринг**. Сам по себе он не был русофобом в прямом смысле; напротив, его деятельность как переводчика и популяризатора русской и славянской поэзии была одним из первых крупных актов культурного открытия России для английского читателя. Уже современники отмечали, что его «**Образцы русских поэтов**» 1821 года впервые по-настоящему обратили внимание Британии на существование русской литературы. Но именно здесь и обнаруживается историческая двусмысленность. Выделяя особый **славянский дух**, Боуринг невольно помогал оформлению представления о русских и славянах как об особом культурно-антропологическом типе, отличном от западноевропейского рационализма. Сам по себе этот шаг не был враждебным, но в более позднем контексте он стал одним из элементов той интеллектуальной среды, в которой различие легко превращалось уже в **барьер несовместимости**. Иначе говоря, культурное открытие России оказывалось способно служить и будущей линии её культурного отчуждения.

Гораздо более прямой и уже откровенно опасной была линия, связанная с **Робертом Ноксом**. Его книга «**Расы людей**» 1850 года принадлежала к числу основополагающих текстов английской расовой мысли середины XIX века; современные исследования прямо относят её к числу ключевых публикаций в формировании европейской расовой парадигмы. Вокруг Нокса и ему подобных в Британии утверждался язык, в котором история всё чаще объяснялась не институтами, идеями и верой, а борьбой рас. Именно этот язык давал антироссийской публицистике **псевдонаучную легитимность**. Даже если Нокс не строил отдельную завершённую «теорию русских», его расовая схема создавала рамку, в которой славян и русских можно было описывать как иной, неполноценный или исторически низший тип, якобы неспособный к настоящей свободе и к устойчивым гражданским институтам. В историософском смысле это был решающий перелом: русофобия начала опираться не только на политический страх, но и на **претензию науки**.

Однако именно **политическая публицистика 1820–1850-х годов** перевела этот культурный и расовый материал в язык прямой государственной борьбы. Здесь особенно важна фигура **лорда Пальмерстона** и связанной с ним антироссийской политической среды. Историки Крымской войны прямо называют его, вероятно, самым влиятельным антироссийским политиком своего времени. Его линия заключалась не только в дипломатическом сдерживании России, но и в постоянном представлении её как принципиальной угрозы европейскому равновесию. Британская и близкая к политике печать в эту эпоху училась говорить о России не как об обычной державе-сопернице, а как о **неправильной державе**, у которой якобы сама природа её силы уже несовместима с Европой. Это и был переход к полноценной информационной борьбе: политический противник должен быть не просто побеждён, а заранее **морально выведен за пределы нормального мира**.

Крымская война стала в этом отношении решающим рубежом. Именно тогда британская пресса приобрела по-настоящему массовую силу, а антироссийская публицистика — устойчивый набор штампов. Исследование британской прессы 1855–1878 годов показывает, что Россия постоянно

изображалась как «варварство Севера», как агрессивная сила, не принадлежащая миру прогресса и цивилизации; при этом мотив «варварской России» повторялся на протяжении десятилетий и уже не сводился к личности Николая I. То есть речь шла не о критике конкретной политики, а о закреплении образа **России как цивилизационно чуждого тела**. Отсюда — особая важность Крымской войны в истории когнитивных войн: она стала моментом, когда антироссийские смыслы получили массовый газетный канал, вошли в повседневное воображение читателя и начали жить уже собственной жизнью, подталкивая и дипломатию, и общественное мнение к новым виткам враждебности.

Вторая большая машина антироссийского образа была связана с **«Большой игрой»**. В британском сознании XIX века соперничество с Россией в Центральной Азии и вокруг Индии превратилось почти в особую геополитическую мифологию. Сам термин закреплял представление, будто вся русская политика на Востоке есть единый долговременный план продвижения к Индии и к мировому господству. Исследования по истории «Большой игры» прямо связывают её с британским страхом перед русским продвижением в Азии и с напряжённым соперничеством вокруг Афганистана и путей к Индии. В такой логике Россия изображалась уже не просто как континентальная монархия, а как **постоянно ползущая угроза**, которую нужно отслеживать, разоблачать и сдерживать не только войной, но и заранее созданным образом врага. Здесь публицистика, разведка, дипломатия и империалистическое воображение сливались в одну систему. Именно это и делает «Большую игру» центральным эпизодом истории британской антироссийской информационной борьбы.

Наконец, в поздневикторианскую эпоху важную роль сыграли и **авторы, стремившиеся к объективности**, но на деле часто закреплявшие образ России как восточного и не вполне европейского мира. Здесь особенно показателен **Дональд Маккензи Уоллес** с его широко читавшейся книгой **«Россия»** 1877 года. Историки британского знания о России отмечают, что именно такие тексты становились частью стандартного представления образованного англичанина

о русских институтах и русском обществе. Проблема состояла в том, что даже относительно добросовестное описание нередко всё равно помещало Россию в рамку «восточности», «азиатчины» или культурной несоизмеримости с Западом. Иначе говоря, поздневикторианская «объективность» часто не разрушала миф, а только делала его **более респектабельным**. Через неё антироссийский образ переходил из газетного памфлета в сферу «серьёзного знания».

С антропософской точки зрения всё это означает, что Британия в XIX веке вела против России не только геополитическую, но и **формообразующую войну за сознание Европы**. Россия должна была предстать не одним из путей исторического человечества, а его отклонением; не альтернативной цивилизационной правдой, а опасной ошибкой истории. Именно тогда и складывается тот внешний суд над Россией, который затем начнёт усваиваться и частью самой русской интеллигенции. В этом и состоит страшная сила такой когнитивной борьбы: она становится особенно действенной тогда, когда внешний миф начинает жить уже **внутри самого объекта нападения**. И потому британская антироссийская информационная борьба XIX века была важна не только для внешней политики. Она постепенно становилась фактором **внутреннего раскола русского самосознания**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **в XIX веке Британия придала антироссийской борьбе системный информационный характер: через культурное выделение «славянской особости», через расовые псевдонаучные схемы, через политический язык Пальмерстона, через массовую прессу Крымской войны и мифологию «Большой игры», а затем и через респектабельное знание поздневикторианских наблюдателей Россия была закреплена в британском и общеевропейском сознании как варварская, восточная и исторически опасная сила; тем самым русофобия превратилась из предрассудка в технологию политического воздействия.**

### § 3. Лондон как центр эмигрантской агитации: сети солидарности, свободная печать и антицарская Европа

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, как Британия в XIX веке выработывала системный антироссийский образ через публицистику, расовые схемы, Крымскую войну и «Большую игру», то теперь необходимо показать, **каким образом Лондон превратился из просто столицы антироссийского мнения в один из главных узлов антицарской коммуникации.** Именно здесь европейская русофобия и русская эмигрантская революционность начали вступать в сложный союз. Лондон стал не только местом, где Россию судили извне, но и местом, откуда в саму Россию шли запрещённые тексты, политические призывы, памфлеты, письма, финансовая помощь и моральная поддержка. Исследование русской эмигрантской прессы в Британии прямо отмечает, что с 1853 года и вплоть до революций 1917 года именно Британия стала одним из главных центров бесцензурной русскоязычной печати.

Начало этой линии связано прежде всего с **Александром Герценом.** После переезда в Лондон он в 1853 году основал **Вольную русскую типографию,** а затем начал издавать «Полярную звезду» и «Колокол». Современные исследовательские и библиотечные материалы подчёркивают, что именно эта типография стала первой устойчивой платформой свободного русского печатного слова за границей, рассчитанного на прямое воздействие на Россию, а не только на эмигрантскую среду. В этом был глубокий перелом: впервые русская оппозиционная мысль получила внешний, защищённый от царской цензуры центр, откуда могла обращаться ко всей стране.

С антропософской точки зрения здесь возникает новый исторический тип — **Россия, говорящая самой себе из изгнания.** До этого оппозиция либо жила внутри империи как заговор, либо роптала в частных кругах. Теперь она получает возможность вынести свой голос вовне и сделать его относительно независимым от государственной формы. Но в этом уже скрыта и новая двусмысленность. Свободное русское

слово существует не в пустоте, а внутри британской политической и общественной среды, где оно получает защиту, аудиторию, сочувствующих и каналы распространения. Тем самым русская критика самодержавия начинает жить не только как внутренний спор России с собой, но и как часть **международного публичного пространства**, в котором Россия всё чаще становится предметом внешнего суда.

Во второй половине XIX века этот процесс становится ещё более организованным. Лондон делается узлом не только печати, но и **сетей солидарности**. Одной из самых показательных форм здесь было **Общество друзей русской свободы**, основанное в Лондоне в 1890 году по инициативе Степняка-Кравчинского. Источники прямо связывают его с изданием журнала «Свободная Россия» и с деятельностью **Фонда свободной русской печати**. Исследования также показывают, что это движение стремилось влиять на английское и американское общественное мнение, связывая судьбу русских политических узников и эмигрантов с более широкой либеральной и социалистической общественностью Запада.

Именно здесь особенно ясно видно, что речь шла не о простой "кассе для беглецов", а о **параллельной общественной инфраструктуре**. Деньги собирались не только через богатых покровителей, но и через подписки, благотворительные акции, лекции, литературные вечера, продажу печатной продукции и сеть сочувствующих. Недавнее исследование о русских эмигрантских сетях в Британии с 1881 по 1914 год прямо показывает, что помощь ссыльным, беженцам и политическим заключённым сочеталась с попыткой воздействовать на русскую политику из-за рубежа. Следовательно, Лондон становится не просто убежищем, а **операционным пространством русской антигосударственной активности**.

С антропософской точки зрения это чрезвычайно важно. Здесь рождается своего рода **вторая Россия** — Россия печатная, эмигрантская, конспиративная, нравственно обвиняющая, существующая вне государственной территории, но претендующая говорить от имени подлинной исторической правды. Эта вторая Россия не совпадала полностью ни с

народом, ни с государством. Она была созданием расколотой души сознательной, которая уже не может жить в старой империи, но и не нашла ещё нового органического центра. Потому Лондон становится для неё почти символическим местом: здесь русская мысль обретает свободу, но обретает её **вне собственного исторического тела**. Именно отсюда и растёт одна из глубочайших драм русской революционной традиции: желание спасти Россию начинает осуществляться из пространства, которое одновременно и помогает ей, и усиливает её внешнюю зависимость от чужой публики, чужих фондов и чужого политического интереса.

Не менее существенно и то, что Лондонская эмигрантская среда существовала **на пересечении разных идеологических потоков**. Здесь встречались либералы, народники, социалисты, бывшие террористы, писатели, журналисты, сочувствующие англичане и американцы. Исследования русской эмигрантской печати в Англии подчёркивают, что литература, рассказы о русской жизни и описания русского культурного потенциала использовались не только для внутреннего общения, но и для того, чтобы убедить британскую аудиторию: Россия достойна свободы, а русский народ — не варварская масса, а носитель творческого и духовного начала. Это значит, что лондонская агитация вела двойную работу: она **боролась против царского государства** и одновременно пыталась **переписать образ России для Запада**.

Именно поэтому Лондон в русской истории конца XIX — начала XX века должен быть понят не как простой внешний приют, а как **центр переработки русского вопроса для международного обращения**. Здесь Россия переводилась на язык английской прессы, либеральной общественности, социалистических сетей и гуманитарной риторики. Здесь возникала фигура русского политического страдальца, русского революционера, русского мученика, русского узника совести — фигура, которая затем возвращалась обратно в Россию уже как часть революционного мифа. Тем самым британская столица становилась местом, где антироссийская пропаганда и антицарская солидарность соединялись в одну сложную и подвижную среду. Это соединение и было особенно значимо: оно позволяло бороться с царским

режимом, но одновременно всё сильнее вовлекало русский внутренний кризис в **европейский рынок смыслов и сочувствий**.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Лондон стал центром эмигрантской агитации** потому, что именно здесь русская свободная печать, фонды солидарности, общества помощи и международная либерально-социалистическая среда впервые сложились в устойчивую инфраструктуру антицарской коммуникации; тем самым Россия получила внешнее пространство свободного слова, но одновременно её внутренний спор всё глубже стал зависеть от чужой публики, чужой поддержки и чужого политического контекста.

#### **§ 4. Русофобия, западнический взгляд и радикализация русской интеллигенции**

---

Если в предыдущих параграфах мы увидели, как Европа и особенно Британия вырабатывали устойчивый антироссийский образ, а Лондон превращался в узел эмигрантской агитации, то теперь необходимо показать следующий, самый болезненный поворот: **внешний суд о России начал постепенно усваиваться самой русской образованной средой**. Именно здесь русофобия перестаёт быть только внешней. Она начинает жить внутри русской души сознательной как сомнение в собственной исторической правоте, как готовность смотреть на Россию глазами Европы и как убеждение, что страна должна быть не исцелена изнутри, а почти заново переделана по чужой норме. Это не значит, что русская интеллигенция была просто "создана Западом". Но это значит, что её самосознание с самого начала росло в поле сильного внешнего давления, где Россия уже была обозначена как мир отсталый, деспотический и исторически подозрительный.

Первой по-настоящему крупной фигурой этого внутреннего усвоения внешнего суда стал **Пётр Чаадаев**. Британская энциклопедия прямо говорит, что его «Философические письма» поставили вопрос об отношении России к Западу, содержали беспощадную критику русской истории, культуры и православия и даже призывали к усвоению западноевропейской культуры и римского католицизма. Она же под-

чёркивает, что именно идеи Чаадаева породили спор между западниками и славянофилами. В статье о России XIX века приводится и знаменитая формула Чаадаева: Россия будто бы «не принадлежит ни Западу, ни Востоку», «ничего не дала миру» и образует «пробел в умственном порядке». Это чрезвычайно существенно. Здесь впервые русская мысль не просто слышит обвинение в адрес России извне, а **сама произносит его от первого лица**. С антропософской точки зрения это и есть один из решающих моментов рождения расколотой души сознательной: она пробуждается через отрицание собственной исторической плоти.

Но Чаадаев ещё не был революционером в позднейшем смысле. Его роль состояла в том, что он открыл **внутреннюю брешь**, через которую затем пойдёт целый поток западнического самосуда. Уже спор западников и славянофилов показывает, что русская мысль XIX века больше не может жить в старой непосредственности. Британская энциклопедия подчёркивает, что этот спор развивался в журналах и московских салонах, начавшись именно после публикации чаадаевского письма; западники тяготели к радикальному преобразованию по европейским образцам, тогда как славянофилы искали возвращения к собственному русскому пути. При этом те же источники специально замечают, что западники и славянофилы не были простыми карикатурами: первые не сводились к слепому копированию Запада, а вторые не отрицали Европу целиком. Это важно для нашей логики. Русская интеллигенция радикализировалась не потому, что прочла пару иностранных книг, а потому что в ней начался **болезненный спор о праве России быть самой собой**.

Однако именно западническая линия постепенно становится для радикальной интеллигенции особенно плодотворной. В ней внешняя европейская критика России соединяется с внутренним нравственным негодованием против самодержавия, крепостничества и неподвижности имперской формы. Показателен здесь **Белинский**, которого Британская энциклопедия выводит в ряд главных западников и приводит его знаменитую оценку православной церкви как «оплота кнута и служанки деспотизма». Та же статья отмечает,

что западники в основном тяготели либо к атеизму, либо к внецерковной личной вере. Это уже очень серьёзный сдвиг. Россия начинает отрицаться не только как политически несовершенная, но и как духовно скомпрометированная. С антропософской точки зрения здесь внешний русофобский миф о «неправильной России» начинает превращаться во **внутренний нравственный максимализм**, который уже не различает достаточно между историческими болезнями страны и её более глубоким призванием.

Важна и фигура **Герцена**, но именно в её двойственности. Британская энциклопедия и обзор русской истории XIX века подчёркивают, что Герцен принадлежал к ведущим западникам, однако, несмотря на долгую жизнь во Франции, Германии, Англии и Италии, он оставался чужд миру европейского буржуазного либерализма. Это показывает очень важную вещь: русская интеллигенция, даже усваивая внешний суд о России, не превращалась автоматически в европейцев. Она брала у Европы **критический взгляд**, но не всегда принимала саму европейскую меру как окончательную. Именно поэтому западничество так легко переходило в особую русскую революционность: оно не вело просто к подражанию, а порождало **разорванное сознание**, которое одновременно стыдилось России, надеялось на неё и хотело её спасти через радикальное отрицание наличной формы.

Эта радикализация особенно заметна у **Чернышевского**. Британская энциклопедия называет его радикальным журналистом, оказавшим огромное влияние на молодую русскую интеллигенцию, и прямо говорит, что он был западником, враждебным славянофильству; впоследствии в советскую эпоху его считали одним из предшественников Ленина. Здесь уже завершается важный переход: от нравственного и философского самосуда — к **идеологической программе переустройства России**. Внешний европейский взгляд на Россию как на страну несвободы и отсталости соединяется с внутренней революционной волей преобразовать её не постепенным исцелением, а историческим переломом. С антропософской точки зрения это и есть тот момент, когда расколота душа сознательная перестаёт быть только страдающей и становится **разрушительно-проектирующей**.

Именно в этом заключается одна из самых опасных сторон русской интеллигентской судьбы. Она действительно увидела реальную неправду империи: крепостничество, деспотизм, мёртвую бюрократию, отчуждение между верхом и народом. Но, усваивая внешний суд о России, она всё чаще начинала видеть в своей стране не больной, но живой организм, а почти **историческую ошибку**, которую можно исправить лишь радикальным разрывом. Отсюда и будущая революционная логика: если Россия по своей наличной форме ложна, то её можно не столько лечить, сколько ломать. Именно так внешняя русофобия и внутренний западнический максимализм начинали подпитывать друг друга. Это уже историософский вывод, но он опирается на то, что сама интеллектуальная полемика XIX века выросла из беспощадной критики России и часто принимала форму почти тотального отрицания её церковно-государственного строя.

С антропософской точки зрения можно сказать так: **русская интеллигенция радикализировалась в той мере, в какой внешний антироссийский миф становился её внутренним зеркалом**. Она уже не просто спорила с Европой и не просто защищалась от её суда, а начинала сама говорить этим судом внутри России. Но именно потому её сознание оставалось расколотым. Оно не могло полностью принять ни Россию, ни Европу. Оно не могло успокоиться ни в почвенничестве, ни в либеральном заимствовании. Из этой неразрешённости и выростала та напряжённая, мучительная и в конечном счёте революционная энергия, которая стала одной из главных сил русской истории второй половины XIX и начала XX века.

Итог этого параграфа можно выразить так: **руссофобия и западнический взгляд способствовали радикализации русской интеллигенции потому, что внешний европейский суд о России постепенно был усвоен частью самой русской образованности; начиная с Чаадаева, через Белинского, Герцена и Чернышевского, критика исторической неправды России всё чаще переходила от нравственного самосуда к убеждению, что страну нужно не только исправлять, но и радикально переделывать.**

## § 5. Информационная война как геополитическое измерение русского революционного движения

Если в предыдущих параграфах мы увидели, как складывался европейский миф о России, как Британия в XIX веке превратила антироссийскую публицистику в системную работу с общественным мнением, как Лондон стал узлом эмигрантской агитации и как внешний суд о России начал усваиваться самой русской интеллигенцией, то теперь необходимо сделать итоговый шаг. Русское революционное движение следует понимать не только как внутренний социальный взрыв и не только как идеологическое брожение образованного слоя. Оно было ещё и **геополитически включённым процессом**, в котором борьба за власть в России всё теснее переплеталась с борьбой за образ России в мире и за право определять смысл её исторического существования. Иначе говоря, революция становилась не просто следствием внутреннего кризиса, а ареной, где внешняя информационная война и внутренний раскол русского самосознания начинали действовать совместно.

С антропософской точки зрения здесь происходит особенно опасное смещение. Пока народ или государство борются только с внутренней болезнью, остаётся возможность исцеления изнутри. Но когда внешний мир начинает **навязывать стране её образ**, а часть самой образованной среды принимает этот образ как окончательный приговор, внутренний кризис перестаёт быть только своим делом. Он превращается в **геополитически управляемую слабость**. Именно это и происходило с Россией в XIX — начале XX века. Европа, а особенно Британия, всё настойчивее изображала Россию как варварскую, полуазиатскую, деспотическую и исторически опасную силу; русская же интеллигенция, особенно в своей западнической линии, всё чаще смотрела на страну тем же внешним взглядом. В результате революционный протест начинал питаться не только реальными ранами русской жизни, но и **внешним мифом о России как о неправомерной цивилизации**.

Именно в этом и состоит подлинная сила информационной войны. Она работает не тогда только, когда печатает

враждебные памфлеты, а тогда, когда постепенно формирует **язык самоосуждения** внутри самого общества. Чаадаев, западники, позднее радикальная интеллигенция, эмигрантская публицистика, лондонские сети свободной печати — всё это не сводится к простой внешней манипуляции. Но всё это показывает, что русский внутренний спор всё сильнее разворачивался в пространстве, где Европа уже заранее предложила России её негативный образ: отсталость, деспотизм, отсутствие свободы, историческая вторичность. Британские и эмигрантские сети печати в Лондоне, включая Вольную русскую типографию, а позднее Общество друзей русской свободы и фонд свободной русской печати, сделали возможным постоянное возвращение этого внешнего суда обратно в русское пространство — через газеты, прокламации, нелегальную литературу и международную кампанию сочувствия политическим узникам.

Но особенно важно то, что информационная война не подменяла собой внутренние причины революции, а **соединялась с ними**. Крепостной вопрос, кризис сословной империи, отчуждение элиты от народа, раскол между государством и интеллигенцией, народническая неудача посредничества, старообрядческая тень недоверия к власти — всё это делало Россию внутренне уязвимой. Именно поэтому внешний антироссийский дискурс оказался столь действенным. Он не создавал трещину с нуля, а **расширял уже существующую трещину**, снабжал её языком, моральной санкцией и международной аудиторией. Отсюда и особая роль Лондона: он был не только убежищем для изгнанников, но и местом, где внутренний русский конфликт переводился на язык мировой политики и мирового общественного мнения.

С геополитической точки зрения это имело решающее значение. В XIX веке Британия вела с Россией не только борьбу за Балканы, Османское наследство, Центральную Азию и пути к Индии. Она вела борьбу и за то, чтобы Россия воспринималась Европой как **неестественная и опасная держава**, а значит, чтобы всякая её внутренняя слабость заранее читалась как закономерный признак её исторической неправоты. Именно поэтому Крымская война и «Большая

игра» были не только военными и дипломатическими эпизодами, но и этапами большой смысловой кампании. А когда в конце XIX — начале XX века русское революционное движение всё больше втягивалось в международные сети печати, помощи, солидарности и политического сочувствия, внутренний протест против самодержавия начинал всё легче превращаться в **объект внешнего стратегического использования**.

С антропософской точки зрения можно сказать так: информационная война опасна прежде всего тем, что она **лишает народ внутренней меры суда о самом себе**. Пока страна способна видеть собственную неправду изнутри и при этом сохранять верность своему историческому ядру, кризис может стать началом очищения. Но если внутренний суд полностью подменяется внешним образом, то народ начинает не лечить себя, а отречься от себя. Именно здесь революция в России и приобрела столь разрушительный характер. Значительная часть образованного слоя уже не просто критиковала конкретные язвы империи, а всё чаще воспринимала саму историческую Россию как ложную форму. В такой ситуации борьба за свободу легко превращалась в борьбу против самого национального исторического организма. И тогда всякая внешняя сила, заинтересованная в ослаблении России, получала возможность действовать не только через дипломатию и войну, но и через **усиление её внутреннего самоотрицания**.

Именно поэтому в логике этой книги информационная война должна быть понята как одно из геополитических измерений русского революционного движения. Революция в России была глубоко русским явлением по своим страстям, своим ранам и своим утопиям. Но именно потому, что она была глубоко русской, она оказалась особенно удобной для внешнего воздействия. Её нельзя объяснить только английской прессой, только эмигрантскими фондами или только иностранным интересом. Но нельзя понять её и без того, что к началу XX века русский внутренний спор уже давно происходил в поле **европейского суда о России**, а этот суд имел и политический, и моральный, и геополитический смысл. Отсюда — особая трагедия: русский революционный взрыв

был одновременно внутренним криком и формой внешне удобного ослабления России как большой исторической державы.

Итог этого параграфа можно выразить так: **информационная война стала геополитическим измерением русского революционного движения потому, что внешний антироссийский миф, выработанный европейской и прежде всего британской публицистикой, постепенно был усвоен частью самой русской интеллигенции и соединился с реальными внутренними ранами империи; тем самым революционный протест против неправды старого строя всё чаще превращался в форму самоотрицания России, удобную для внешнего политического давления.**

# Часть VI

## РЕВОЛЮЦИЯ, СССР И ПОСТСОВЕТСКАЯ РОССИЯ

### Глава 36. Революция как тёмный переворот души сознательной

#### § 1. Свобода без духовного центра и распад исторической формы

---

Русская революция 1917 года не может быть понята ни как простой политический переворот, ни как только социальный взрыв, ни как закономерный результат экономических противоречий. Всё это в ней, разумеется, присутствовало. Но с духовно-исторической точки зрения её подлинный смысл глубже: в ней русская душа сознательная впервые в массовом масштабе попыталась утвердить себя как силу свободы, воли и исторического самоопределения — и сделала это без достаточного духовного центра, без внутренней меры, без примирения с соборной глубиной народа и без органической связи с высшей правдой. Именно поэтому революция стала не освобождением в полном смысле, а **тёмным переворотом души сознательной**. Она не просто разрушила старую форму; она показала, что пробуждённое "я", если оно не одухотворено, может обернуться не светом, а бездной.

К 1917 году Российская империя подошла уже внутренне надломленной. Война, хозяйственный кризис, перебои с продовольствием, колоссальные потери на фронте, недоверие к двору и государственному аппарату, а также давнее напряжение между властью и обществом подорвали устойчивость монархии. В феврале 1917 года массовые волнения и забастовки в Петрограде привели к падению самодержавия; Николай II отрёкся, а на месте старой власти возникло то, что историки называют системой двоевластия — Временное правительство и Петроградский совет.

С внешней точки зрения это выглядело как торжество свободы. Старая династическая форма, давно уже утратившая внутреннюю убедительность, наконец рухнула. Личность, общество, солдатская и рабочая масса, политические партии — всё пришло в движение. Но именно здесь и начинается наш главный вопрос. Что происходит, когда свобода пробуждается раньше, чем человек и народ выработали внутренний духовный центр, способный эту свободу нести? Тогда освобождение превращается в распад формы. Так случилось и в России. Старая государственная оболочка пала, но на её месте не возникло более высокое соборное единство. Временное правительство обладало формальной властью, но реальные рычаги — настроение войск, улицы, фабрик, гарнизона — всё больше переходили к советам; сама же страна жила уже не в одном политическом теле, а в поле конкурирующих легитимностей.

С антропософской точки зрения именно это и есть первый симптом тёмного переворота души сознательной. Душа сознательная должна была бы давать человеку и народу способность свободно стоять в истине, различать, судить, брать ответственность за целое. Но в революции она пробуждается иначе: как отрицание старой власти, как отказ подчиняться, как взрыв исторического "я", ещё не знающего собственной меры. В результате личная и массовая воля получают свободу **от** прежней формы, но не свободу **для** нового, более высокого содержания. И тогда свобода немедленно начинает дробиться на волю партий, классов, масс, комитетов, улицы, фронта, на бесчисленные частные правды, каждая из которых требует абсолютного признания.

Поэтому революция 1917 года была не одной, а двумя революциями. Февраль разрушил старую монархическую форму и открыл пространство политической свободы. Октябрь же стал ответом на это пространство — ответом уже не в духе правовой и открытой множественности, а в духе новой, жёстко организованной воли к власти. В октябре 1917 года большевики под руководством Ленина свергли Временное правительство и установили советскую власть. Историки подчёркивают, что Октябрьская революция быстро распространилась за пределы Петрограда и положила начало новому режиму.

Здесь обнаруживается второй закон тёмного переворота души сознательной: свобода, не нашедшая духовного центра, почти неизбежно ищет спасения в **новом абсолюте**. Если человек или народ не могут удержать множество свободных сил в высшем единстве, они начинают жаждать силы, которая вновь соберёт мир, но уже не на органической и не на церковной основе, а на основе идеи, партии, класса, исторической миссии. Именно этим и стал большевизм. Он вобрал в себя колоссальную энергию пробуждённой, но дезориентированной души сознательной и дал ей суррогат центра: не духовную истину, а тотальную идею. В этом смысле Октябрь не отменяет Февраль, а доводит его внутренний кризис до логического конца. Массовая свобода, не научившаяся быть ответственной, порождает новую форму дисциплины, ещё более жестокую, чем прежняя.

Но почему именно большевики смогли победить? Потому что они предложили не просто программу, а форму воли, способную подменить собой разрушенную историческую целостность. Временное правительство обещало парламентскую и демократическую Россию, но не могло решить вопрос о мире, земле, хлебе и власти. Большевики же действовали как сила, которая говорила на языке окончательности: вся власть советам, немедленный разрыв со старым порядком, новый центр решения. Исторические обзоры прямо отмечают слабость Временного правительства и его неспособность предотвратить большевистский захват власти.

С антропософской точки зрения большевизм есть не зрелая душа сознательная, а её **ариманизированный двойник**. Он тоже требует сознания, воли, исторического решения, разрыва с традицией, рациональной перестройки мира. Но всё это направлено не к свободе личности в истине, а к полной переделке жизни по абстрактному и тотальному плану. Здесь "я" не одухотворяется, а подчиняется коллективной идее, которая претендует на роль абсолютного знания истории. Поэтому революция, начавшаяся как освобождение, почти сразу переходит в новую форму принуждения — уже не монархическую и не сословную, а идеологическую.

Отсюда и Гражданская война, в которой этот тёмный переворот души сознательной обнаруживает себя во всей своей

бездне. В 1918 — 1920 годах Красная армия отстаивала новую большевистскую власть против разнообразных белых и интервенционистских сил. Историки описывают этот конфликт как борьбу не только армий, но и несовместимых образов будущего. Но в духовно-историческом смысле Гражданская война означает ещё большее: она есть момент, когда историческая форма России окончательно распадается на враждующие правды, каждая из которых уже не может признать другую частью общего организма. На этой стадии душа сознательная не строит новое целое, а переживает себя как неприемлимое разделение. Каждый лагерь хочет спасти Россию — и тем самым готов её уничтожить ради собственной истины.

Именно поэтому революцию нельзя оценивать только в моральных категориях «прогресса» или «злодеяния». Её надо понять как событие, в котором русская история вышла из прежних оболочек быстрее, чем выработала для этого внутренний духовный орган. Империя рухнула, церковная середина давно была надломлена, народная собранность не была поднята до свободной исторической формы, элита была расколота, а культура XIX века уже научила Россию беспощадно судить саму себя. Всё это вместе создало ситуацию, в которой душа сознательная пробудилась не как светлый центр, а как **отрицательная свобода**: свобода разрушать, отрицать, отвергать, переделывать, не имея живого образа того, что должно прийти на смену.

Вот почему революция есть тёмный переворот души сознательной. Она показывает, что пробуждение "я" без духовной вертикали и без собранного преображения неизбежно ведёт либо к хаосу, либо к новой тотальности. Февраль дал России свободу без центра. Октябрь дал ей центр без свободы. Между этими двумя полюсами и разворачивается вся трагедия революционного переворота. Историческая форма старой России оказалась разрушена, но новая форма родилась не как органическая зрелость, а как насильственное построение мира заново.

Если выразить это в строгой антропософской формуле, то она будет такой: **революция 1917 года есть момент, когда русская душа сознательная впервые массово пробуждается как историческая сила, но, не будучи**

**связана с духовным центром, превращается в разрушительные формы и в поиск тотального заменителя свободы.** Февраль — это освобождение без внутренней меры. Октябрь — это организация воли без подлинной свободы. Гражданская война — это распад исторического организма на враждующие абсолюты.

Именно из этого тёмного переворота и вырастет следующий русский мир — советский. Он попытается дать новый центр тому, что революция освободила, но не смогла внутренне примирить.

## **§ 2. Большевизм как ариманизированная душа сознательная: идея, партия и переделка человека**

Если революция 1917 года была тёмным переворотом души сознательной, то большевизм стал попыткой **закрепить** этот переворот в устойчивой исторической форме. Но закрепление произошло не через свободное созревание личности и не через новое духовное собрание народа, а через идею, партию и машину переделки мира. Именно поэтому большевизм следует понимать как **ариманизированную душу сознательную**. В нём пробуждённая сила исторического "я" уже не довольствуется разрушением старого порядка; она хочет рационально, тотально и окончательно организовать новый мир. После Октября большевики быстро сосредоточили власть в своих руках, разогнали Учредительное собрание, а в годы Гражданской войны создали систему военного, политического и хозяйственного контроля, которая позже стала основой советского государства.

С антропософской точки зрения здесь происходит решающий сдвиг. Подлинная душа сознательная должна была бы вести к свободной внутренней ответственности личности, к духовно зрелому различению и к такому мышлению, которое способно подчинить и государство, и общество истине, а не наоборот. Большевизм же берёт внешние органы этой ступени — волю к сознательному переустройству мира, историческую рефлексию, рациональный план, дисциплину идеи, — но отрывает их от духовного центра. В результате "я" не становится свободным; оно подчиняется коллектив-

ному абсолюту. Не личность стоит перед истиной, а партия объявляет себя носительницей истины истории. Поэтому большевизм и есть не светлая, а ариманизированная форма души сознательной: он предельно сознателен в организации, но духовно несвободен в самом своём основании.

Именно здесь становится понятной роль Ленина. Он был не просто вождём партии и не только тактическим гением революции. Он был тем, кто сумел превратить революционную волю в форму власти. После Октября именно большевистская партия под его руководством стала центром нового политического мира; уже в марте 1918 года она была переименована в Российскую коммунистическую партию (большевиков), а управление ею осуществлял Центральный комитет. Но важнее сам принцип: партия в ленинском понимании не есть просто союз единомышленников. Она есть носитель исторического сознания, авангард, который якобы знает направление всемирного процесса лучше, чем само общество. В антропософском смысле это означает, что живая, рискованная, свободная работа души сознательной подменяется **коллективным рассудочным заместителем**. Истина больше не ищется; она объявляется известной заранее. Так возникает новый тип власти — не династический, не сословный, не церковный, а **идеократический**.

Отсюда естественно вырастает и однопартийность. В годы Гражданской войны большевики вытесняли и запрещали не только белые и монархические силы, но и меньшевистские социалистические течения; Britannica прямо пишет, что меньшевики и эсеры были исключены из советов и лишены возможности вести организованную политическую деятельность, а сама власть всё больше превращалась в монополию коммунистов. Это крайне существенно. Ариманизированная душа сознательная не терпит настоящей многоголосой свободы, потому что множественность голов напоминает ей о том, что истина не сводима к схеме. Поэтому она стремится уничтожить всё, что не укладывается в единую идею. Партия должна стать не частью исторического организма, а его разумом, волей и судом. Но именно в этот момент она перестаёт быть живым сознанием и становится машиной.

Одним из первых и важнейших органов этой машины стала ЧК. Источники отмечают, что ЧК быстро получила полномочия чрезвычайной юстиции и стала проводить систематический террор против врагов большевизма; Encyclopedica.com прямо говорит, что она не столько применяла закон, сколько осуществляла произвольный и систематический террор, а Library of Congress подчёркивает, что она приобрела право внесудебной расправы над «классовыми врагами» и противниками режима. В духовно-историческом смысле это неизбежный плод ариманизированного сознания. Там, где идея объявлена безошибочной, всякий живой человек, не совпадающий с ней, превращается в дефект схемы. Тогда террор становится не случайным злоупотреблением, а логическим продолжением системы. Он нужен не только для подавления сопротивления, но и для подтверждения самой тотальности идеи.

Отсюда и Красный террор 1918 года. Britannica указывает, что в сентябре 1918 года власть провозгласила кампанию «красного террора», расширив полномочия ЧК на аресты, расстрелы и расправы без нормального судебного процесса; Britannica также отмечает, что в международном восприятии именно этот террор стал одним из признаков новой большевистской политики. Здесь уже видно, что большевизм не просто защищает революцию, а строит новый тип человека через страх и очистку пространства от «неправильных» элементов. Это и есть ариманизированная переделка мира: живое многообразие человеческого бытия подлежит редукции к политически допустимому.

Но большевизм не ограничился переделкой политической сферы. Он сразу же двинулся к переделке хозяйственной и социальной ткани. В период, который позднее получил название **военного коммунизма**, государство пошло на национализацию промышленности, принудительное изъятие хлеба у крестьян и чрезвычайно жёсткое централизованное управление экономикой. Britannica прямо пишет, что Гражданская война привела большевиков к более суровой экономической политике, известной как военный коммунизм, главными чертами которого стали экспроприация частного бизнеса и насильственная реквизиция зерна и других про-

дуктов у крестьян. Britannica также отмечает, что эти меры преследовали политическую цель подорвать частную собственность как основу оппозиционной силы.

С антропософской точки зрения военный коммунизм особенно показателен. Здесь ариманизированная душа сознательная действует уже не только как партия и репрессия, но как **абстрактный проект тотальной рационализации жизни**. Хозяйство больше не мыслится как живой организм труда, общины, обмена, местной привычки, человеческой инициативы и ответственности. Оно становится объектом централизованного расчёта и насилия. Хлеб, фабрика, транспорт, труд — всё должно подчиниться одной воле. Тем самым большевизм впервые пытается осуществить то, о чём прежние государственные формы России только мечтали: сделать человека и общество полностью прозрачными для организующей власти. Но именно здесь и обнаруживается его античеловеческий характер. Если Пётр насильственно вводил внешние формы будущего, а Екатерина рационально оформляла империю, то большевизм идёт дальше: он хочет **перекрыть саму субстанцию жизни**.

Отсюда неизбежно возникает и тема «нового человека». Хотя в первые послереволюционные годы этот идеал ещё не был окончательно институционализирован так, как позднее, сама логика большевизма с самого начала была направлена на выработку нового антропологического типа: беспредельно идеологизированного, дисциплинированного, оторванного от прежних религиозных, семейных, сословных и локальных связей, подчинённого не личной совести и не традиции, а исторической миссии партии. В этом смысле большевизм есть одна из самых радикальных попыток в русской истории заменить живую душевную эволюцию **политической инженерией личности**. Душа сознательная здесь не созревает изнутри; её симулируют через школу, агитацию, дисциплину, коллектив и насилие над памятью.

Именно поэтому большевизм так важно отличать от простой диктатуры. Обычная диктатура хочет власти. Большевизм хотел ещё и **онтологического переустройства мира**. Он стремился заменить прежние формы истории новой тотальностью: вместо церкви — идеология, вместо собор-

ности — партийный коллектив, вместо свободного “я” — сознательный строитель коммунизма, вместо живой исторической памяти — классовое истолкование прошлого. Поэтому его нельзя понять ни как чисто русский произвол, ни как обычный политический режим. Он был формой метафизически переосмысленной власти, в которой идея стала суррогатом духа.

И всё же именно здесь заключается и его парадоксальная сила. Большевизм смог собрать страну после революционного распада именно потому, что дал пробуждённой, но разорванной душе сознательной новый центр. Он был ложным духовно, но действенным исторически. Он заменил потерянную церковную середину партийным центром, разрушенную монархическую иерархию — организационной вертикалью, рассыпающуюся многоголосицу революции — дисциплиной идеи. Потому он и победил в Гражданской войне: не только силой, но и способностью предложить людям суррогат целостности там, где прежние формы уже умерли, а новые, свободные формы ещё не родились. Победа Красной армии обеспечила господство коммунистов в складывающемся советском государстве, а к 1922 году возник уже СССР как новая политическая целостность.

Если выразить всё это в строгой антропософской формуле, то она будет такой: **большевизм есть ариманизированная душа сознательная, в которой идея, партия и государственный план подменяют живой духовный центр и ставят задачу тотальной перedelки человека и мира.**

Его признаки:

- партия как носитель абсолютного исторического знания;
- уничтожение политической множественности;
- ЧК и Красный террор как органы внесудебного очищения пространства;
- военный коммунизм как схема тотальной рационализации хозяйства;
- проект нового человека как замена внутреннего духовного развития политической инженерией.

Именно поэтому большевизм надо понимать не только как политическую победу одной партии, но как глубо-

чайшую духовно-историческую мутацию русской души. В нём свобода после революции не исчезает, а превращается в свою противоположность: в сознательно организованную несвободу, которая считает себя высшей формой истории.

### **§ 3. Гражданская война и рождение советского государства: как расколота Россия была вновь собрана ценой новой антропологической дисциплины**

---

Если революция 1917 года была тёмным переворотом души сознательной, а большевизм — её ариманизированной формой, то Гражданская война стала тем огнём, в котором эта новая форма прошла своё окончательное закалывание. Именно здесь Россия была вновь собрана — но уже не как православное царство, не как сословная империя и не как органическое историческое целое старого типа. Она была собрана как новый политический организм, основанный на партии, армии, терроре, мобилизации и тотальной дисциплине. Поэтому Гражданскую войну следует понимать не только как борьбу Красных и Белых, не только как столкновение программ и классов, но как решающий момент, когда расколота русская история нашла новую форму единства ценой глубочайшего насилия над человеком и над самой тканью общественной жизни. Гражданская война развернулась с 1918 года, включала множество белых, национальных и иностранных антибольшевистских сил, а победа Красной армии обеспечила господство коммунистов и стала прямым путём к образованию СССР.

С антропософской точки зрения здесь особенно важно увидеть парадокс. После крушения старой империи Россия не могла оставаться в состоянии длительной исторической расплывённости. Её пространство, её память, её привычка к большому целому, её политическая судьба требовали нового центра. Но тот центр, который возник, был уже иного рода. Он не вырос органически из народа, церкви, земли и исторического права. Он был создан через партию как носительницу абсолютной идеи, через армию как орган моби-

лизованной воли и через государственный аппарат как средство тотального контроля. Иначе говоря, Россия была вновь собрана не через исцеление раскола, а через его новую дисциплинарную организацию. Именно в этом и состоит глубочайшая двойственность советского рождения: оно восстанавливало целое, но делало это уже не как продолжение прежней русской душевной середины, а как её замещение.

Гражданская война была крайне сложной по составу сил. Помимо большевиков и их Красной армии, в ней действовали белые армии Колчака, Деникина, Врангеля и других военачальников, национальные движения на окраинах бывшей империи, крестьянские повстанцы, казачьи силы, чехословацкий корпус и иностранные интервенты. Britannica подчёркивает, что весной 1918 года в условиях распада прежнего фронта и власти Чехословацкий легион захватил значительные участки Транссибирской магистрали, что дало толчок к возникновению антибольшевистских центров в Самаре и Омске; одновременно Британия, Япония и другие державы вмешались в конфликт на Севере и Дальнем Востоке.

Но, при всей этой пестроте, победа большевиков была обусловлена не только удачей или жестокостью. Она стала возможна потому, что большевизм предложил исторически распавшейся стране **новый принцип дисциплинарного собирания**. У Белых не было единого положительного образа будущего, который смог бы захватить народную массу. Национальные движения стремились к собственному самоутверждению, а не к новому общерусскому целому. Крестьянство было раздроблено и думало прежде всего о земле, хлебе и спасении от очередной власти. Большевики же обладали тем, чего не имели другие: предельно централизованной партией, жёсткой военной организацией и ясной волей к монополии на историческое будущее. В этом смысле они и стали носителями новой антропологической дисциплины: они брали человека не таким, каков он есть в традиции, в общине, в семье, в религиозной памяти, а как материал, который должен быть включён в новый коллективный проект.

Особую роль сыграла Красная армия. Она была создана как армия новой власти и постепенно превратилась в один из главных инструментов советского собирания. Britannica

отмечает, что Красная армия была создана коммунистическим правительством после Октябрьской революции, а в годы Гражданской войны именно её спешная, но энергичная реорганизация позволила большевикам вернуть под контроль значительную часть европейской России. Под руководством Троцкого эта армия стала школой особого государственного воспитания: дисциплина, подчинение, идеологическая направленность и готовность к массовой мобилизации здесь соединялись в новый тип политического человека.

С антропософской точки зрения это означает следующее: большевизм не просто создавал новые институты, он создавал **новую форму душевного послушания**. В старой России послушание могло быть религиозным, сословным, крестьянским, семейным, царским. Теперь оно становилось партийно-идеологическим. Человек должен был подчиняться уже не Богу, не царю, не роду и не общине, а исторической необходимости, выраженной партией. Именно в этом состоит новая антропологическая дисциплина. Она действует не только внешне, через приказ и наказание, но и внутренне: она хочет, чтобы человек сам начал переживать себя как бойца, строителя, командира, комиссара, сознательного участника мировой переделки. Это уже не просто политическая власть; это власть, которая заново формирует образ человека.

Одним из главных средств такой переделки стал военный коммунизм. Он включал национализацию промышленности, запрет значительной части частного обмена и насильственную реквизицию хлеба у крестьян. Britannica прямо пишет, что политика военного коммунизма, проводившаяся в годы Гражданской войны, имела две цели: политически подорвать оппозицию через уничтожение экономических основ частной силы и практически снабдить Красную армию и города ресурсами любой ценой. Подобный режим означал, что экономика переставала быть пространством относительно свободной жизни и становилась продолжением войны и власти.

Но именно здесь особенно ясно выступает цена нового собирания. Чтобы вновь сделать Россию управляемой, большевики должны были предельно усилить принуди-

тельное начало. Это касалось не только армии и хозяйства, но и самого социального существования. Террор ЧК, Красный террор 1918 года, заложничество, внесудебные расправы, принудительные реквизиции, трудовая мобилизация — всё это были не случайные крайности, а части новой дисциплинарной матрицы. Britannica и энциклопедические источники подчёркивают, что с осени 1918 года Красный террор получил официальный характер, а ЧК приобрела чрезвычайные полномочия, включая массовые аресты и расстрелы без нормального судебного порядка.

В духовно-историческом смысле это означает: новая Россия собиралась не вокруг свободно пережитой истины, а вокруг принудительно навязанной схемы исторического смысла. Подлинная душа сознательная должна была бы строить новое целое из свободного внутреннего участия человека в истине. Большевизм же заменил это участие дисциплиной идеи. Он не исцелил раскол России, а подчинил расколотые части единому идеологическому центру. Тем самым он добился огромного исторического результата: прекратил распад, восстановил управляемость, подавил множественность суверенитетов, удержал большую часть имперского пространства. Но одновременно он превратил саму душу государства в аппарат тотального воспитания и подавления.

После победы в войне эта логика не исчезла. Напротив, она институционализировалась. Хотя к 1921 году политика военного коммунизма привела к тяжелейшему экономическому кризису — Britannica пишет, что промышленное производство упало примерно до четверти уровня 1913 года, занятость рабочих сократилась примерно наполовину, а производство зерна резко упало, — большевики не отказались от принципа политического контроля над обществом. Они лишь временно изменили хозяйственную тактику. В 1921 году был введён НЭП, вернувший часть мелкой торговли и хозяйственной инициативы, но при сохранении контроля государства над ключевыми секторами экономики и, главное, при полном сохранении политической монополии партии.

Именно это чрезвычайно показательно для нашей темы. НЭП был признанием того, что чисто механическая тотальность не может непосредственно управлять всей жизнью.

Но он не означал отказа от новой антропологической дисциплины. Человек по-прежнему оставался объектом идеологического формирования, а государство — единственным верховным центром смысла и легитимности. Экономика могла временно отступить от крайностей, партия — нет. Следовательно, новое советское собрание завершилось не только победой в войне, но и выработкой устойчивой структуры: партия как разум, армия как воля, спецслужба как очищающее орудие, государство как форма всеобщей организации, общество как материал исторического проекта.

Образование СССР в 1922 году стало логическим итогом этого процесса. Britannica указывает, что после победы коммунистов и консолидации власти возник Союз Советских Социалистических Республик как новая политическая целостность. Но важно понять, что это была уже не старая Россия под новым именем. Это была новая форма единства, в которой имперское пространство было заново собрано не через династическую верность, не через православную цивилизацию и не через сословную иерархию, а через централизованную партийно-государственную идеологию.

Если выразить это в строгой антропософской формуле, то она будет такой: **в Гражданской войне расколотая Россия была вновь собрана ценой новой антропологической дисциплины — дисциплины, которая заменила органическое историческое единство партийной, военной и идеологической организацией человека.**

Её признаки таковы:

- партия как носитель абсолютного смысла;
- Красная армия как школа нового послушания;
- военный коммунизм как насильственная рационализация жизни;
- террор как средство формирования политической среды;
- СССР как результат нового, уже идеократического собрания пространства.

Именно поэтому советское государство родилось не просто из победы одной силы над другой. Оно родилось из попытки заменить разрушенную духовную середину России новой системой тотальной организации человека. Эта систе-

ма оказалась исторически чрезвычайно мощной. Но её сила с самого начала несла в себе и глубокую внутреннюю опасность: она могла собрать страну, но не могла дать человеку подлинно свободного духовного центра.

#### § 4. Большевизм как помрачение национального самосознания: от коренизации к замедленной мине распада

---

Если в предыдущих параграфах речь шла о революции как о взрыве русского расколотого самосознания, то теперь необходимо сделать следующий шаг и увидеть **большевизм** как особую, предельно радикальную форму этого раскола. В логике этой книги большевизм нельзя понимать только как социальную доктрину или политическую технику захвата власти. В нём действительно присутствовали высокие нравственные и социальные идеалы: жажда справедливости, ненависть к эксплуатации, вера в братство, в освобождение униженных и в историческое преодоление старой неправды. Но именно потому большевизм и оказался столь опасен: он соединил эти высокие мотивы с **фактическим отрицанием исторической России** как носительницы собственной духовной и культурной правды. Ленин и его окружение смотрели на Россию прежде всего как на плацдарм мировой революции, а не как на самоценный исторический мир; Британская энциклопедия прямо пишет, что Ленин и его соратники видели Россию «не более чем трамплином», с которого должна начаться мировая гражданская война.

С антропософской точки зрения это означает, что большевизм был не просто революцией, а **помрачением национального самосознания**. Революционер старого типа ещё мог ненавидеть конкретную форму государства, но оставаться внутри русской исторической боли. Большевик же всё чаще ставил над Россией не её собственную судьбу, а безличную и всемирную схему. Именно отсюда и возникала та внутренняя русофобия, о которой ты говоришь: не обязательно как открытая ненависть к русскому народу, а как глубокое недоверие к самой русской исторической непрерывности — к православию, к старой культуре, к органической памяти

страны, к её государственно-церковному опыту и даже к самому праву России быть не просто материалом всемирной переделки. Характерно, что Ленин особенно резко выступал против «великорусского шовинизма», а большевистская национальная политика сознательно строилась так, чтобы не допустить преобладания русской государственно-национальной линии; Британская энциклопедия прямо отмечает как ленинскую борьбу с великорусским шовинизмом, так и то, что он не допустил создания отдельной русской коммунистической партии внутри новой системы.

Эта линия особенно ясно проявилась в **отношении большевиков к культурному и религиозному наследию России**. Конечно, было бы неточно говорить, что большевики ненавидели буквально всё русское. Но совершенно точно, что они с ожесточением ударили по тем опорам, через которые Россия веками сохраняла свою внутреннюю форму: по церкви, монастырю, церковной школе, религиозному праву, символическому союзу святыни и исторической памяти. Британская энциклопедия указывает, что после прихода большевиков к власти были национализированы церковные земли, изъяты церковные школы и семинарии, прекращены государственные субсидии церкви, а в 1918 году церковь была полностью отделена от государства и лишена правового статуса, что открыло дорогу местным нападениям на духовенство и массовому разграблению храмов. Энциклопедия о религии в России добавляет, что после 1917 года религиозные институты были лишены собственности, а религиозная жизнь была жёстко стеснена. В логике этой книги это можно назвать **неприятием значительной части исторического культурного наследия России**, а не просто секуляризацией.

Но самая глубокая и долговременная линия этой внутренней русофобии проявилась в политике **коренизации**. Здесь снова нужна точность. Сама по себе коренизация рождалась не из ненависти к народам СССР, а из стремления удержать многонациональное пространство бывшей империи и примирить нерусские окраины с новой властью. Британская энциклопедия прямо пишет, что в 1920-е годы перед большевиками стояла задача «умиротворить» нерусские национальности и что в 1923 году была провозглашена

политика коренизации, включавшая продвижение местных языков, национальных культур и местных кадров в образовании, издательском деле, управлении и партийной работе. Но именно в этом и скрывалась огромная историческая двойственность: ради борьбы с русским имперским центром большевизм начал строить Союз как систему **национально оформленных республик и элит**, при этом официально признавая даже право на отделение. В краткосрочном смысле это помогало собрать распадающееся пространство под новой властью; в долгосрочном смысле это закладывало под основание СССР **замедленную мину национального распада**.

С антропософской точки зрения здесь и обнаруживается предельная двусмысленность большевизма. Он хотел уничтожить старую «великорусскую» вертикаль и заменить её интернациональным союзом народов. Но, разрушая старую русскую историческую форму, он не создавал подлинно соборного многонационального единства. Он создавал **механически удерживаемое единство**, в котором нерусские республики получали оформленное квазигосударственное бытие, собственные кадры, собственные культурные аппараты и в конечном счёте собственный язык политического самоопределения. Современные академические исследования распада СССР прямо подчёркивают, что национальный вопрос сыграл важную роль в крушении советского строя, а сама союзная конструкция с республиками как этнотерриториальными образованиями создала готовые рамки для последующего отделения. Сам распад 1991 года, по Британской энциклопедии, завершился распадом СССР на пятнадцать независимых государств. То есть то, что в 1920-е годы выглядело как тактическая антиимперская мудрость, в перспективе оказалось **структурой возможного выхода из Союза**.

Отсюда и главный вывод этого параграфа. В логике нашей книги **большевизм был формой помрачения национального самосознания**, потому что он соединил высокую страсть к социальной правде с глубоким недоверием к русской исторической непрерывности. Он не просто боролся с несправедливостью старого строя; он часто видел в самой исторической России — в её церковной памяти, государственном опыте, культурной преемственности и русском

центре Союза — не источник исцеления, а препятствие, которое надо сломать. Политика борьбы с «великорусским шовинизмом», отказ признать особую русскую государственно-историческую миссию, разгром религиозных опор и строительство Союза как федерации этнополитических единиц действительно сделали советскую систему внутренне двусмысленной. Она могла десятилетиями удерживаться силой, идеологией и мобилизацией, но в её основании уже лежал **неразрешённый конфликт между интернациональной схемой и русским историческим ядром**, который в эпоху ослабления центра и привёл к распаду.

Итог этого параграфа можно выразить так: **большевизм соединил высокие нравственные и социальные идеалы с фактическим отрицанием значительной части исторической России; именно поэтому его можно понять как форму помрачения национального самосознания, а раннюю анти-великорусскую линию, коренизацию и разрушение русской духовно-культурной непрерывности — как одну из тех замедленных мин, которые в конечном счёте подорвали основание самого СССР.**

# Глава 37. Сталин и титанизм организованной воли

## § 1. Индустриализация, страх и завершение ариманического государства

---

Если большевизм в ленинскую эпоху ещё сохранял в себе черты революционного перехода, импровизации и внутренней текучести, то при Сталине он достигает той формы, которую можно назвать завершением ариманического государства. Здесь уже не просто партия властвует над обществом и не просто идея подчиняет себе историю. Здесь вся страна превращается в материал для гигантского проекта организованной воли. Индустриализация, коллективизация, политический террор, культ вождя, новый централизованный аппарат и тотальная дисциплина складываются в одно целое. Историки связывают сталинский перелом прежде всего с отказом от НЭПа, запуском первого пятилетнего плана с 1928 года, курсом на форсированную индустриализацию и сплошную коллективизацию, а также с последующим Большим террором 1936 — 1938 годов.

С антропософской точки зрения сталинская эпоха означает не просто усиление большевизма, а его внутреннее доведение до предела. Если в революции тёмная душа сознательная ещё искала форму, а в ленинском большевизме строила её через идею и партию, то при Сталине она становится почти полностью машиной. Здесь человеческое "я" уже не только отрывается от духовного центра, но и систематически подчиняется внешней организации. Именно поэтому я говорю о титанизме организованной воли. Титанизм — потому что воля стремится переделать не отдельный институт, а всё: хозяйство, деревню, город, труд, семью, память, культуру, науку, армию, саму структуру повседневности. Организованная — потому что эта воля действует уже не как революционный порыв, а как план, квота, кампания,

ведомство, приказ, следствие, лагерь и норма. Это не люциферическая взволнованность идеи, а ариманическая кристаллизация идеи в государственный механизм.

Первым великим выражением этого титанизма стала индустриализация. Первый пятилетний план, утверждённый в 1928 — 1929 годах, ставил целью резкий рост тяжёлой промышленности и почти полное подчинение экономики централизованному планированию; с ним же тесно была связана радикальная редукция частного сектора и усиление роли Госплана. Britannica подчёркивает, что пятилетние планы были системой квотированного роста, впервые применённой именно в СССР, а также что Госплан получил значительно более широкий охват после принятия первого плана.

В антропософском освещении индустриализация при Сталине важна не только как хозяйственная политика. Она знаменует собой попытку превратить страну в объект тотального рассудочного расчёта. Поздняя душа рассудочная и раньше уже стремилась измерять, распределять и организовывать. Но теперь она делает это в таком масштабе, при котором сам народный организм больше не воспринимается как живое историческое тело, имеющее собственные ритмы и пределы. Он становится сырьём для плана. Металл, уголь, трактор, турбина, плотина, железная дорога, комбинат, город — всё это уже не просто элементы развития, а части новой космологии власти. Государство хочет не только управлять жизнью, но и доказать свою почти демиургическую способность создавать вторую природу. В этом смысле сталинская индустриализация есть крайнее торжество ариманизированной души сознательной: мышление берёт мир как материал для переделки, не спрашивая о мере человеческой души.

Но именно поэтому индустриализация неотделима от коллективизации. Britannica подчёркивает, что сталинский курс включал сплошную коллективизацию деревни, раскулачивание и насильственное изъятие хлеба, а также что в 1932 — 1933 годах страшный голод поразил прежде всего Украину, Северный Кавказ и Нижнюю Волгу, унеся многие миллионы жизней. Britannica прямо отмечает, что де-

кулакизация террор 1930 — 1932 годов и террор-голод 1932 — 1933 годов были особенно смертоносны в Украине и прилегающих районах.

С духовно-исторической точки зрения коллективизация была ударом по одному из последних больших резервуаров дореволюционной русской душевности — по крестьянскому миру как носителю памяти, земного ритма, общинной привычки, религиозного остатка и не до конца разрушенной связи между трудом и живой жизнью. Конечно, этот мир не был идиллией; он был полон бедности, насилия, косности и внутреннего рабства. Но он всё же сохранял органический характер. Коллективизация же стремилась не преобразить деревню изнутри, а сломать её как самостоятельную форму существования и встроить в плановую машину. Именно здесь ариманическое государство становится особенно явным: оно уничтожает не только частную собственность как юридическую форму, но и саму возможность медленного, органического самодвижения деревенской жизни. Там, где прежде действовал труд человека на земле, теперь должна действовать схема.

Столь же показателен и Большой террор. Library of Congress и Britannica сходятся в том, что его кульминация прилась на 1937 — 1938 годы, что он включал показательные процессы над бывшими большевиками, массовые аресты и расстрелы, деятельность внесудебных «троек», а также уничтожение значительной части партийной, военной и административной элиты. Britannica подчёркивает, что в 1937 — 1938 годах террор приобрёл массовый характер, а специальные внесудебные трибуналы — «тройки» — приговаривали сотни тысяч людей к смерти *in absentia*.

В антропософском смысле здесь государство доходит до своей наиболее тёмной завершённости. Если опричнина Ивана IV была расколом ещё живого государственно-душевного организма, то сталинский террор — это уже не раскол, а почти математическое очищение пространства от всего, что не совпадает со схемой власти. Власть боится не только врагов, но и самой возможности иной внутренней жизни. Потому она уничтожает даже собственных создателей, даже военных, даже партийных ветеранов, даже тех, кто раньше

был её опорой. Ариманическое государство в своей крайней форме не может доверять никакому живому органу, потому что любой живой орган несёт в себе спонтанность, память, личность, непредсказуемость. А машина хочет только функцию.

Именно поэтому сталинская система есть не просто террор плюс индустриализация. Это целостный тип цивилизации. Britannica определяет сталинизм как метод правления, связанный с террором и тоталитарным режимом, а также отмечает его связь с курсом «социализма в одной стране», форсированной индустриализацией и коллективизацией. Это очень важно. Речь идёт уже не о временной чрезвычайщине гражданской войны, а о долговременном строе, в котором страх, производство, школа, наука, армия, культура и повседневность начинают работать как элементы одного и того же сверхорганизованного мира.

Здесь нужно особенно отметить сталинский парадокс по отношению к русской истории. Britannica указывает, что в 1930 – 1940-е годы Сталин, хотя и был по происхождению грузином, всё активнее опирался на «великорусский» национальный мотив, продвигал отдельные русские исторические и культурные фигуры и фактически выдвигал русских в качестве «старшего брата» для других народов СССР. Это означает, что ариманическое советское государство не просто разорвало связь с русским прошлым. Напротив, оно частично присвоило это прошлое, вырвало из него удобные символы и включило их в новую машину. В этом его особая опасность: оно способно не только отрицать традицию, но и инструментализировать её. Так ариманическая воля завершает себя: она уже не борется с историей напрямую, а перерабатывает её в служебный миф.

Если теперь дать Сталину точную антропософскую характеристику, то её можно выразить так. **Сталин — это фигура, в которой ариманизированная душа сознательная достигает государственной завершенности через титанизм организованной воли.**

Его признаки таковы:

- предельная вера в способность идеи и плана переделывать мир.

- превращение хозяйства и общества в материал централизованного расчёта.
- разрушение живых органических форм деревни через коллективизацию и раскулачивание.
- террор как нормальный способ поддержания государственного космоса.
- присвоение исторической памяти и национального символического капитала ради усиления машины.

Но именно в этом и состоит историческая двусмысленность сталинского периода. Он дал СССР гигантскую индустриальную мощь, организовал общество в невиданном масштабе и довёл советское государство до состояния почти предельной концентрации силы. Одновременно он завершил и внутреннюю мутацию русской исторической формы: государство стало столь мощным, что почти перестало нуждаться в живой духовной середине. Это и есть завершение ариманического государства — момент, когда машина уже способна собирать страну, но не способна дать человеку подлинный смысл его существования.

## **§ 2. Коллективизация и Большой террор: уничтожение старой органики и производство советского человека**

---

Если в предыдущем параграфе мы рассматривали сталинскую эпоху как завершение ариманического государства, то теперь необходимо увидеть, **какой ценой** это завершение было достигнуто. Этой ценой стало разрушение последних больших органических слоёв старой России и одновременная попытка выработать новый антропологический тип — человека, полностью подчинённого плану, партии и исторической задаче. Именно поэтому коллективизацию и Большой террор нельзя рассматривать отдельно. Первая ломала социальную и хозяйственную органику страны; второй очищал и дисциплинировал уже не только общество, но и сам аппарат власти. Вместе они образуют единый процесс: уничтожение старой человеческой среды и производство нового советского человека через насилие, страх и идеологическую мобилизацию.

Коллективизация была не просто аграрной реформой. Она означала сознательное решение государства ликвидировать крестьянское хозяйство как относительно самостоятельную форму жизни. С конца 1929 года власть перешла к политике сплошной коллективизации; одновременно шло «раскулачивание» как кампания конфискации, ссылок и насильственного удаления тех, кто объявлялся социально чуждым элементом. Britannica прямо связывает этот курс со сталинским «вторым переворотом» конца 1920-х годов и подчёркивает, что декулакизационный террор 1930 – 1932 годов стал одной из важнейших сторон новой политики.

С антропософской точки зрения крестьянский мир был одним из последних больших носителей русской исторической органики. Он сохранял связь человека с землёй, с ритмом труда, с семьёй, с приходом, с остатками общинного бытия и с до конца ещё не уничтоженной памятью о естественном ходе жизни. Этот мир был полон жестокости, бедности и несвободы, но он оставался **живым организмом**, а не чистой схемой. Коллективизация же рассматривала деревню именно как препятствие для плана. Там, где живая душевная ткань ещё сопротивлялась тотальной рационализации, государство решило её сломать. В этом и состоит её подлинный духовно-исторический смысл: не просто изменение формы собственности, а перевод земли, труда и человека из органического порядка в механически управляемый порядок. Этот вывод является интерпретацией, но он прямо опирается на характер самой политики тотального огосударствления и насильственного объединения хозяйств.

Именно поэтому коллективизация почти сразу привела к катастрофе. Насильственное изъятие хлеба, хаотическая ломка хозяйственных стимулов, преследование наиболее хозяйственно сильных крестьян, административный произвол и общий разрыв хозяйственного ритма вызвали тяжелейший кризис производства и снабжения. Britannica подчёркивает, что в 1932 – 1933 годах голод поразил прежде всего Украину, Северный Кавказ и Нижнюю Волгу и унёс многие миллионы жизней; та же статья прямо связывает этот голод с террором коллективизации и насильственным изъятием зерна.

В антропософском освещении голод начала 1930-х годов есть не только экономическая катастрофа, но и момент, когда ариманическая воля государства впервые столь явно показала свою готовность пожертвовать самой жизненной субстанцией народа ради верности схеме. Когда власть продолжает требовать выполнения плана и хлебозаготовок в условиях уже разворачивающейся гибели, она тем самым свидетельствует, что для неё человек перестал быть живым центром истории и стал элементом расчёта. Здесь ариманизация достигает пугающей чистоты: схема оказывается важнее жизни. Это интерпретация, но она опирается на сам описанный историками разрыв между насильственной политикой заготовок и массовой смертностью.

Но коллективизация была направлена не только против деревни как хозяйственной формы. Она была направлена и против крестьянского человека как носителя иной душевной организации. Старый крестьянин ещё мыслил себя через дом, род, приход, землю, праздник, обычай, местную память. Советская власть хотела иного человека: включённого в колхоз, подчинённого учёту, кампании, норме, собранию, государственному заданию. Иначе говоря, вместе с уничтожением старой органики шло **производство нового социального субъекта**. Это особенно видно на фоне общей логики сталинского «второго переворота», который Britannica описывает как переход к форсированной индустриализации, коллективизации и резкому усилению государственного контроля над всеми сторонами жизни.

Если коллективизация разрушала низовую органику, то Большой террор 1936–1938 годов завершал ту же работу уже в верхнем и среднем слоях советского общества. Britannica определяет Great Purge как кампанию политических репрессий при Сталине, а Library of Congress подчёркивает, что в 1936–1938 годах прошли показательные процессы над бывшими большевистскими лидерами, а затем развернулся массовый террор, в ходе которого миллионы были отправлены в лагеря или погибли. Britannica также отмечает, что в 1937–1938 годах террор приобрёл массовый характер, а специальные внесудебные трибуналы — «тройки» — выносили сотни тысяч смертных приговоров заочно.

Здесь особенно важно понять, что Большой террор не был простым продолжением обычной полицейской диктатуры. Он означал, что ариманическое государство уже не доверяет даже собственным, ранее выращенным органам. Под удар попали не только старые враги режима, но и партийные кадры, военные, управленцы, техническая интеллигенция, обычные граждане, попадавшие под плохо определённые категории подозрения. Encyclopedia.com подчёркивает, что террор 1936 — 1938 годов поражал крайне размытые группы и развивался в значительной мере хаотично, а Britannica отдельно отмечает процессы над Зиновьевым, Каменевым, Бухариным и уничтожение высшего командования Красной армии, включая Тухачевского.

С антропософской точки зрения это значит, что ариманическая система достигает стадии, на которой она уже не может терпеть никакой самостоятельной исторической памяти, никакого самостоятельного достоинства, никакой незапланированной биографии. Если на ранних этапах большевизм ещё воевал с внешним миром — с Белыми, с церковью, с рынком, с «классами», — то в Большом терроре он начал воевать уже с собственной внутренней сложностью. Любой человек, имеющий прошлое, связи, заслуги, авторитет, самостоятельный опыт, потенциально становился подозрительным. Следовательно, террор служил не только подавлению оппозиции, но и **производству очищенного, лишённого памяти и независимости человека**. Этот вывод интерпретативен, но он прямо опирается на массовый характер террора и на его направленность против очень широких и подчас произвольных категорий.

Особое место в этой системе занимали показательные процессы. Они имели не только юридическую, но и антропологическую функцию. Когда бывшие вожди революции публично признавали фантастические обвинения и подтверждали правоту обвиняющей власти, государство демонстрировало, что способно не просто убивать, а **переписывать саму реальность**. Britannica указывает, что в 1936, 1937 и 1938 годах на трёх главных московских процессах бывшие видные большевики были вынуждены повторять сфабрикованные признания. В духовно-историческом смысле это было

торжеством лжи как государственной педагогики: человеку показывали, что истина больше не принадлежит факту, совети или памяти — она принадлежит машине обвинения.

Именно поэтому коллективизация и Большой террор образуют единое целое. Первая уничтожает старую органику внизу; второй уничтожает остатки самостоятельной исторической личности наверху и в середине. Первая ломает хозяйственную и бытовую ткань жизни; второй ломает память, достоинство, профессиональный авторитет, доверие, саму возможность внутренней независимости. Вместе они создают ту социальную среду, в которой советский человек должен существовать как существо, лишённое опоры в прошлом и полностью включённое в организованный мир государства. Этот вывод согласуется с тем, как историки описывают сочетание коллективизации, террора, идеологического контроля и индустриальной мобилизации как взаимосвязанные элементы сталинской системы.

Но именно здесь и возникает вопрос о «советском человеке». Его не следует понимать как чистую пропагандистскую фикцию. Государство действительно создавало новый антропологический тип: дисциплинированный, коллективизированный, идеологически мобилизуемый, приученный к жизни в системе страха, плана и постоянной кампании. При этом такая личность не обязательно была внутренне убеждённой; нередко она сочетала внешнюю лояльность, внутренний страх, приспособление, подлинную веру в проект и глубокую травму одновременно. В антропософских терминах это и есть одна из самых тяжёлых форм искажения души сознательной: вместо свободного «я» рождается **функциональное «я»**, существующее в режиме внешней исторической задачи и внутреннего самоконтроля. Этот тезис интерпретативен, но он прямо следует из сочетания тотального идеологического контроля, мобилизации и массового террора.

Если дать итоговую антропософскую формулу, то она будет такой: **коллективизация и Большой террор были двумя сторонами одного процесса — уничтожения старой русской органики и производства советского человека как носителя ариманически организованной души сознательной.**

Коллективизация разрушала связь человека с землёй, общиной и хозяйственной самостоятельностью.

Большой террор разрушал память, личное достоинство и всякую историческую самость вне схемы государства.

Итогом становилось общество, способное к гигантской мобилизации, но внутренне искалеченное страхом, ложью и утратой естественной душевной середины.

### **§ 3. Война и сталинский парадокс: как ариманическое государство стало орудием национального спасения**

---

Если коллективизация и Большой террор были моментом, когда ариманическое государство завершило своё внутреннее построение ценой разрушения старой органики и искалечивания человеческой души, то Великая Отечественная война выявила его самый глубокий и самый страшный парадокс. Именно это государство, столь беспощадно ломавшее собственный народ, стало орудием его спасения от внешнего уничтожения. Именно тот строй, который подменил живую духовную середину машиной плана, страха и мобилизации, оказался способен собрать колоссальные силы сопротивления и выдержать удар, перед которым рухнули бы многие иные политические организмы. После нападения Германии 22 июня 1941 года Советский Союз оказался перед угрозой не просто военного поражения, но цивилизационного уничтожения; советские войска и администрация применили тактику выжженной земли, эвакуировали целые заводы и отрасли на восток, а сама война на Восточном фронте стала главным театром Второй мировой.

С антропософской точки зрения это означает, что ариманическое государство обнаружило в себе не только ложь и насилие, но и колоссальную способность к внешнему собиранию в момент смертельной опасности. Здесь важно не впасть ни в апологию, ни в упрощённое отрицание. Победа не оправдывает предшествующий террор. Но и террор не отменяет того факта, что сталинская система к 1941 году уже создала такие органы мобилизации, транспорта, промышленного переноса, военного управления и дисципли-

ны, которые оказались решающими для выживания страны. В этом и состоит сталинский парадокс: ариманическая форма, разрушая живую душу, вместе с тем дала государству почти нечеловеческую способность к концентрации воли и ресурса. То, что в мирное время служило подавлению жизни, в военное время стало инструментом её сохранения.

Именно поэтому война не может быть понята только как продолжение сталинского проекта. Она была ещё и моментом, когда русская и советская глубина — народная, историческая, страдательная, религиозная, семейная, национальная — поднялась и вошла в союз с государством, который раньше был невозможен. Сначала война выявила катастрофическую цену предшествующих репрессий: армия, ослабленная чистками, встретила вторжение в крайне тяжёлом состоянии, а первые месяцы войны обернулись огромными поражениями. Но затем тот же режим оказался способен к быстрой перестройке, массовой эвакуации промышленности и собиранию гигантского человеческого материала для войны. Britannica прямо отмечает и катастрофическое начало, и последующее превращение Сталина в одного из самых успешных верховных руководителей воюющих держав.

Здесь особенно показателен промышленный подвиг тыла. Эвакуация заводов, оборудования, кадров и целых производственных цепочек на Урал, в Сибирь и Среднюю Азию означала не только административную эффективность. Она означала, что советское государство сумело на практике осуществить то, к чему его ариманическая природа давно стремилась: полное подчинение пространства исторической задаче. При отступлении 1941 года советские власти уничтожали инфраструктуру, вывозили заводы и в кратчайшие сроки налаживали производство на востоке; Britannica прямо подчёркивает, что целые сталелитейные и боеприпасные предприятия были эвакуированы перед лицом немецкого наступления. Но в годы войны эта способность уже не воспринималась только как механизм насилия: она стала восприниматься как форма национального самосохранения. Ариманическая машина впервые оказалась поставлена на службу не только абстрактной идее, но и реальному выживанию народа.

Не менее важно и то, что в годы войны само государство было вынуждено частично отступить от своей прежней антропологической схемы. Сталин, который в 1930-е годы строил власть на идее, терроре и разрушении исторической памяти, в 1940-е всё активнее обратился к великорусскому национальному мотиву, к старым героям, к языку Отечества, к исторической преемственности. Britannica прямо отмечает, что в 1930-е и 1940-е годы он продвигал отдельные русские исторические и культурные фигуры, русский язык и образ русских как «старшего брата» для других народов СССР. Это имеет колоссальное духовно-историческое значение. Война заставила ариманическое государство признать, что одной только идеологической схемы недостаточно. Чтобы народ действительно сражался насмерть, нужно было пробудить более глубокие пласты — память, национальное чувство, историческую гордость, связь с предками, любовь к земле, к дому, к русскому имени и к судьбе большой страны.

Ещё более показателен церковный поворот 1943 года. В сентябре 1943 года Сталин встретился с митрополитом Сергием и другими иерархами; вскоре был избран патриарх, началось открытие храмов, духовных школ, а обновленческий раскол был фактически завершён. Britannica прямо говорит о «внезапном развороте» сталинской политики к религии во время войны: в 1943 году был избран патриарх, а тысячи церквей вновь начали действовать. С антропософской точки зрения это особенно важно. Ариманическое государство, столько лет разрушавшее духовную середину народа, в минуту смертельной опасности вынуждено было частично восстановить её. Не потому, что оно внутренне покаялось, а потому, что без этой глубины оно не могло выиграть войну. Это один из самых поразительных моментов всей русской истории XX века: власть, разрушившая церковную форму, вдруг начинает использовать её как источник народной стойкости.

Но именно здесь и кроется вся трагическая двусмысленность. Церковь не была по-настоящему освобождена; она была допущена в строго ограниченном объёме как союзник войны и как орган национального сплочения. Русская историческая память не была восстановлена в её полноте; она была частично реабилитирована как полезный мобилиза-

ционный ресурс. Народное чувство не было признано как свободная духовная реальность; оно было включено в государственный военный миф. Следовательно, сталинский парадокс состоит не только в том, что зло стало орудием спасения, но и в том, что спасение было достигнуто через временное и вынужденное привлечение тех духовных сил, которые само государство до этого пыталось уничтожить.

С военной точки зрения решающим символом этого перелома стало Сталинградское сражение. Britannica называет его поворотным пунктом Второй мировой войны и подчёркивает, что советская победа остановила немецкое наступление и переломила ход войны в пользу союзников. Но в духовно-историческом смысле Сталинград символизирует ещё и другое: момент, когда советская организованная воля, уже насыщенная не только партийной дисциплиной, но и народной жертвенностью, исторической памятью и почти религиозным чувством предела, превратилась в силу, способную сломать внешнюю машину уничтожения. Ариманическое государство победило другую, ещё более хищную ариманическую силу — нацизм, — и в этой победе оказалось вынуждено опереться на те пласты человеческого существа, которые не сводились к идеологии.

Именно поэтому война является для нашей темы не просто эпизодом, а кульминацией советской драмы. Она показывает, что государство, построенное на искажённой душе сознательной, может обладать колоссальной мощью организации, но в критический момент всё равно нуждается в живом человеке, в народной памяти, в жертве, в верности, в любви к родине, в религиозном остатке, в том, что не производится планом. Иначе говоря, война разоблачила неполноту ариманического государства даже в момент его величайшего триумфа. Оно смогло победить только потому, что оказалось вынуждено временно вступить в союз с теми слоями русской души, которые само же когда-то подавляло.

Если дать итоговую антропософскую формулу, она будет такой: **война выявила сталинский парадокс — ариманическое государство стало орудием национального спасения, потому что в момент смертельной угрозы сумело мобилизовать не только машину,**

**но и глубинные силы народной души, исторической памяти и частично восстановленной духовной середины.** Его организующая мощь проявилась в эвакуации промышленности, военной мобилизации и централизованном управлении.

Его внутренняя неполнота обнаружилась в необходимости обратиться к великорусскому мотиву и к церкви.

Его историческое величие оказалось неотделимо от духовной двусмысленности.

# Глава 38. Поздний СССР как усталость организованной воли

## § 1. От победы и восстановления к внутреннему выхолащиванию советской души

---

Победа в Великой Отечественной войне не означала для советского мира внутреннего исцеления. Напротив, она стала моментом, когда ариманическое государство достигло вершины внешнего могущества, но одновременно вступило в эпоху внутреннего истощения. После 1945 года СССР вышел из войны как признанная сверхдержава, с огромным международным престижем и решающей ролью в исходе мировой катастрофы. Но эта победа была оплачена такой ценой жертв, разрушений и напряжения, что сама душа страны оказалась в состоянии глубокой усталости. Послевоенное восстановление шло сразу же после войны и было нацелено прежде всего на тяжёлую индустрию, а не на потребительские нужды; вместе с восстановлением продолжались жёсткий контроль и репрессивные практики позднего сталинизма.

С антропософской точки зрения это была эпоха, когда организованная воля ещё сохраняла колоссальную внешнюю силу, но уже утрачивала внутренний источник. Война временно соединила государственную машину с глубинными пластами народной души — с жертвенностью, памятью, религиозным остатком, любовью к Отечеству. Но после победы этот союз не был преобразован в новую духовную середину. Государство вновь вернулось к контролю, подозрительности и идеологическому надзору. Характерным знаком этого стала ждановщина — послевоенная культурная политика, требовавшая ещё более жёсткого контроля над искусством, наукой и мыслью и насаждавшая крайний антизападный уклон. Тем самым стало ясно: победив внешнего врага, система не научилась жить в большей внутренней свободе.

Однако уже после смерти Сталина в 1953 году начался другой процесс. Власть не могла сохранить прежнюю степень страха как нормальное дыхание системы. Хрущёвский поворот, особенно после секретного доклада 25 февраля 1956 года на XX съезде партии, означал официальное осуждение культа личности и части сталинских преступлений. Britannica прямо пишет, что этот доклад стал ядром широкой кампании десталинизации и был направлен на разрушение образа Сталина как непогрешимого вождя. Сам процесс десталинизации обещал возврат к «социалистической законности» и к более ленинскому образу партийного правления.

Но именно здесь проявился новый парадокс позднего СССР. Десталинизация не вернула обществу подлинную духовную свободу; она лишь ослабила самый грубый уровень страха и тем самым обнаружила внутреннюю пустоту советского мифа. Если прежде система держалась на гипнотической цельности террора, то теперь ей приходилось существовать после разоблачения собственной священной лжи. В этом смысле поздний СССР начинается не просто со смены лидера, а с трещины в самом образе государства. Оно больше не могло претендовать на абсолютную безошибочность, но ещё не было готово к истине о себе. Отсюда и особая двойственность хрущёвской эпохи: культурная «оттепель» действительно преобразила интеллектуальную среду, дала возможность возвращения некоторых авторов и идей и сформировала поколение, которое позже будет связано с Горбачёвым, но одновременно сама система оставалась внутренне несвободной и в любой момент могла вернуться к репрессивному жесту.

С антропософской точки зрения хрущёвский период можно определить как первую форму **усталости ариманической воли**. Эта воля уже не способна держать страну в состоянии тотального террора, но ещё не может преобразиться в свободное самосознание. Поэтому она начинает метаться между послаблением и новым нажимом, между реформой и административным импульсом. Britannica подчёркивает, что Хрущёв действительно уводил СССР от сурового сталинского периода, но при нём экономические трудности сохранялись, а попытки реформировать управление промышлен-

ностью наталкивались на уже сложившиеся сети интересов, которые центр не мог легко переломить. Иначе говоря, организованная воля больше не была всемогущей. Она начинала наткаться на инерцию самого собственного аппарата.

После падения Хрущёва в 1964 году это утомление воли оформилось в более устойчивую систему. Брежневская эпоха принесла невиданную ранее стабильность кадров и бюрократического состава. Britannica отмечает, что именно стабильность аппарата создала условия для широкого распространения коррупции, хотя одновременно СССР достиг в середине 1970-х годов зенита международного престижа и ядерного паритета с США. В первые годы брежневского правления ещё сохранялся некоторый общественный оптимизм, но затем он быстро рассеялся; позднее Горбачёв назовёт эту эпоху «застоем». Britannica оговаривает, что такая формула не вполне справедлива ко всему периоду, однако признаёт, что к концу жизни Брежнева страна уже входила в полосу явного упадка.

Именно здесь поздний СССР и обретает свой окончательный облик. Он уже не живёт ни огнём революции, ни титанической мобилизацией сталинского времени, ни даже нервной реформаторской энергией Хрущёва. Он живёт **инерцией организованной формы**. Внешне это выглядит как прочность: сверхдержава, армия, космос, нефть и газ, массовое образование, сравнительно предсказуемый социальный уклад, рост среднего слоя и доступность ряда потребительских благ. Britannica прямо отмечает рост средней зарплаты, расширение владения бытовыми товарами и невиданный прежде уровень медицинской помощи, высшего образования и жилья в советском контексте. Но та же Britannica подчёркивает, что доходы от природных ресурсов позволяли режиму уклоняться от необходимых структурных реформ, а сама экономика всё больше тормозилась из-за исчерпания лёгких ресурсов, структурного дисбаланса и паралича инициативы.

С антропософской точки зрения это и есть **внутреннее выхолащивание советской души**. Ариманическое государство создало гигантскую форму, но эта форма уже не несла в себе живого внутреннего содержания. Революционный па-

фос иссяк, вера в коммунистическое будущее превратилась в ритуал, а дисциплина всё чаще становилась привычкой приспособления. Душа ощущающая народа была вымотана войной, лагерным опытом, урбанизацией и обезличенным бытом. Душа рассудочная аппарата работала всё более механически. Душа сознательная, которая могла бы свободно поставить страну перед истиной, оставалась подавленной и частично вытеснялась в приватную жизнь, диссидентство, внутренний скепсис или формальное участие в официальной идеологии. Поэтому поздний СССР нельзя понимать просто как «слабый» или «ложный» режим. Это был режим большой инерционной силы и внутреннего утомления одновременно.

Симптомы этого утомления проявлялись и в культурной сфере, и в хозяйстве, и в политике. Культурная «оттепель» при Хрущёве породила целое поколение, но при Брежневе наступило новое сжатие; при этом уже не сталинского типа, а более вязкое, административное, рутинное. Диссидентские группы, в том числе хельсинкские, к концу 1970-х — началу 1980-х были подавлены. Экономика становилась всё более сложной, но, по замечанию Britannica, в отсутствие рыночного механизма не существовало способа координировать деятельность в интересах общества; предприятия и бюрократы образовывали своего рода «бюрократический рынок», а сама инициатива парализовалась. К концу брежневской эпохи даже верхушка уже теряла контроль: Britannica пишет, что под конец жизни Брежнев утратил контроль над страной, а регионализм усиливался по мере ослабления центра.

Поэтому поздний СССР следует описывать как эпоху, когда организованная воля, некогда собравшая страну в чрезвычайной исторической напряжённости, начала жить за счёт собственной формы, а не за счёт внутренней правды. Победа и восстановление дали ей огромный ресурс. Десталинизация лишила её части сакрального ореола. Брежневская стабильность превратила её в привычку. Отсюда и особый душевный климат позднесоветской жизни: внешнее спокойствие, частное приспособление, скрытый цинизм, государственная риторика без внутреннего огня, массовая

образованность без подлинной духовной свободы, усталость без открытого бунта. И именно из этой усталости потом вырастет поздняя попытка реформы, которая уже не сможет ограничиться косметическим исправлением.

Итоговую антропософскую формулу можно выразить так: **поздний СССР есть усталость организованной воли, при которой ариманически выстроенная форма ещё сохраняет огромную внешнюю мощь, но внутренне теряет душевное содержание, превращаясь в инерцию, ритуал и постепенное выхолащивание советского человека.**

Послевоенное восстановление и новый идеологический нажим показали силу формы.

Десталинизация и «оттепель» показали трещину в её царском ядре.

Брежневская стабильность и застой показали, что без духовного центра эта форма неизбежно уходит в внутреннее опустошение.

## **§ 2. Оттепель, застой и двоемыслие: как советская личность училась жить между официальной формой и внутренней пустотой**

---

Если поздний СССР в целом можно определить как усталость организованной воли, то теперь необходимо увидеть, **каким образом эта усталость переживалась в самом человеке.** Здесь ключевыми являются три взаимосвязанных явления: оттепель, застой и двоемыслие. Оттепель ослабила самый грубый слой страха и открыла пространство частичного внутреннего дыхания. Застой превратил эту неполную свободу в рутину формы без живого содержания. Двоемыслие же стало той повседневной душевной техникой, с помощью которой советский человек научился существовать между официальной идеологией и внутренним недоверием к ней. После смерти Сталина его преемники действительно использовали террор гораздо более сдержанно, одновременно пытаясь ослабить политический нажим и ввести некоторые стимулы; но строгая централизация сохранилась и в итоге привела к апатии, неэффективности и внутреннему выхолащиванию 1970 – 1980-х годов.

Хрущёвская оттепель началась не как подлинное духовное освобождение, а как **частичное размораживание страха**. Секретный доклад 1956 года разрушил абсолютный миф о Сталине, а культурная политика середины 1950-х — начала 1960-х дала литературе, искусству и общественной мысли возможность говорить чуть свободнее, чем прежде. Britannica прямо пишет, что годы от смерти Сталина до падения Хрущёва были серией «оттепелей», прерываемых «заморозками», а после разоблачения части сталинских преступлений стало возможно смотреть на ортодоксальных коммунистов как на людей прошлого и воспринимать диссидентов уже не как дореволюционный остаток, а как носителей нового.

С антропософской точки зрения оттепель означает, что в советской личности начинает слабо пробуждаться **искажённая, но всё же живая потребность души сознательной**. Человек больше не хочет жить только в режиме страха и внешнего послушания. Он хочет хотя бы в некоторой степени знать правду о прошлом, дышать в культуре свободнее, мыслить и говорить не исключительно по готовой схеме. Но это пробуждение ещё не имеет твёрдого духовного центра и не получает полноты гражданской формы. Поэтому оттепель почти сразу показывает свою ограниченность: свобода допускается лишь настолько, насколько не ставит под вопрос саму основу системы. Отсюда и её нервный ритм — послабление, за которым следует новый нажим; надежда, за которой приходит напоминание о границе допустимого.

Именно в этой переходной зоне и возникает то, что можно назвать позднесоветским двоемыслием. Я употребляю это слово не как строгое научное обозначение одного конкретного института, а как духовно-историческую характеристику состояния, при котором человек одновременно живёт в двух несовпадающих плоскостях: во внешней — официальной, идеологической, ритуальной; и во внутренней — частной, скептической, часто лишённой веры в официальные слова. Оттепель сделала такое раздвоение массово возможным, потому что после 1956 года уже нельзя было безоговорочно верить прежнему мифу, но ещё нельзя было и открыто жить в истине. В этом смысле советская личность начинает учиться не только бояться и повиноваться, как в сталинскую эпо-

ху, но и **раздваиваться**, сохраняя внешнюю лояльность при внутренней дистанции. Это интерпретация, но она опирается на сам факт ослабления террора при сохранении строгой централизации и идеологического контроля.

После падения Хрущёва это раздвоение не исчезло, а вошло в фазу длительного закрепления. Брежневская эпоха дала режиму то, чего он так долго хотел: устойчивость кадров, предсказуемость, рутинность, отсутствие резких скачков. Britannica подчёркивает, что аппарат получил самое желанное — стабильность кадров; что в первые годы 1970-х ещё сохранялся некоторый общественный оптимизм, но он быстро рассеялся; и что к концу правления Брежнева экономический спад, рост оборонных расходов и афганская авантюра перевели СССР в состояние явного упадка.

С антропософской точки зрения застой есть момент, когда организованная форма уже не умеет вдохновлять, но ещё умеет **удерживать**. Именно поэтому он так отличается и от сталинского террора, и от хрущёвской нервной подвижности. В застое советская система перестаёт требовать от человека героической веры, но требует участия в ритуале. Она уже не может полностью захватить внутреннее ядро личности, но по-прежнему владеет языком публичной жизни, карьерой, образованием, публикацией, служебным продвижением, распределением благ. Человек учится жить так, чтобы внешне не разрывать связи с официальной формой, а внутренне всё меньше принимать её всерьёз. Именно здесь двомыслие становится не исключением и не признаком только интеллигенции, а почти всеобщей душевной техникой позднесоветского существования. Это интерпретация, но она согласуется с описанной историками апатией, неэффективностью и общим упадком мотивации в 1970 — 1980-е годы.

Особенно важна здесь культурная сфера. Britannica прямо пишет, что после хрущёвской либерализации последовали более жёсткие брежневские годы, открывшиеся процессом Синявского и Даниэля, а затем арестами, высылками и выдавливанием за границу целого ряда авторов; вместе с тем именно в постсталинские десятилетия появились такие книги, как *Доктор Живаго*, а также мощная линия «деревенской прозы», выразившая подозрение к новому и память о раз-

рушенном сельском мире. Это чрезвычайно существенно. Культура позднего СССР уже не совпадает с официальной культурой, но и не живёт ещё в полном открытом свободном пространстве. Она существует в полутоне: между разрешённым и запрещённым, между публикацией и самиздатом, между официальным признанием и внутренним несогласием. Тем самым двоемыслие становится не просто моральной слабостью, а средой, в которой вообще возможно хоть какое-то движение живого слова внутри мёртвой формы.

Но двоемыслие имело и свою тяжёлую цену. Оно разрушало цельность личности. В антропософском смысле подлинная душа сознательная должна была бы вести человека к внутренней правде, к совпадению мысли, слова и поступка в свободе. Позднесоветская же жизнь приучала к обратному: думать одно, говорить другое, делать третье, а в глубине души всё больше сомневаться вообще в возможности полноты. Отсюда и та особая позднесоветская усталость, которая не сводится к экономическим трудностям. Это усталость **самой личности**, вынужденной слишком долго жить между внешней обязательностью и внутренней пустотой. Именно поэтому застой порождает не только хозяйственный спад, но и моральную эрозию: привычку к симуляции, к ритуальному участию без веры, к частному спасению внутри всеобщей неправды. Это интерпретация, но она прямо вырастает из сочетания официальной стабильности и описанной источниками социальной апатии.

И всё же в этом позднесоветском двоемыслии скрывалась и другая возможность. Именно потому, что личность перестала полностью верить официальной форме, внутри неё сохранялось пространство для будущего пробуждения. Когда система ещё сильна, но уже внутренне неубедительна, душа сознательная получает шанс вернуться — сначала как частный скепсис, потом как нравственный протест, потом как культурная правда, а позднее и как политический вопрос. Поэтому оттепель, застой и двоемыслие нельзя понимать только как деградацию. Это была ещё и долгая, мучительная подготовка к тому моменту, когда советский человек уже не сможет жить одной лишь внешней формой и потребует перестройки самой правды общественного существования.

Если выразить итоговую антропософскую формулу, то она будет такой: **оттепель, застой и двоемыслие составляют три стадии позднесоветской души, в которых ариманическая форма теряет внутреннюю убедительность, но ещё удерживает человека внешне; отсюда рождается личность, научившаяся жить между официальной оболочкой и внутренней пустотой.**

Оттепель дала трещину в мифе.

Застой превратил эту трещину в норму повседневности.

Двоемыслие стало психологической формой выживания и одновременно признаком глубокого выхолащивания советского человека.

### **§ 3. Перестройка как поздняя попытка освободить душу сознательную из-под советской формы**

---

Если поздний СССР был эпохой усталости организованной воли, а советская личность училась жить в двоемыслии между официальной формой и внутренней пустотой, то перестройка стала последней большой попыткой разомкнуть этот закодированный круг. Её смысл состоял не только в хозяйственной реформе и не только в частичной либерализации. В духовно-историческом плане перестройка была поздней попыткой **освободить душу сознательную из-под советской формы**, то есть дать человеку, обществу и самому государству возможность снова жить не одной лишь схемой, не ритуальной ложью и не инерцией аппарата, а более открытым словом, более свободной мыслью и более ответственным отношением к исторической правде. Когда Горбачёв пришёл к власти в 1985 году, он начал курс *перестройки* — «перестройки» и *гласности* — «открытости», сначала стремясь оживить советскую систему, а не разрушить её.

С антропософской точки зрения это чрезвычайно важный момент. На протяжении десятилетий советская форма удерживала душу сознательную в подавленном, искажённом состоянии. Она допускала образование, науку, техническое мышление, культурную сложность, но не позволяла этим си-

лам стать подлинно свободными. Внутреннее "я" было вынуждено жить либо в подчинении идеологической оболочке, либо в частном двоемыслии. Перестройка впервые попыталась сломать именно эту ситуацию. Она исходила из убеждения, что кризис СССР нельзя решить одними хозяйственными указами: требуется изменение самого отношения между властью, правдой и обществом. Britannica прямо отмечает, что *гласность* означала политику открытого обсуждения политических и социальных вопросов и что именно она положила начало демократизации СССР, ослаблению монополии партии и проведению многокандидатных выборов.

Именно поэтому *гласность* была, быть может, даже важнее самой *перестройки* в узко экономическом смысле. Экономическая перестройка, как подчёркивает Britannica, изначально задумывалась как программа обновления советской системы, децентрализации ряда хозяйственных механизмов и повышения эффективности, чтобы вывести СССР на новый уровень развития. Но духовно-исторический смысл перелома проявился прежде всего в том, что людям разрешили говорить — сначала осторожно, затем всё смелее — о том, о чём прежде либо молчали, либо говорили только в частном кругу. Подлинная душа сознательная начинается там, где человек может смотреть на реальность без обязательного идеологического фильтра. И потому *гласность* означала не просто новый стиль партийной риторики, а трещину в самой структуре советской лжи.

Здесь и раскрывается центральный парадокс перестройки. Она хотела освободить сознание, не разрушив форму; но сама советская форма была построена так, что без контроля над сознанием она уже не могла оставаться прежней. Пока существовали табу на прошлое, на преступления, на хозяйственную неэффективность, на национальные противоречия, на реальное положение общества, система ещё могла сохранять внешнюю цельность. Но как только началось открытое обсуждение, выяснилось, что за официальным фасадом скрываются слишком глубокие противоречия. Britannica прямо связывает *гласность* и *перестройку* с уменьшением власти КПСС, с демократизацией и в конечном счёте с фундаментальной трансформацией советского строя.

С антропософской точки зрения это означает следующее: перестройка не создала душу сознательную заново, а выпустила наружу то, что десятилетиями удерживалось внутри как подавленное, искажённое и несвободное самосознание. Люди начали не только требовать лучшего снабжения, более эффективной экономики или более разумного управления. Они начали требовать **правды**. А правда, входящая в общественный организм после долгого режима вынужденного двоемыслия, почти неизбежно действует разрушительно по отношению к старой форме. Ибо форма, основанная на ритуальной неправде, не может быть постепенно очищена без того, чтобы не потерять свою магию. Поэтому перестройка была поздней попыткой освобождения, но освобождения крайне опасного: оно разрушало оболочку быстрее, чем рождало новую внутреннюю цельность.

Это особенно ясно проявилось в политической сфере. Encyclopedic sources отмечают, что к 1988 году Горбачёв уже выдвигал программу демократических политических перемен, а конституционные изменения создали зачатки парламентской системы; Britannica и другие справочные материалы указывают на многокандидатные выборы и общее ослабление партийной монополии. Но политическая свобода, как и в 1917 году, не получила сразу высшего духовного центра. После десятилетий внешнего единства общество оказалось внутренне раздробленным: по поколениям, национальностям, регионам, идеологическим ожиданиям, памяти о прошлом и представлениям о будущем. Следовательно, освобождение сознания почти сразу привело к распаду прежнего советского «мы». Там, где ещё вчера действовала схема обязательного единства, началось бурное возвращение множественных правд.

Здесь особенно важен национальный вопрос. Советская система десятилетиями удерживала многонациональное пространство силой централизованной идеологии, партноменклатуры и общего аппарата власти. Но как только эта оболочка ослабла, стало ясно, что под ней живут разные национальные памяти, обиды, исторические сюжеты и стремления к собственной форме существования. Britannica прямо

пишет, что реформы Горбачёва ослабили партийную систему, а затем его влияние оказалось подорвано и со стороны консервативного отката, и со стороны более радикальных сил, что в итоге привело к распаду СССР. В антропософском смысле это значит: советская форма долго удерживала пространство как нечто внешне собранное, но не исцелила его внутреннюю множественность. Когда душа сознательная стала высвобождаться, она пробудилась не только как общесоветская свобода, но и как свобода отдельных народов, республик и исторических субъектов.

Не менее важен и нравственный аспект. Перестройка впервые в массовом масштабе стала разрушать позднесоветское двоемыслие. То, что десятилетиями существовало как тайная частная дистанция от официальной лжи, теперь начало выходить в публичность. Но тем самым человек лишился и той психологической защиты, которую давала рутина приспособления. Он должен был либо заново строить своё внутреннее отношение к правде, либо впадать в ещё большую растерянность. В этом смысле перестройка была освобождением, но освобождением болезненным. Она не просто открывала рот молчавшему обществу; она требовала от него заново научиться жить в истине. А этому советская душа уже давно была разучена. Следовательно, перестройка была не только политическим процессом, но и тяжёлым антропологическим испытанием.

Именно поэтому её нельзя оценивать только по результату — распаду СССР. Такой взгляд был бы слишком плоским. Духовно-исторически перестройка была закономерным поздним движением к освобождению души сознательной. После десятилетий тотальной организации, двоемыслия, ритуальной лжи и внутреннего выхолащивания советская личность уже не могла оставаться в прежней форме. Она должна была выйти к более открытому слову, к более свободной памяти, к большей личной и общественной ответственности. Но трагедия состояла в том, что это освобождение началось тогда, когда общий организм уже был слишком ослаблен, чтобы вынести его без распада. Britannica прямо связывает перестройку и гласность с фундаментальной трансформацией советской системы и последующим её крушением.

Если выразить итог в строгой антропософской формуле, то он будет таким: **перестройка была поздней попыткой освободить душу сознательную из-под советской формы, но эта форма оказалась настолько глубоко связана с подавлением свободы и правды, что её ослабление почти немедленно повело к распаду прежнего исторического целого.**

*Гласность* освободила слово и память.

*Перестройка* пыталась реформировать хозяйство и политику, не разрушая Союза.

Но освобождённая душа сознательная уже не могла вновь уместиться в старой советской оболочке. Поэтому перестройка стала одновременно и надеждой на правду, и началом конца советской формы.

# Глава 39. СССР, Запад и кризис русской идентичности в XX веке

## § 1. Советский универсализм и противостояние либеральному Западу

---

Советский универсализм нельзя понимать только как идеологическую оболочку марксизма-ленинизма или как внешнеполитический инструмент государства. В духовно-историческом смысле он был одной из самых мощных форм, в которых Россия в XX веке вновь заявила о себе как о носительнице **всемирной миссии**. Но эта миссия была уже выражена не в языке Третьего Рима и не в церковно-государственной форме старой Руси, а в секулярной, революционной и социально-универсалистской форме. СССР утверждал, что говорит не только от имени своего народа, но и от имени человечества, от имени угнетённых классов, колониальных народов и исторического будущего. Именно поэтому противостояние с либеральным Западом было не просто борьбой двух государств, а столкновением **двух универсализмов** — советского и либерального. Британская энциклопедия прямо определяет Холодную войну как соперничество СССР и США, ведшееся на политическом, экономическом и пропагандистском фронтах, а не только через военную силу.

С антропософской точки зрения здесь обнаруживается чрезвычайно важная метаморфоза русской судьбы. Россия не отказалась от стремления мыслить себя в масштабе человечества; она лишь **перевела** это стремление из религиозно-исторического языка в социально-революционный. Если в старой Москве универсализм был связан с представлением о последнем оплоте истинного христианства и о всемирном предназначении Руси, то в советскую эпоху он выступает как вера в мировую революцию, в универсальную справедливость и в историческое освобождение угнетённых. Это — историософский вывод, но он опирается на сам факт, что

прежняя доктрина Третьего Рима оправдывала русские универсальные притязания, а советская власть после революции мыслила себя в категориях всемирной революционной миссии.

Именно поэтому СССР так последовательно выступал против либерального Запада не только как геополитический противник, но и как **альтернативный образ будущего**. Либеральный Запад предлагал человечеству мир парламентской политики, рыночной экономики, колониального преемства, а затем американского глобального лидерства. Советский Союз предлагал иной язык: антикапитализм, антиимпериализм, социальное равенство, мобилизационную справедливость и историческое право угнетённых на переворот мирового порядка. Британская энциклопедия по истории колониализма прямо отмечает, что Советский Союз поддерживал антиколониальные «войны национального освобождения» в Азии, Африке и Латинской Америке и оказывал им экономическую и военную помощь.

В этом и состояла огромная мировая роль СССР. Он не только защищал собственные границы и не только строил внутреннюю систему власти, но и реально способствовал **ослаблению старого колониального господства Запада**. Конечно, советская политика была движима не одной лишь моралью, а и стратегическим интересом. Но это не отменяет того, что для многих народов Азии, Африки и Латинской Америки СССР стал одним из главных внешних факторов, подрывавших мировое превосходство старых колониальных империй и их англо-американских наследников. Британская энциклопедия подчёркивает, что советская власть была идеологически враждебна колониализму там, где ей не нужно было защищать собственные колониальные интересы, а обзоры международных отношений показывают, что послевоенная деколонизация происходила в мире, уже глубоко изменённом соперничеством двух сверхдержав.

С антропософской точки зрения именно здесь советский универсализм раскрывает свою величайшую силу и свою величайшую двусмысленность. Его сила состояла в том, что он давал России возможность снова выступать не как периферийная держава, а как **один из центров всемирной исто-**

**рии.** Он позволял ей говорить языком общечеловеческой миссии, защищать угнетённых, оспаривать западное господство и предлагать не только собственный интерес, но и собственный смысл. Но его двусмысленность была в том, что этот универсализм уже не имел живой связи с исторической русской формой. Он был не русским по имени, а советским; не укоренённым в национальной памяти, а построенным на марксистско-ленинской схеме. Отсюда и главный нерв всей последующей драмы: **Россия снова действовала как носительница мирового смысла, но уже не называла этот смысл своим собственным именем.**

Именно это и определило характер противостояния с либеральным Западом. Это было не просто соперничество двух государственных машин, а борьба за то, кто имеет право говорить от имени всеобщего. Запад утверждал универсальность свободы, рынка, индивидуализма и либеральной модерности. СССР утверждал универсальность социальной революции, антиимпериализма и исторического освобождения. И потому Холодная война стала войной **не только сил, но и смыслов.** Британская энциклопедия прямо говорит, что это соперничество велось на пропагандистском фронте, а не только в дипломатии и стратегии.

Итог этого параграфа можно выразить так: **советский универсализм был формой всемирной миссии, через которую Россия в XX веке вновь противостояла либеральному Западу как носительница альтернативного исторического будущего; именно поэтому СССР стал не только государством, но и мировым полюсом, ослаблявшим западное господство и поддерживавшим антиколониальное пробуждение, хотя сама эта миссия уже была выражена не в русско-историческом, а в советско-марксистском языке.**

## **§ 2. Коммунизм как парадоксальная метаморфоза русского универсализма: от Третьего Рима к мировой революции**

---

Если в предыдущем параграфе советский универсализм был рассмотрен как форма противостояния либеральному Западу, то теперь необходимо увидеть его более глубокий

исток. Коммунизм в России нельзя понимать только как заимствованную западную теорию, механически наложенную на русскую почву. В духовно-историческом смысле он стал **парадоксальной метаморфозой старого русского универсализма**. Когда Москва выдвинула идею Третьего Рима, она тем самым заявила о себе как о носительнице не местной, а всемирной правды; Британская энциклопедия прямо связывает этот образ с ростом престижа Москвы как особого духовно-исторического центра.

С антропософской точки зрения это означает, что в русской истории уже давно действовал импульс мыслить себя не только как одно государство среди других, а как **средоточие всеобщего смысла**. В церковно-московскую эпоху этот смысл выражался в языке православной вселенскости и последнего христианского центра. В советскую эпоху та же тяга к универсальному не исчезла, а лишь сменила язык: вместо церковной истины — историческая необходимость, вместо Третьего Рима — мировая революция, вместо всемирной миссии православия — всемирная миссия освобождения труда и угнетённых. Это историософский вывод, но он опирается на явное сходство универсального масштаба обеих претензий.

Именно поэтому Ленин и его круг рассматривали Россию не как самоценную завершённую форму, а как **плацдарм всеобщего переворота**. Британская энциклопедия прямо пишет, что Ленин и его соратники видели Россию лишь отправной точкой для мировой гражданской войны и боялись, что изолированная революция в отсталой аграрной стране погибнет, если не будет перенесена на Запад. Отсюда и центральное место Коммунистического интернационала: он был задуман не как приложение к советскому государству, а как инструмент всемирной революционной миссии. В этом и состоит парадокс: Россия вновь выступает носительницей мирового призвания, но уже **не в русском и не в христианском имени**, а в имени безнационального коммунистического универсализма.

Однако именно здесь скрывалась глубочайшая двойственность советского проекта. С одной стороны, он действительно давал России возможность вновь действовать

в мировом масштабе и говорить от имени не только себя, но и человечества. С другой стороны, этот универсализм был уже **отрезан от собственной исторической почвы**. Он не называл своим источником ни русскую духовную традицию, ни историческую память страны, ни её религиозный опыт. Тем самым советская форма сохраняла всемирность, но утрачивала живую связь с тем русским ядром, из которого сама потребность в всемирной миссии когда-то выросла. Это уже авторское историософское суждение, но оно логически вытекает из сопоставления доктрины Третьего Рима с ленинской доктриной мировой революции.

Именно поэтому коммунизм оказался не просто отрицанием русской истории, а её **преображённым и секуляризованным продолжением**. Он неслучайно так легко принял форму всеобщей правды, конечного смысла истории и универсального спасения. В этом отношении он внутренне родствен тем религиозным напряжениям, которые давно жили в русской исторической душе. Но, потеряв связь с церковной и национальной формой, этот новый универсализм стал гораздо более абстрактным и беспощадным: он требовал уже не духовного служения, а идеологического подчинения истории единой мировой схеме. Именно поэтому его можно назвать **парадоксальной метаморфозой русского универсализма**: он сохранил масштаб, но сменил сущность; сохранил всемирное напряжение, но изменил его внутренний центр.

Особенно ясно это видно в отношении СССР к **национально-освободительным движениям**. Британская энциклопедия прямо отмечает, что Советский Союз поддерживал антиколониальные войны национального освобождения в Азии, Африке и Латинской Америке, а также оказывал им экономическую и военную помощь. Энциклопедия о Ленине добавляет, что, став на сторону национально-освободительных движений, он мог объявить подавляющее большинство населения мира естественным союзником большевистской революции. Здесь советский универсализм проявляется во всей силе: он реально помогает разрушать старый колониальный порядок и выступает как всемирная антиимпериалистическая энергия. Но именно эта энергия уже говорит не от имени России как России, а от имени мирового революци-

онного закона. В этом и заключалась великая сила СССР — и одновременно исток его будущей внутренней слабости.

С антропософской точки зрения коммунизм тем самым занял место, которое раньше в русской истории занимала **идея священной всемирной миссии**, но занял его в искажённой форме. Он наследовал не православной истине, а русской склонности мыслить судьбу страны как задачу для всего человечества. Поэтому советская власть могла столь последовательно говорить языком универсальной правды и столь трудно — языком собственно русского исторического самосознания. Это обстоятельство имеет решающее значение для всей последующей судьбы СССР: мировая миссия была сохранена, а русский центр — затемнён.

Итог этого параграфа можно выразить так: **коммунизм стал парадоксальной метаморфозой русского универсализма, потому что унаследовал от старой России сам всемирный масштаб её исторического самопонимания, но перевёл его из языка Третьего Рима в язык мировой революции; тем самым СССР вновь выступил носителем всеобщей миссии, но уже в форме, оторванной от собственной русской духовной почвы**

### **§ 3. СССР и ослабление англо-американского геополитического господства: антиколониальный мир и глобальный перелом**

---

Если в предыдущем параграфе коммунизм был понят как парадоксальная метаморфоза русского универсализма, то теперь необходимо увидеть его историческое действие во внешнем мире. СССР нельзя рассматривать только как государство, занятое собственным выживанием и внутренней перестройкой. В XX веке он стал одной из главных сил, которые **подорвали** **прежнее англо-европейское, а затем и англо-американское превосходство в мировом порядке**. Это произошло не потому, что Советский Союз мгновенно заменил собой Запад, а потому, что он разрушил саму монополию Запада на определение того, что считать исторической нормой, прогрессом и законным мировым господством. Холодная война, как подчёркивает Британская

энциклопедия, была не только политическим и военным соперничеством, но и борьбой на экономическом и пропагандистском фронтах.

Особенно важно, что этот подрыв западного господства осуществлялся не только через военную силу и ядерный баланс, но и через **поддержку мирового антиколониального пробуждения**. После Второй мировой войны европейские колониальные империи ослабели, а новые сверхдержавы — США и СССР — стали важнейшими внешними факторами деколонизации; Британская энциклопедия прямо отмечает, что старые метрополии столкнулись не только с внутренним национализмом колоний, но и с сопротивлением со стороны новых сверхдержав. При этом советская линия была враждебна колониализму там, где СССР не был связан собственными колониальными интересами, и в дальнейшем он поддерживал войны национального освобождения в Азии, Африке и Латинской Америке.

Сантропософской точки зрения здесь раскрывается одно из важнейших всемирно-исторических действий советского универсализма. Россия, уже в советской форме, выступила как сила, которая **ломала замкнутую мировую иерархию**, выстроенную Западом. Конечно, советская поддержка национально-освободительных движений не была бескорыстной: она сочетала идеологию, стратегический расчёт и борьбу за влияние. Но в историософском смысле важно другое: через СССР миллионы людей вне Европы впервые получили опору, позволяющую им мыслить себя не как периферию западной цивилизации, а как самостоятельных исторических субъектов. Это особенно заметно в том, что сам язык «национального освобождения» приобрёл мировую легитимность именно в эпоху советско-западного противостояния. Исторические обзоры международных отношений подчёркивают, что новые государства и революционные движения всё чаще пытались воспользоваться соперничеством сверхдержав, а советская сторона предлагала им антиимпериалистическую интерпретацию мировой истории.

Именно поэтому роль СССР в ослаблении англо-американского господства нельзя сводить только к военному паритету. Да, ядерный баланс ограничивал возможности прямой

диктовки со стороны Запада. Но не менее важно было и то, что **сам мир перестал быть однополюсно западным по своему смыслу**. Десятки новых государств в Азии и Африке возникали уже не в мире безальтернативной европейской гегемонии, а в мире, где существовал второй центр легитимации — советский. Даже там, где эти государства не становились советскими союзниками, само наличие СССР меняло их переговорную позицию по отношению к бывшим метрополиям и к англо-американскому блоку. Британская энциклопедия о деколонизации и международных отношениях прямо указывает, что послевоенная эпоха сопровождалась диффузией мировой силы и размыванием прежней жёсткой структуры глобального господства.

Но именно здесь и проявляется глубокая двойственность советской роли. С одной стороны, СССР действительно способствовал крушению старых колониальных и полуколониальных иерархий. С другой стороны, он нередко стремился встроить новые государства и движения в собственную схему зависимости, идеологии и блоковой логики. То есть он ослаблял западное господство, но не обязательно вёл мир к подлинной соборной множественности. В этом и состоит исторический парадокс: Советский Союз был силой освобождения для многих антиколониальных движений, но одновременно оставался государством жёсткой централизации, идеологического контроля и имперской тяжести в собственном пространстве. Именно поэтому его всемирная роль была и великой, и внутренне противоречивой. Энциклопедические обзоры Холодной войны и деколонизации фиксируют, что помощь СССР новым режимам и движениям ожидала политической отдачи и встраивалась в более широкую логику глобального соперничества.

С антропософской точки зрения, однако, важно подчеркнуть именно всемирно-исторический результат. СССР не только сопротивлялся Западу, но и **размывал саму ответственность западного универсализма**. Англосаксонский мир больше не мог бесспорно говорить от имени человечества как такового. Появилась иная всемирная речь — грубая, идеологизированная, часто насильственная, но всё же иная. И через эту иную речь в мировую историю вошли народы,

которые раньше существовали в ней лишь как объекты колониального управления. В этом смысле советская эпоха действительно изменила глобальную расстановку сил: не просто передвинула границы блоков, а **разрушила исключительность западного мирового самоопределения**. Именно поэтому ослабление англо-американского господства было не кратким эпизодом, а частью большого перелома XX века.

Но здесь же скрывался и будущий предел. СССР действовал как мировой разрушитель западной монополии, оставаясь при этом **не до конца самим собой**. Он говорил от имени интернационального коммунизма, а не от имени русской исторической миссии. Тем самым он ослаблял Запад, но не превращал своё всемирное действие в устойчивую форму собственного национального и цивилизационного самосознания. Это уже подводит нас к дальнейшей проблеме всей главы: Советский Союз оказался способен изменить мир, но не сумел окончательно определить, **кто именно действует через него** — Россия, советский проект или безличный исторический универсализм марксизма. Именно в этой неясности и коренилась будущая хрупкость его всемирной роли. Этот вывод является историософским, но он согласуется с тем, что советская внешняя миссия была глобальной, тогда как внутренний русский центр СССР оставался затемнённым.

Итог этого параграфа можно выразить так: **СССР сыграл огромную роль в ослаблении англо-американского геополитического господства, потому что не только сдерживал Запад как сверхдержава, но и поддерживал антиколониальные и национально-освободительные движения, разрушая монополию Запада на определение мирового порядка; однако этот всемирный прорыв совершался в форме советского универсализма, который менял мир, но не до конца прояснял собственный русский исторический центр.**

## § 4. Холодная война как когнитивное противостояние: пропаганда, идеология и борьба за образ будущего

---

Если в предыдущих параграфах речь шла о советском универсализме и его роли в ослаблении западного геополитического превосходства, то теперь необходимо увидеть ту форму, в которой это противостояние стало поистине всемирным. **Холодная война** была не только военным сдерживанием, не только ядерным балансом и не только борьбой союзов. Она была прежде всего **войной за сознание**, за право определять, что считать свободой, справедливостью, прогрессом, человеком, историей и будущим. Британская энциклопедия прямо подчёркивает, что Холодная война велась на политическом, экономическом и пропагандистском фронтах, а не только оружием. Энциклопедические обзоры по истории Холодной войны добавляют, что идеология была её центральным элементом, а само противостояние понималось как столкновение двух несовместимых мировоззрений.

С антропософской точки зрения это означает, что в XX веке мировая борьба впервые в полном смысле становится **когнитивной**, то есть борьбой за внутренний образ мира в человеке. Запад и СССР спорили не только о границах, рынках, ракетах и режимах. Они спорили о том, кто имеет право называть себя **исторической нормой человечества**. Либеральный Запад говорил языком прав личности, парламентаризма, рыночной эффективности и индивидуальной свободы. СССР говорил языком социальной справедливости, антиимпериализма, исторической необходимости и всемирного освобождения труда. Именно поэтому Холодная война стала не просто соперничеством сверхдержав, а **битвой за умы и души**, как прямо формулировал это политический язык самой эпохи. В обзоре международных отношений 1960-х годов Британская энциклопедия приводит характерную формулу Кеннеди о том, что главная битва идёт в Азии, Африке, Латинской Америке и на Ближнем Востоке как «битва умов и душ», а не только территорий.

Именно поэтому пропаганда в годы Холодной войны не была второстепенным приложением к «настоящей» политике. Она была одним из главных полей самой политики.

И на Западе, и в СССР создавались целые системы **идеологического производства реальности**: учебники, кинематограф, радио, международное вещание, культурная дипломатия, выставки, публицистика, наука, образ врага, образ своего будущего, язык прогресса, язык страха, язык мира. Сама энциклопедическая статья о пропаганде подчёркивает, что в эпоху Холодной войны широко употреблялись выражения «война идей», «борьба за сердца и умы», «идеологическая война», «война слов» и подобные им. Это особенно важно для логики нашей книги: мы имеем дело уже не просто с мнением о противнике, а с сознательным производством такого мира смыслов, в котором противник должен быть представлен как **исторически ложный**.

С антропософской точки зрения в этой борьбе особенно значима **категория будущего**. Запад и СССР не просто описывали настоящее, а предлагали человечеству разные картины грядущего. В этом и была особая сила холодновоенной когнитивной войны: она спрашивала не только «кто сильнее?», но и «кто представляет будущее?». Для Запада СССР должен был выглядеть как мир насилия, несвободы, дефицита, репрессии и исторической безнадёжности. Для СССР Запад должен был выглядеть как мир эксплуатации, империализма, лицемерной свободы, духовной пустоты и социальной лжи. Следовательно, каждая сторона пыталась не только разоблачить другую, но и **лишить её права быть образом завтрашнего дня**. Именно поэтому Холодная война была столь всеохватывающей: она вторгалась в школу, университет, культуру, язык, представление о науке, технике, космосе, семье, труде и даже человеческом достоинстве.

Особую роль в этой когнитивной борьбе играли **инструменты вещания и информационного проникновения**. Одним из самых характерных примеров было «Радио Свободная Европа», позднее «Радио Свобода». Британская энциклопедия прямо указывает, что коммунистические режимы пытались заглушать его передачи, а сами эти трансляции были частью холодновоенной информационной борьбы. Уже один этот факт чрезвычайно показателен: государство вынуждено было буквально бороться с чужим словом как

с оружием. Это и есть один из самых ярких признаков когнитивной войны: эфир, текст, голос и интерпретация становятся столь же важными, как дивизии и договоры.

Но было бы ошибкой думать, будто когнитивное противостояние шло только в форме западного давления на СССР. Советский Союз сам был мощнейшей **машиной смыслового воздействия**. Он предлагал миру не только военную силу, но и язык антиколониализма, равенства, героического труда, социального подъёма, научного прорыва и космической перспективы. Он обращался к тем, кто не хотел жить под старым колониальным или капиталистическим господством. В этом смысле Холодная война была не только обороной, но и **экспортом образа будущего**. Запад видел в этом тоталитарную угрозу; СССР — всемирно-историческую миссию. И именно потому борьба за Азию, Африку и Латинскую Америку велась не только оружием и кредитами, но и символами, лозунгами, школами, радиостанциями, университетами, фестивалями молодёжи, книгами и фильмами. Энциклопедические обзоры международных отношений прямо фиксируют пересечение сверхдержавного соперничества с проблемами так называемого третьего мира.

С антропософской точки зрения, однако, решающим был не сам факт борьбы, а её **внутренний антропологический смысл**. Холодная война была спором о том, какой человек должен выйти из истории XX века. Советский проект воспитывал человека коллективного усилия, исторической миссии, социальной дисциплины, подчинения личного великому целому. Либеральный проект — человека индивидуального выбора, частного успеха, прав и потребностей. Каждый из этих образов был односторонним, и именно потому их столкновение оказалось столь длительным. СССР особенно уязвим был в том, что его всемирный универсализм всё меньше мог опираться на **собственно русское историческое самосознание** и всё больше должен был защищать себя на языке абстрактной идеологии. Запад же, наоборот, всё успешнее соединял свои интересы с языком общечеловеческой нормы. И потому в когнитивной войне постепенно складывалась асимметрия: СССР ещё держал силу, но всё слабее владел **универсальным языком легитимации**, тог-

да как Запад всё сильнее присваивал себе право говорить от имени "нормального мира". Это уже историософский вывод, но он вытекает из самого характера пропагандистского и идеологического соперничества эпохи.

Именно поэтому Холодную войну следует понимать как один из самых глубоких эпизодов мировой когнитивной истории. Она показала, что **образ будущего** способен быть не менее действенным, чем армия. Она показала, что государство может проигрывать не только из-за нехватки танков и денег, но и потому, что его язык перестаёт убеждать и его миф о самом себе теряет внутреннюю силу. В этом смысле дальнейшее ослабление СССР было подготовлено не только хозяйственными и национальными противоречиями, но и тем, что советский универсализм всё труднее выдерживал состязание с западной машиной производства желаемого будущего. Это уже подводит нас к следующим параграфам — о диссидентстве, национальном вопросе и распаде Союза.

Итог этого параграфа можно выразить так: **Холодная война была когнитивным противостоянием потому, что в ней СССР и либеральный Запад боролись не только за территории и сферы влияния, но и за право определять образ человека, общества и будущего; именно поэтому пропаганда, идеология, международное вещание и борьба за "умы и души" были не приложением к политике, а одной из главных форм самой мировой борьбы**

---

## § 5. Советское диссидентство как внутренний фронт когнитивной войны

---

Если в предыдущем параграфе Холодная война была рассмотрена как глобальное когнитивное противостояние двух мировых универсализмов, то теперь необходимо увидеть, как это противостояние вошло **внутрь самого советского общества**. Именно здесь и возникает феномен **советского диссидентства**. Его нельзя понимать ни только как собрание честных людей, говоривших правду власти, ни только как прямое орудие внешнего врага. В духовно-историческом смысле советское диссидентство стало **внутренним**

**фронтом когнитивной войны**, потому что в нём пересеклись подлинный нравственный протест против лжи, репрессий и несвободы — и объективное включение этого протеста в большую мировую борьбу за сознание, образ будущего и легитимность советского строя. Британская энциклопедия прямо определяет советских диссидентов как критиков режима, подвергавшихся преследованиям, тюрьме, ссылке и изгнанию.

С антропософской точки зрения здесь раскрывается одна из самых трудных русских двусмысленностей XX века. Советская система действительно несла в себе колоссальную ложь: разрыв между официальным языком и реальной жизнью, идеологическое насилие, подавление религиозной и интеллектуальной свободы, запрет на внутреннюю правду личности. Следовательно, нравственный протест против этой лжи не был чем-то искусственным или навязанным извне. Он рождался **из самой человеческой совести**. Но именно потому, что этот протест был подлинным, он становился особенно уязвим для внешнего использования. Там, где внутренняя правда не получает органической формы национального самосознания, она легко начинает говорить на языке внешнего противника. И тогда борьба с ложью режима незаметно превращается также и в **ослабление исторической устойчивости собственной страны**. Это — историософский вывод, но он согласуется с фактом, что диссидентство возникло внутри СССР, а его голос одновременно усиливался и транслировался вовне.

Особую роль здесь играл **самиздат**. Британская энциклопедия прямо указывает, что самиздат включал отчёты о деятельности диссидентов, новости, подавленные официальными средствами информации, протесты против режима, стенограммы политических процессов и анализ общественных и культурных тем. В этом отношении самиздат был не просто формой подпольной печати. Он создавал **параллельное пространство правды**, в котором советский человек мог видеть иную картину реальности, чем та, что ему навязывало государство. С антропософской точки зрения это означает, что внутри советской системы возникал собственный альтернативный мир смыслов, памяти и оценки происходящего.

То есть когнитивная война входила внутрь СССР не только через внешнее вещание, но и через **внутреннее саморазмножение неофициальной истины**. Это делало самиздат одним из важнейших инструментов внутреннего размежевания между официальным и неофициальным сознанием.

Но параллельно с самиздатом действовал и внешний контур — **западное вещание**, прежде всего «Радио Свобода» и связанные с ним структуры. Британская энциклопедия прямо пишет, что «Радио Свобода», вещавшее в Советский Союз, первоначально тайно финансировалось Центральным разведывательным управлением Соединённых Штатов, а советские власти пытались глушить его передачи вплоть до 1988 года. Это чрезвычайно важно для нашей темы. Здесь мы уже имеем дело не просто с внутренним нравственным протестом, а с тем, как **внешняя система информационного давления** получала внутри СССР резонансную среду. Диссидентский текст, свидетельство узника, письмо из лагеря, хроника арестов, литературное произведение — всё это начинало жить не только как документ совести, но и как материал большого международного противостояния. С антропологической точки зрения именно здесь и проявляется внутренний фронт когнитивной войны: правда человека становится оружием борьбы держав.

Особенно ясно это видно на примере таких фигур, как **Андрей Сахаров, Александр Солженицын, Анатолий Щаранский, Андрей Синявский** и других. Британская энциклопедия о советском диссидентстве подчёркивает, что именно интеллектуалы, писатели и художники стали наиболее заметными лицами сопротивления режиму, а статьи о Щаранском и Синявском показывают, как их тексты и судьбы становились событиями не только внутренней, но и международной политики. Это означает, что советское диссидентство очень быстро перестало быть делом частной совести. Оно превратилось в **мировой символический ресурс**, через который Запад всё сильнее судил советскую систему как исторически ложную и морально неприемлемую. Следовательно, внутренний протест начинал играть роль внешнего доказательства — доказательства правоты одного мира и исторической истощенности другого.

Но именно здесь нужна предельная точность и справедливость. Было бы грубой неправдой сказать, будто советские диссиденты были просто «агентами» внешнего мира. Большинство из них действовало по мотивам совести, правды, свободы слова, религиозного и нравственного долга. Их сопротивление часто было не геополитическим, а **экзистенциальным**. Однако столь же неверно было бы не видеть, что в условиях Холодной войны сам характер их действия делал их частью более широкого когнитивного поля. Когда человек свидетельствует о лжи и насилии, а его слово немедленно подхватывается международным вещанием, западной прессой, правозащитными кампаниями и политическим давлением, он остаётся субъектом совести, но одновременно становится и **узлом мировой информационной борьбы**. В этом и заключается одна из самых тяжёлых диалектик позднесоветской истории.

С антропософской точки зрения можно сказать так: советское диссидентство повторило в новой форме судьбу русской интеллигенции XIX века. Как и тогда, **внутренняя правда личности** оказалась не соединена с **цельным национальным самосознанием**. Потому протест против исторической лжи не привёл к рождению нового русского центра, а всё чаще вёл к усилению внешнего суда над собственной страной. В этом отношении диссиденты действительно во многом повторяли драму Чаадаева, Герцена, Белинского и поздней интеллигенции: они видели болезнь России, но не имели формы, в которой можно было бы лечить её, не разрушая историческую целостность. Именно поэтому их правда была столь нравственно сильной и столь геополитически двусмысленной.

Здесь же лежит и одна из причин позднесоветской слабости. Государство, которое не умеет говорить правду о себе, неизбежно порождает тех, кто будет говорить её **против него**. Но если у этих людей нет собственного исторического языка, укоренённого в положительном понимании России, то их правда легко начинает работать как фактор **делегиитации всего целого**. В таком случае диссидентство перестаёт быть только очищающей совестью и становится — помимо собственной воли — внутренним фронтом чужой войны

смыслов. Именно это и произошло в позднем СССР: внутренний спор о правде, свободе, нации и будущем всё чаще велся уже не в пределах общего исторического поля, а в условиях, когда одна сторона опиралась на мировую информационную машину, а другая — на всё более пустой идеологический язык.

Поэтому советское диссидентство нужно понимать одновременно в двух измерениях. В первом — как **подлинную моральную реакцию** на ложь, репрессии, идеологическое окостенение и унижение личности. Во втором — как **внутренний фронт когнитивной войны**, где советская система теряла способность удерживать не только власть, но и смысл, а её противники всё сильнее говорили от имени «нормального мира» и «универсальной человечности», тем самым вынося спор о будущем СССР в пространство глобального западного суда. Именно эта двойственность и делает диссидентство столь важным для всей последующей темы распада Союза.

Итог этого параграфа можно выразить так: **советское диссидентство стало внутренним фронтом когнитивной войны потому, что в нём подлинный нравственный протест против лжи и насилия соединялся с включённостью в глобальное идеологическое противостояние Холодной войны; тем самым голос совести внутри СССР одновременно был и голосом правды, и инструментом всё более разрушительного внешнего суда над советской системой.**

## **§ 6. Национальные противоречия в СССР и отсутствие русского самосознания**

---

Если в предыдущем параграфе речь шла о советском диссидентстве как внутреннем фронте когнитивной войны, то теперь необходимо обратиться к ещё более глубокому узлу позднесоветского кризиса — к **национальному вопросу**. Именно здесь особенно ясно обнаружилось, что СССР, при всей своей внешней мощи, не обладал до конца прояснённым **русским историческим центром**. Он был огромной державой, носителем всемирной миссии, индустриальной, военной и идеологической сверхсистемой, но при этом оста-

вался внутренне неуверенным в том, **что значит русское начало внутри самого Союза**. В этом и заключалась одна из его самых опасных слабостей: он сумел создать советскую идентичность как государственно-идеологическую форму, но не сумел полноценно соединить её с зрелым русским самосознанием. Это уже историсофский вывод, но он опирается на саму конструкцию СССР как союза национально оформленных республик и на долгую большевистскую настороженность по отношению к самостоятельной русской политической субъектности.

С антропософской точки зрения это означает, что советский проект вёл себя по отношению к русскому ядру **двойственно и внутренне противоречиво**. С одной стороны, именно русская история, русское пространство, русская государственная тяжесть и русская жертвенность фактически несли на себе всю советскую форму. С другой стороны, сама идеология Союза опасалась открытого русского центра как возможного носителя «великодержавности» и «великорусского шовинизма». Британская энциклопедия прямо отмечает, что Ленин, опасаясь «великорусского шовинизма», никогда не позволил создать отдельную русскую коммунистическую партию, отдельную от общесоюзной. Это обстоятельство чрезвычайно существенно. Оно означает, что в отличие от других крупных национальных массивов Союза русские как историческое большинство не получили своего полноценного политического выражения внутри советской системы. Русское начало существовало как фактическая основа государства, но не как **ясно признанный и осмысленный субъект**.

Именно отсюда проистекала одна из главных напряжённостей всей союзной конструкции. Нерусские народы умиротворялись и включались в систему через **иерархию национально-территориальных образований**. Энциклопедические материалы фиксируют, что пятнадцать союзных республик по своей конституционной форме более всего напоминали суверенные государства, а рядом существовала целая лестница автономных республик, областей и округов. С внешней точки зрения это выглядело как мудрая федеративная формула многонационального государства.

Но в духовно-историческом смысле здесь скрывалась глубокая мина: Союз строился как система **национально оформленных политических тел**, но без столь же оформленного русского центра, который мог бы удерживать это многообразие не только силой партии, но и положительной исторической идентичностью. Россия как РСФСР существовала номинально как суверенное социалистическое государство внутри федеративной конструкции, но фактически вплоть до позднего времени не имела того уровня отдельного политического и символического самосознания, который имели союзные национальные республики.

С антропософской точки зрения это и есть одна из глубочайших аномалий советского строя. **Русская историческая субстанция** несла на себе Союз, но ей не позволялось ясно назвать саму себя и выступить как положительное ядро общего порядка. Вместо этого официальная идеология предлагала либо интернациональный советский универсализм, либо подозрительное и постоянно ограничиваемое русское присутствие, которое следовало удерживать от великодержавного самоосознания. Тем временем нерусские республики, элиты, языки, академии, партийные аппараты, культурные институты и формы административного самосознания постепенно развивались внутри собственных национальных рамок. Именно поэтому проблема была не только в «национализме окраин». Проблема была в том, что у Союза не было полноценно признанного **русского исторического стержня**, способного придать всей конструкции органическую цельность.

Очень показательны, что даже там, где советская власть верила в постепенное «слияние наций», реальность шла в противоположную сторону. Британская энциклопедия о хрущёвской эпохе прямо отмечает, что национальная теория сближения и последующего слияния советских народов, при доминирующей роли русских, оказалась глубоко ошибочной: в действительности происходило **расцветание национальных культур**, а вместе с ним — расширение местных технических и культурных элит. Это чрезвычайно важно. То, что должно было стать постепенным преодолением национальных различий в единой советской форме, на деле

вело к укреплению отдельных национальных самосознаний. И при отсутствии столь же ясно оформленного русского самосознания именно союзные республики оказывались всё лучше подготовлены к тому, чтобы однажды предъявить свои права уже не как административные части, а как **почти готовые исторические субъекты**.

Именно в 1980-е годы эта скрытая структура начала разрушительно работать. Британская энциклопедия прямо пишет, что экономический спад Советского Союза усилил этническую напряжённость, развил регионализм и национализм, а после августовского кризиса 1991 года эти процессы ускорили распад советской империи. В другом обзоре по распаду СССР подчёркивается, что возрождение этнического национализма и рост требований автономии и полной независимости обострили внутренние конфликты Союза. Но особенно показательно то, что переворот 1991 года, по формулировке Британской энциклопедии, был направлен прежде всего против попыток **расширить российский суверенитет**, а сам этот шаг ускорил распад Союза. То есть в самом конце советской истории русский вопрос наконец явился открыто — но явился уже поздно, в форме не собирающего центра, а одного из конкурирующих суверенитетов.

С антропософской точки зрения это значит, что СССР погиб не только от давления Запада, не только от хозяйственного истощения и не только от кризиса идеологии. Он погиб ещё и потому, что **не выработал русскую форму своего собственного самосознания**. В момент, когда союзные национализмы окрепли, советская идентичность ослабла, а партийная вертикаль начала распадаться, русское начало не оказалось готово выступить как положительное, легитимное и собирающее ядро. Исследование Марка Бейссингера прямо подчёркивает, что русский национализм в конце 1980-х годов в значительной мере **не встал на защиту ни коммунизма, ни советской империи**, а многие русские, напротив, присоединились к атакам на них. Это чрезвычайно сильная и печальная формула. Она показывает, что русский народ, бывший основой Союза, к моменту кризиса уже не отождествлял себя с этой формой настолько, чтобы спасти её. Именно это и есть признак глубокой утраты центра.

Таким образом, национальные противоречия в СССР были не внешней случайностью, а следствием изначальной двойственности всего советского проекта. Он хотел быть наднациональным универсализмом, но существовал внутри очень конкретной исторической и прежде всего русской реальности. Он стремился подавить великорусское самосознание во имя интернациональной справедливости, но тем самым ослаблял тот единственный центр, который мог удерживать многонациональный союз как **большее, чем сумма республик**. Он развивал республиканские формы, элиты и культуры, но не создавал равной им по осознанности общесоюзной и особенно русской опоры. И когда идеологический цемент рассыпался, политическая архитектура Союза обернулась архитектурой распада.

Итог этого параграфа можно выразить так: **национальные противоречия в СССР стали смертельно опасными потому, что советская система, строя многонациональный союз, не выработала полноценного русского самосознания как собирающего исторического центра; в результате союзные республики укрепляли свои национальные формы, тогда как русский народ оставался носителем государства без ясного права назвать и осмыслить себя как его ядро, и в момент кризиса это привело не к собиранию, а к распаду.**

## **§ 7. Распад СССР как итог утраты русского центра: между советской идентичностью, национализмами и проигранной войной смыслов**

Если в предыдущем параграфе мы увидели, что советская система не выработала полноценного русского самосознания как собирающего исторического центра, то теперь необходимо сделать последний шаг и рассмотреть **распад СССР** как итог этого внутреннего отсутствия. Конечно, Советский Союз пал не по одной причине. Его подтачивали хозяйственный застой, перенапряжение гонки вооружений, кризис партийной легитимности, идеологическое выдыхание, национальные конфликты, ошибки перестройки и внешнее давление. Британская энциклопедия прямо под-

чёркивает множественность причин: крушение было связано и с экономикой, и с политикой, и с национальным вопросом, и с ослаблением центра в конце 1980-х годов.

Но в логике этой книги особенно важно увидеть более глубокий итог: СССР распался потому, что в решающий момент у него **не оказалось живого русского исторического ядра**, способного удержать союз как собственное, а не только как партийно-идеологическое целое. Советская идентичность долгое время замещала собой русское самосознание. Она предлагала гражданам не память о русской исторической непрерывности, а универсальный образ «советского человека», связанного с государством, войной, индустриализацией, космосом и мировой миссией. Пока идеология действовала, это работало. Но когда идеология начала терять внутреннюю силу, обнаружилось, что под ней нет достаточно прочного и положительно осмысленного русского центра, который мог бы сказать: Союз — это не просто партийная конструкция, а форма нашей собственной исторической жизни. Этот вывод является историософским, но он согласуется с тем, что сам советский строй избегал полноценной русской политической субъектности и долгое время подозрительно относился к открытому русскому национальному самоопределению.

Отсюда и особая роль **национализмов союзных республик**. По мере ослабления идеологического и административного центра советская форма всё быстрее раскрывалась как союз территориально и институционально оформленных национальных образований. Национализм, как показывает Марк Бейссингер, сыграл огромную роль в том, как именно рушился советский коммунизм: не только своим наличием, но и своим отсутствием там, где центр не был готов выступить в защиту целого. Британская энциклопедия также прямо пишет, что в 1980-е годы экономический спад усилил этническую напряжённость, регионализм и национализм, а августовский кризис 1991 года ускорил распад империи.

Но не менее важна и линия **советского диссидентства**. В нравственном измерении оно обнажало ложь, насилие и идеологическую пустоту режима. В геополитическом измерении оно, как мы уже видели, становилось частью большой

войны смыслов. В результате советская система проигрывала сразу на двух уровнях: снизу её подтачивали национальные движения и местные элиты, а сверху и изнутри одновременно — делегитимация самой идеи Союза как носителя исторической правды. Британская энциклопедия определяет диссидентов как критиков режима, подвергавшихся преследованиям, но сам факт устойчивого существования такого движения показывал, что советская идеология уже утратила монополию на истолкование страны и её будущего.

С антропософской точки зрения именно здесь особенно ясно видно, почему СССР проиграл **войну смыслов**. Запад всё успешнее представлял себя как мир нормальности, свободы, потребления и человеческой перспективы. Советский Союз всё хуже мог ответить на этот образ чем-то внутренне убедительным. Он сохранял память о Победе, статус сверхдержавы и остатки всемирной миссии, но всё слабее владел языком будущего. А русский центр, который мог бы переосмыслить советскую форму в сторону более глубокой исторической идентичности, так и не был выработан. Поэтому кризис советской идентичности не привёл к русскому собиранию, а привёл к множеству суверенитетов и крушению общего целого.

Особенно показательно, что, как отмечает Бейссингер, **русский национализм в позднесоветский период в значительной мере не выступил защитником ни коммунизма, ни советской империи**. Это означает не просто политическую неудачу, а глубочайший симптом: народ, который фактически нёс на себе Союз, уже не переживал его как бесспорную форму собственной исторической судьбы. Именно поэтому попытки сохранить СССР оказались столь слабыми: защищать его всерьёз было уже почти некому на уровне подлинной исторической веры. Когда же августовский путч 1991 года, по словам Британской энциклопедии, был направлен прежде всего против расширения российского суверенитета, это только ускорило распад, потому что русский вопрос явился уже не как собирающий центр, а как ещё один распадающийся суверенитет.

Именно здесь напрашивается и важная историческая параллель с русскими либералами XIX века, о которой ты уже говорил. Тогда часть образованного слоя, усваивая внешний

европейский суд о России, ослабляла историческую волю империи в противостоянии с Британией и Западом. В позднем СССР часть диссидентской и либеральной среды, уже в новых условиях, повторила ту же логику: она видела ложь системы, но не обладала положительным образом России, который можно было бы противопоставить и советской идеологии, и западному универсализму одновременно. Поэтому борьба с советской ложью слишком часто превращалась не в рождение нового русского самосознания, а в ускорение общего распада. Это — историософская аналогия, а не простая прямая причинность, но она хорошо объясняет, почему внутренне справедливая критика режима могла геополитически работать на демонтаж большого исторического целого.

Таким образом, распад СССР следует понимать не только как финал коммунистического эксперимента, но и как **результат утраты русского центра**. Национализмы союзных республик росли, советская идентичность выдыхалась, диссидентский суд над системой усиливался, внешнее давление и когнитивная война разрушали легитимность режима, а русское самосознание так и не стало новой собирающей формой. В результате Союз распался не потому только, что его «сломали», а потому, что он уже не знал, **кто именно должен его удерживать и во имя чего**. И в этом состоит самый глубокий урок позднесоветской катастрофы.

Итог этого параграфа можно выразить так: **распад СССР стал итогом утраты русского центра, потому что советская идентичность к концу XX века уже не могла удерживать союзное целое, национализмы республик окрепли, диссидентский и западный суд подорвали легитимность системы, а полноценное русское самосознание, способное заменить советскую форму новой исторической связностью, так и не было выработано**

# **Глава 40. Постсоветская Россия как распад внешней формы и поиск нового центра самосознания**

## **§ 1. Постсоветская Россия как распад внешней формы и поиск нового центра самосознания**

---

Распад СССР в декабре 1991 года означал не только конец одного государства. Он означал крушение той огромной внешней формы, которая на протяжении десятилетий удерживала русскую и советскую историческую жизнь в едином политическом, идеологическом и психологическом каркасе. Britannica прямо отмечает, что СССР прекратил существование 31 декабря 1991 года, а новая Российская Федерация вступила в самостоятельную жизнь в состоянии серьёзного беспорядка и экономического хаоса, не имея ясного представления о том, как завершить переход к демократии и рыночной экономике в крупнейшей стране мира.

С антропософской точки зрения здесь мы имеем дело с событием огромной глубины. Советская форма, при всей её ложности, долгое время служила внешним заменителем внутреннего центра. Она давала человеку готовый смысл, готовую историю, готовую вертикаль, готовый язык коллективной принадлежности. Когда эта форма рухнула, освободилось не только общество, но и пустота. Поэтому постсоветская Россия началась не с простой «свободы», а с опыта внезапной внутренней разомкнутости. Душа сознательная получила пространство, но не получила сразу высшего духовного содержания, которое могло бы это пространство наполнить. Отсюда и главный закон 1990-х годов: внешняя свобода была дана раньше, чем было найдено новое внутреннее основание исторического целого.

Это особенно ясно проявилось в экономике. После распада СССР российское руководство провело радикальные реформы, направленные на переход от централизованно планируемой экономики к капиталистическим принципам;

в них входили приватизация государственных предприятий, создание частного сектора, ваучерная схема и снятие контроля над ценами. Britannica подчёркивает, что реформы принесли тяжелейшие последствия для большинства населения: в течение десятилетия после распада советской системы экономика сократилась более чем на две пятых, инфляция и цены резко выросли, рубль обесценился, а реальные доходы значительно упали; в 1998 году кризис привёл к резкой девальвации рубля и краху многих банков.

В духовно-историческом смысле это означало, что старая организованная форма была разрушена быстрее, чем общество выработало новую нравственную и правовую середину. Человек, вчера ещё живший в системе тотального внешнего порядка, вдруг оказался перед рынком, ответственностью, конкуренцией, социальной незащищённостью и крушением прежних гарантий. Но подлинная душа сознательная не рождается автоматически из одной лишь рыночной свободы. Ей нужен внутренний центр истины, ответственности и меры. Без этого освобождение от старой формы легко переживается как распад мира. Именно поэтому постсоветская свобода так часто воспринималась не как раскрытие достоинства личности, а как хаос, унижение и утрата исторической опоры. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на зафиксированные источниками масштаб экономического сжатия, инфляции и социального потрясения.

Политически эта неустойчивость особенно ярко проявилась в кризисе 1993 года. Britannica указывает, что противоречие между президентом и парламентом обострилось летом и осенью 1993 года, когда Борис Ельцин распустил парламент, парламент объявил его действия незаконными, а противостояние завершилось вооружённым столкновением в Москве и обстрелом Белого дома; после этого в декабре 1993 года была принята новая конституция, существенно усилившая полномочия президента. Согласно Britannica, 12 декабря 1993 года новая конституция была утверждена на референдуме, и президент получил значительные полномочия, включая назначение председателя правительства, ключевых судей и членов кабинета.

С антропософской точки зрения кризис 1993 года показывает, что постсоветская Россия очень быстро столкнулась с тем же вечным русским вопросом: как соединить освобождённую множественность с новым центром. Советская оболочка пала, но живая соборная форма не родилась. В результате борьба за новое устройство страны почти сразу приняла форму конфликта между распадающейся множественностью и усиливающейся президентской вертикалью. Иными словами, Россия уже не могла жить по-советски, но и не умела ещё жить как свободно самоорганизующееся политическое целое. Поэтому новый центр возник прежде всего как центр государственный, а не как результат внутренне примирённого общественного самосознания.

Отсюда становится понятным и следующий шаг русской истории — поворот к восстановлению порядка и централизации в конце 1990-х и начале 2000-х. Britannica отмечает, что после лет Ельцина, отмеченных хаосом правового поля, падением уровня жизни и снижением международного престижа, значительная часть общества была готова к лидеру, способному вернуть стране политический и экономический порядок. Уже в 2000 году Владимир Путин начал усиливать центральный контроль над регионами, разделив страну на семь федеральных округов под надзором президентских представителей; Britannica прямо связывает эту реформу с желанием восстановить верховенство федерального закона и подчинить регионы общему центру.

Но здесь и возникает основной духовно-исторический смысл постсоветского периода. Россия искала не просто новую государственную конструкцию. Она искала **новый центр самосознания** после крушения советской оболочки. В 1990-е годы этот поиск шёл через разомкнутость, рынок, свободу слова, болезненное разрушение старых мифов и одновременно через почти невыносимое ощущение утраты формы. В 2000-е — через обратное движение к государству, к вертикали, к порядку, к восстановлению суверенного ощущения страны как большого целого. Источники прямо показывают обе стороны этого процесса: с одной стороны, постсоветская Россия начинала путь к демократии и рынку в хаосе и без ясного замысла; с другой —

уже при Путине государство стало вновь концентрировать власть, добиваясь большей управляемости и восстановленного чувства порядка.

С антропософской точки зрения и 1990-е, и последующая централизация были лишь двумя фазами одного и того же незавершённого движения. Первая фаза освободила душу сознательную из-под советской формы, но не дала ей духовного ядра. Вторая фаза дала стране новый внешний центр, но не решила полностью задачу внутреннего примирения личности, народа, исторической памяти и государства. Поэтому постсоветская Россия должна быть понята не как окончательное обретение новой формы, а как эпоха трудного, противоречивого и ещё не завершённого поиска. Старая идеологическая целостность исчезла. Новая собранность не родилась. Личность получила больше пространства, но это пространство оказалось ранено утратой общего смысла. Государство восстановило силу, но вопрос о подлинном духовном центре остался открытым.

Именно поэтому постсоветская эпоха столь значительна для всей нашей книги. В ней русская душа вновь переживает старый закон своей истории, но уже на новом уровне: распад внешней формы обнажает внутреннюю незавершённость. После крушения православно-московской цельности Россия искала центр в империи. После распада имперской формы — в революции. После выхолощивания советского центра — в правде, свободе и затем в новом государственном порядке. Но ни одна из этих форм не стала окончательным ответом. Постсоветская Россия потому и остаётся исторически открытой, что её главный вопрос ещё не решён: каким образом душа сознательная может обрести в русском мире не только свободу от прежних оболочек, но и высший, духовно правдивый центр для нового собирания.

Если выразить итог в строгой антропософской формуле, то он будет таким: **постсоветская Россия есть эпоха, в которой внешняя советская форма распалась, душа сознательная была частично освобождена, но новый центр самосознания не возник сразу; потому история пошла через болезненный маятник между хаотической разомкнутостью и новой центростремительной государственностью.**

Распад СССР освободил пространство, но обнажил пустоту.

Реформы 1990-х разрушили старую хозяйственную оболочку, но не дали внутренней меры.

Конституционный перелом 1993 года и последующая централизация показали, что Россия вновь ищет опору в сильном государственном центре.

Но подлинный вопрос остаётся более глубоким: может ли новый русский центр быть не только политическим, но и духовно-сознательным.

## **§ 2. 1990-е и 2000-е: хаос свободы, возвращение государства и неполное собирание постсоветской личности**

---

Если в предыдущем параграфе постсоветская Россия была рассмотрена как распад внешней формы и поиск нового центра самосознания, то теперь необходимо увидеть, как этот поиск проживался в самом человеческом составе эпохи. 1990-е и 2000-е годы образуют здесь не две совершенно разные России, а две последовательные фазы одного и того же душевно-исторического процесса. В 1990-е страна переживает **хаос освобождённой, но не собранной души сознательной**: старая советская оболочка рухнула, слово стало свободнее, идеологический страх ослаб, но внутренней меры, правовой устойчивости и общего образа будущего не хватало. В 2000-е начинается обратное движение: государство возвращает себе центр, усиливает вертикаль, восстанавливает управляемость и чувство целого, но делает это так, что личность собирается лишь частично и не до конца находит внутреннее примирение со свободой, памятью и новой формой исторической ответственности. Источники Britannica прямо описывают 1990-е как время экономического хаоса и неясности перехода к демократии и рынку, а начало 2000-х — как период возврата политической стабильности и централизации.

В 1990-е годы свобода пришла в Россию прежде всего как **снятие внешних ограничений**, а не как уже воспитанная внутренняя способность общества нести эту свободу. Советский человек внезапно оказался в мире частной собственности, конкуренции, политической борьбы, свободы слова, от-

крытой бедности, социальной разорванности и стремительного изменения всех норм одновременно. Britannica подчёркивает, что после распада СССР экономика резко сократилась, цены были отпущены, инфляция и кризис оказывали сильнейшее давление на жизнь, а переход к новой системе сопровождался тяжёлыми социальными последствиями. В 1998 году тяжёлый финансовый кризис вызвал девальвацию рубля, крах многих банков и потерю сбережений для миллионов людей.

С антропософской точки зрения это была фаза, когда душа сознательная как будто освобождалась от внешней советской формы, но ещё не имела внутреннего духовного центра. Подлинная душа сознательная должна была бы вести человека к ответственной свободе, к способности мыслить, выбирать и нести последствия собственных решений в истине. В 1990-е же свобода слишком часто переживалась как снятие прежних запретов при отсутствии новой середины. Отсюда и характерный душевный климат эпохи: возбуждение без устойчивости, разоблачение без нового единства, энергия частной инициативы рядом с массовой растерянностью, резкий индивидуализм рядом с тоской по сильной форме. Это был момент, когда внешняя свобода опередила внутреннее собирание личности. Такой вывод является интерпретацией, но он опирается на зафиксированные источниками сочетание радикальной либерализации и тяжёлого социального надлома.

Именно поэтому столь большое значение в 1990-е приобрели олигархи. Britannica отмечает, что при крушении плановой системы группа крайне богатых бизнесменов превратила обломки советской экономики в источники колоссального частного богатства и активно вмешивалась в политику ельцинского периода. Это был не просто экономический феномен. В духовно-историческом смысле он означал, что освобождённая от государственной опеки энергия личности не была сразу поднята до уровня гражданской ответственности и общего правового строя, а частично ушла в грубую приватизацию силы, влияния и ресурса. Там, где не хватает внутренней правовой и нравственной середины, свобода слишком легко превращается в борьбу частных воле за владение распавшимся пространством.

Кризис 1993 года особенно ярко показал, что страна ещё не умеет жить в новой свободной множественности. Как уже отмечалось, противостояние президента и парламента завершилось вооружённым столкновением и новой конституцией, резко усилившей президентскую власть. Это означает, что Россия почти сразу после обретения политической разомкнутости вновь вернулась к вопросу о центре. Общество не сумело выработать устойчивую форму согласования свободных сил; потому государственный центр был восстановлен в президентской форме. С антропософской точки зрения это очень характерно: свобода без собранной души сознательной быстро порождает жажду внешней вертикали как замены внутренней меры.

Однако 2000-е годы нельзя понимать лишь как простую реставрацию контроля. Они были и ответом на реальную потребность общества вновь обрести форму целого. Britannica подчёркивает, что Путин, придя к власти, быстро усилил центр, в 2000 году создал семь федеральных округов для контроля над регионами и предпринял меры по ограничению самостоятельной силы региональных руководителей. Britannica также отмечает, что в начале его правления были нанесены удары по ряду олигархов и электронным медиа-империям, прежде всего по тем, кто вступал в конфликт с Кремлём, а сама политическая последовательность и относительная устойчивость кабинета были восприняты многими россиянами как возвращение давно утраченного порядка.

В духовно-историческом смысле это было движением от хаоса свободы к **возвращению государства как внешней формы собирания**. После болезненной разомкнутости 1990-х годов значительная часть общества снова хотела видеть страну как управляемое целое, а не как поле распада, приватизации и унижения. Поэтому 2000-е оказались возможны именно потому, что государство предложило не просто дисциплину, а восстановление цельности: закон должен снова действовать по всей территории, центр должен быть сильнее региональных баронов, внешний мир должен видеть Россию не как потерянное пространство, а как субъект. Такой поворот был исторически закономерен. Но его предел проявился

в том, что собирание шло прежде всего **сверху**, через вертикаль власти, а не через полное внутреннее взросление общества как свободного носителя правды и ответственности.

Экономически начало 2000-х действительно принесло заметное облегчение по сравнению с 1990-ми. Britannica пишет, что после кризиса 1998 года экономика восстановилась, а в 2000-е улучшению способствовали более строгие финансовые меры, а также благоприятная сырьевая конъюнктура. Это означало, что постсоветская личность начала собираться не только через страх распада, но и через опыт возвращённой повседневной нормальности: стабильная зарплата, растущее потребление, менее хаотичная жизнь, ослабление постоянного чувства надвигающегося краха. Но именно здесь скрывалась новая двусмысленность. Внешняя нормализация не тождественна внутренней цельности. Человек мог стать успешнее, богаче, увереннее в завтрашнем дне — и при этом всё ещё не иметь ясного ответа на вопрос, чем является Россия как духовно-историческое целое и чем является он сам как свободная личность внутри этого целого.

Поэтому я и говорю о **неполном собирании постсоветской личности**. В 1990-е она распалась вместе с советской оболочкой. В 2000-е она начала восстанавливаться, но прежде всего через внешнюю государственную, экономическую и символическую стабилизацию. Это собирание было реальным, но неполным. Оно дало человеку чувство страны, государства, истории, силы, но не довело до конца работу души сознательной. Подлинная душа сознательная требует, чтобы свобода, память, критическое мышление, государственная лояльность и внутренняя духовная правда были примирены в одном центре. Постсоветская же личность слишком часто жила в ином режиме: либо частная свобода без большой формы, либо большая форма без полной внутренней свободы. Этот вывод является интерпретацией, но он прямо вырастает из описанной источниками последовательности: хаос 1990-х, затем возвращение централизованной государственности и политической стабильности.

В антропософском языке можно сказать так: в 1990-е годы Россия пережила люциферически окрашенное освобождение — свободу как распад связей и опьянение возмож-

ностью жить без прежней формы. В 2000-е — ариманически окрашенное собрание — порядок, центр, вертикаль, государственный разум, возвращение управляемости. Но ни то, ни другое само по себе не даёт подлинного центра. Одно несло риск растворения личности в хаосе частных волей, другое — риск её нового подчинения внешней форме. Потому постсоветский путь не завершён: он остаётся движением между двумя полюсами, которые ещё не сняты в более высокой духовной середине.

Если дать итоговую антропософскую формулу, то она будет такой: **1990-е и 2000-е годы образуют две фазы постсоветского поиска — сначала хаос освобождённой, но не собранной души сознательной, затем возвращение государства как внешнего центра, при котором собрание личности остаётся частичным и незавершённым.**

1990-е разрушили старую оболочку и дали свободу без меры.

2000-е вернули форму, порядок и чувство целого.

Но вопрос о новом духовном центре самосознания остался открытым.

### **§ 3. Современная Россия как незавершённый спор между государственным центром, исторической памятью и свободой личности**

---

Если 1990-е и 2000-е годы можно было понять как две фазы постсоветского поиска — сначала хаотическое освобождение из-под советской формы, затем возврат к сильному государственному центру, — то современная Россия представляет собой уже более сложное и внутренне напряжённое состояние. Она не есть ни простое продолжение 1990-х, ни простое восстановление позднесоветской вертикали. Её подлинная особенность состоит в том, что в ней одновременно действуют три больших силы, ещё не пришедших к высшему примирению: **государственный центр, историческая память и свобода личности.** Ни одна из них не может быть окончательно устранена; ни одна пока не стала всецело господствующим и духовно правдивым основанием целого. Именно поэтому современная Россия должна быть понята как **незавершённый спор** — не только политический, но и душевно-исторический.

С внешней точки зрения в начале XXI века российское государство последовательно усиливало центр. Britannica отмечает, что уже при Путине были созданы федеральные округа для контроля над регионами и существенно укреплена президентская вертикаль. В 2020 году общероссийское голосование одобрило пакет конституционных поправок; Кремль позднее напоминал, что они были приняты при почти 78 процентах голосов «за». Одновременно независимые обзоры вроде Freedom House характеризуют современную российскую систему как авторитарную, с высокой концентрацией власти в руках президента, управляемой медиасредой и подавлением реальной оппозиции.

С антропософской точки зрения это означает, что постсоветское собрание вновь поставило в центр истории **государственную форму** как главный внешний орган единства. После распада советской оболочки и травмы 1990-х годов Россия снова искала не просто эффективность, а внутренне переживаемую форму целого. Государственный центр предлагал именно это: порядок, непрерывность, суверенность, способность удерживать огромное пространство и не позволять ему вновь рассыпаться. В этом содержалась своя историческая правда. Русская история слишком часто переживала распад, чтобы вопрос о центре можно было объявить второстепенным. Но одновременно здесь проявляется и предел такого решения: государственный центр, сколь бы необходим он ни был, ещё не равен духовному центру. Он может удерживать целое внешне, но не обязательно приводит к внутреннему примирению личности, общества и истории.

Именно здесь вторая сила — **историческая память** — приобретает исключительное значение. Современная Россия во всё большей степени строит своё самопонимание через прошлое: через Победу в Великой Отечественной войне, через образ тысячелетней государственности, через переоценку имперского и советского наследия, через борьбу за право самой определять язык национальной памяти. Уже в официальных выступлениях Кремля тема исторической непрерывности и особого пути России занимает центральное место, а после 2020 года память всё заметнее становится одним из опорных элементов государственной легитима-

ции. Одновременно правозащитные и исследовательские источники указывают, что начиная с 2020 года усилился целый пакет репрессивных норм, затрагивающих в том числе сферу «исторической правды» и память о прошлом; Human Rights Watch прямо описывает волну законов, использованных против критических голосов, включая законодательство о «исторической правде». Европейский суд по правам человека, в свою очередь, рассматривал дела, связанные с ограничением доступа к архивным материалам о советских репрессиях.

В духовно-историческом смысле это чрезвычайно показательно. Россия не может жить без памяти, потому что её душа слишком глубоко связана с историческим страданием, преемством и соборным переживанием времени. Там, где Запад нередко строит идентичность через право и процедуру, Россия снова и снова ищет её через прошлое как через живое присутствие. Но именно здесь и проходит тончайшая граница. Историческая память может быть органом пробуждения души сознательной, если она ведёт к правде, покаянию, различению и внутренней ответственности. Но она может стать и орудием внешней легитимации, если прошлое используется прежде всего для укрепления формы без достаточной свободы внутреннего исторического суда. Тогда память перестаёт быть духовным воспоминанием и становится управляемым символическим ресурсом.

Третья сила — **свобода личности** — в современной России не исчезла, но и не обрела полноты. После распада СССР она впервые за долгое время получила широкое пространство; затем это пространство было частично ограничено и встроено в новую государственную конфигурацию. Freedom House в последних докладах характеризует Россию как систему, где власть концентрирована, а свобода собраний, слова и политической конкуренции существенно ограничена. Freedom on the Net и Nations in Transit также указывают на дальнейшее сужение цифровой и гражданской свободы, а Human Rights Watch подробно описывает, как законодательство последних лет — о «иноагентах», публичном выражении мнений, выборах и «исторической правде» — используется для подавления независимого гражданского

пространства. После 2022 года эта тенденция резко усилилась: Amnesty International и американские официальные отчёты фиксировали криминализацию «дискредитации» вооружённых сил и резкое сужение возможностей для антивоинного высказывания.

Но в антропософском смысле вопрос свободы личности в современной России глубже, чем вопрос только юридических ограничений. Русская душа сознательная на протяжении двух столетий стремилась к тому, чтобы личность обрела право на истину, не отрываясь при этом от целого. В этом и состояла глубочайшая задача, которую ставили и западники, и славянофилы, и Достоевский, и русская религиозная мысль. Современная Россия показывает, что эта задача остаётся нерешённой. Личность уже не может вернуться в состояние полной растворённости в государстве или в коллективной форме. Но она и не обрела ещё такого зрелого духовного центра, который позволил бы ей соединить свободу с исторической ответственностью и соборным чувством целого. Потому спор о свободе в России почти всегда принимает крайние формы: либо свобода мыслится как угроза распаду, либо порядок — как подавление личности. Подлинная середина между ними всё ещё ищется.

Именно поэтому современная Россия должна быть понята не как завершённое «государство памяти» и не как просто несвободная политическая система, а как поле незавершённого внутреннего конфликта. Государственный центр хочет удержать историческое целое. Историческая память хочет дать этому целому глубину и оправдание. Личность хочет быть не только элементом формы, но и носителем собственной правды. Пока эти три силы не пришли к более высокому согласованию, современная Россия остаётся внутренне напряжённой. С внешней стороны она может казаться более собранной, чем в 1990-е. Но духовно-исторически её главный вопрос остаётся открытым: может ли государственный центр стать не только органом силы, но и органом правды? Может ли память быть не только сакрализацией прошлого, но и свободным историческим самопознанием? Может ли личность быть свободной, не разрывая связи с целым? Эти вопросы и составляют нерв нынешней эпохи.

Если выразить итог в строгой антропософской формуле, то он будет таким: **современная Россия есть незавершённый спор между поздней государственно-собирающей душой рассудочной, глубинной исторической памятью народа и ещё не вполне освобождённой душой сознательной личности.** Государственный центр вновь силён и стремится удержать пространство и непрерывность. Память стала одним из главных языков национального самоописания, но борется за то, чтобы остаться правдой, а не только символом власти. Личность пробуждена гораздо сильнее, чем в советскую эпоху, но её свобода остаётся ограниченной и не до конца примирённой с историческим целым.

Именно поэтому современная Россия ещё не завершила свою внутреннюю работу. Она стоит не в точке окончательного ответа, а в точке напряжённого выбора. И от того, сможет ли она поднять этот спор на более высокий духовный уровень — от внешнего центра к внутренне правдивому самосознанию, — зависит не только её политическое будущее, но и дальнейшая судьба русской души в целом.

# Глава 41. Старые расколы в новых формах

## § 1. Либеральная, патриотическая и разрушительно-революционная матрицы в постсоветской политике

---

Главный вызов постсоветского времени состоит не просто в смене политического строя, не в переходе от плановой экономики к рыночной и даже не в поиске новой внешне-политической роли России. Его подлинная глубина заключается в ином: после распада СССР Россия оказалась поставлена перед задачей **заново обрести русскую идентичность**, то есть восстановить собственное самосознание, долгое время помрачённое и подменённое. Советская эпоха сделала всё, чтобы не допустить ясного русского самопонимания. Русское начало должно было существовать не как самостоятельная народная индивидуальность, а как растворённый носитель универсальной советской формы. Русскому человеку позволялось быть государственным, имперским, революционным, интернациональным, но не вполне ясно — русским. Поэтому после 1991 года перед страной встал не только вопрос о новом государстве, но и гораздо более глубокий вопрос: **кто такие русские после крушения советского мира** и из какого внутреннего центра они могут теперь мыслить себя и свою историю.

С антропософской точки зрения этот вопрос нельзя решить ни административным указом, ни готовой идеологией, ни простым заимствованием чужих понятий. Настоящая русская идентичность может быть найдена только как плод **органического, естественного русского самосознания**, вырастающего из свободного социального диалога, из внутренней работы исторической памяти, культуры, веры, мысли и народного опыта. Иначе говоря, она должна быть не навязана, а рождена. Она должна возникнуть не как внешняя формула, а как внутренне прожитое понимание того, что есть рус-

ский народ, какова его судьба, в чём его исторические раны, его ответственность и его духовное задание. В этом и состоит трудность постсоветской эпохи: Россия ищет не просто политическую модель, а собственную душу.

Именно в этом свете и нужно понимать три основные матрицы постсоветской политики: **патриотическую, либеральную** и **разрушительно-революционную**. Это не просто лагеря общественного мнения и не только идеологические платформы. Это три несовершенных и частичных ответа на вопрос о русской идентичности.

Патриотическая матрица возникает как естественная реакция на распад, унижение, дезориентацию и почти полную потерю исторического центра в 1990-е годы. Её пафос в своей основе понятен и отчасти правомерен: Россия не может жить без исторической непрерывности, без чувства собственного достоинства, без собирающего центра, без памяти о себе как о большом целом. Патриотический импульс напоминает, что народ не может существовать только как совокупность частных интересов и не может бесконечно смотреть на себя чужими глазами. Но именно здесь скрывается и его опасность. Патриоты слишком легко рискуют **подменить подлинное самосознание простой преданностью государству**. Тогда вместо внутренне найденной русской идентичности возникает внешняя лояльность форме. Государство начинает выступать как заместитель души, а верность власти или государственному целому — как заместитель живого народного самосознания. В таком случае Россия получает не себя, а лишь ещё одну дисциплинарную оболочку вокруг не до конца решённого внутреннего вопроса.

С антропософской точки зрения патриотическая матрица выражает прежде всего импульс **души рассудочной**. Она хочет формы, порядка, целостности, иерархии, исторической связности. Всё это необходимо, но недостаточно. Душа рассудочная умеет собирать, оформлять и удерживать, однако она ещё не даёт сама по себе живого и свободного самосознания. Поэтому патриотизм, остающийся на этом уровне, почти неизбежно тяготеет к государственности сильнее, чем к внутренней духовной правде народа. Он охраняет Россию, но не всегда помогает ей действительно себя узнать.

Либеральная матрица, напротив, выступает как почти противоположный ответ. Она говорит от имени свободы личности, открытого общества, прав человека, рациональной модернизации, правовых институтов и включения в более широкий европейский и англосаксонский мир. Но в русских условиях эта матрица несёт в себе иную опасность — ещё более радикальную. Она представляет собой по существу **чуждую для России форму самосознания**, выгодную прежде всего Европе и англосаксонскому миру, потому что предполагает растворение русской исторической индивидуальности в чужих нормативных схемах. Её главный риск — **полная утрата самосознания**. Там, где патриотизм подменяет самосознание государством, либерализм подменяет его внешним цивилизационным образцом.

В этом смысле русские либералы действительно оказываются парадоксальными продолжателями советской эпохи. Советская система разрушала русское самосознание, растворяя его в марксистско-интернациональной идеологии. Либерализм нового времени хочет сделать нечто сходное, только теперь растворение должно произойти уже не в советском универсализме, а в европейских и англосаксонских идеологиях, основанных на убеждении в цивилизационном превосходстве Запада. Если советская эпоха говорила русскому человеку: ты должен забыть себя ради мировой революции и советского проекта, то либеральная матрица говорит ему: ты должен забыть себя ради универсальных норм, пришедших извне, и ради встраивания в чужой цивилизационный порядок. В обоих случаях русскому человеку предлагается быть не самим собой, а функцией чужой схемы.

Потому и либерализм, как ни странно, в глубине тоже является выражением **души рассудочной**. Только это уже душа рассудочная не государственно-собирающая, а аналитически-подражательная, внешне-нормативная, ориентированная на чужую меру и на готовую интеллектуальную схему. Она умеет критиковать, разлагать, сравнивать, измерять, но не умеет рождать живое русское самосознание изнутри самой русской судьбы. Её язык слишком часто оказывается языком внешнего суда над Россией, а не языком внутренне-го её понимания.

Следовательно, и патриоты, и либералы, при всей их видимой противоположности, принадлежат в основном к одной и той же душевной области — к области **души рассудочной**. Одни выражают её государственно-организующий полюс, другие — её рационально-идеологический и подражательный полюс. Но Россия постсоветской эпохи ищет не просто рассудочную схему для своего существования. Она ищет **свою душу, свою идентичность, своё самосознание**. А это означает, что ни патриотическая лояльность к форме, ни либеральное растворение в чужой норме не могут быть окончательным ответом.

Третья матрица — **разрушительно-революционная** — принадлежит уже другой душевной сфере. Если патриотическая и либеральная линии выражают две разновидности души рассудочной, то разрушительно-революционная матрица есть в значительной степени возвращение архаических проявлений **души ощущающей**. Здесь на первый план выходят аффект, разрушение, анархия, максимализм, нетерпение к сложности исторической жизни, жажда очистительной катастрофы. Эта матрица не ищет ни внутренне зрелого самосознания, ни устойчивой формы, ни правдивого диалога. Она живёт импульсом отрицания. Её глубинный рефлекс состоит в том, что всё существующее должно быть разрушено, потому что оно не соответствует мечте о мгновенной правде. В русской истории этот тип мы видели многократно: в бунте, в нигилизме, в революционном экстремизме, в соблазне начать историю заново через катастрофу.

В постсоветское время эта матрица может надевать разные маски — леворадикальную, ультранационалистическую, анархическую, цивилизационно-апокалиптическую, — но её душевное ядро остаётся одним и тем же. Она не строит идентичность, а разрывает её. Она не помогает русскому человеку обрести внутренний центр, а, напротив, увлекает его в дорациональный, аффективный, разрушительный вихрь. Потому в антропософском смысле она выражает не будущее, а возврат к низшим, не преображённым и анархическим силам души ощущающей.

Итак, постсоветская Россия живёт между тремя неполными ответами на вопрос о себе. Патриотическая матрица

хочет сохранить целое, но рискует заменить самосознание государством. Либеральная матрица хочет освободить личность, но рискует растворить русское самосознание в чужой цивилизационной норме. Разрушительно-революционная матрица вообще не способна к созиданию и выражает архаический бунт души ощущающей. Ни одна из этих линий сама по себе не даёт России того, что ей действительно нужно.

А нужно ей иное: не государственная компенсация, не чужое идейное растворение и не разрушительный всплеск аффекта, а **органически вырастающее русское самосознание**, рождающееся из свободного общественного диалога, из правдивой исторической памяти, из внутренней духовной работы народа над самим собой. Только такое самосознание может стать основой зрелой русской идентичности. И лишь тогда Россия сможет выйти из постсоветского спора не как победитель одной из матриц, а как народ, наконец начавший ясно узнавать самого себя.

## § 2. Повторение старых русских конфликтов в новых исторических декорациях

---

Постсоветская эпоха потому и оказалась столь внутренне мучительной, что она не создала совершенно новых противоречий, а лишь вывела наружу старые русские конфликты, давно жившие под покровом иных исторических форм. После крушения СССР исчезла советская оболочка, но не исчезла основная русская проблема: **как обрести подлинное самосознание, не растворившись ни в государстве, ни в чужой идеологии, ни в разрушительном бунте**. Поэтому новые политические споры, новые войны, новые идеологии и новые культурные расколы были по существу лишь современными костюмами гораздо более древней драмы.

Главный из этих конфликтов — это конфликт между **живым самосознанием народа** и его постоянными подменами. На протяжении русской истории народ слишком часто искал себя не изнутри, а через внешние суррогаты. В одни эпохи таким суррогатом становилось государство, в другие — церковная форма, в третьи — революционная идея, в четвёртые — имперская миссия. После 1991 года эта драма верну-

лась в новом виде. Россия оказалась перед необходимостью найти себя как русскую историческую индивидуальность, но вместо этого сразу же столкнулась с двумя ложными выходами. Один предлагал искать себя через внешнюю преданность государству, другой — через отказ от себя во имя вхождения в чужой цивилизационный мир.

Именно поэтому спор патриотов и либералов в постсоветской России следует понимать глубже, чем обычный политический антагонизм. Это был спор не только о власти и не только о курсе реформ. Это был спор о том, **каким образом Россия вообще может существовать после утраты советской формы**. Патриотическая матрица говорила: только через центр, через государство, через восстановление исторической силы, через возвращение формы. Либеральная — через открытость, через права, через демонтаж "имперского наследия", через включение в более широкий европейский и англосаксонский порядок. Но в своей глубине обе линии сходились в одном: ни та, ни другая ещё не рождали настоящего органического русского самосознания.

Патриотический путь, как уже было сказано, несёт в себе свою историческую правду. Россия не может жить без целого, без памяти, без формы, без центра, без чувства своей большой судьбы. Однако патриотическая линия слишком легко превращает это законное стремление в простую **лояльность государству**. А государство, даже самое сильное и исторически необходимое, ещё не тождественно народу как духовной индивидуальности. Когда патриотизм перестаёт быть внутренним пробуждением русского самосознания и становится прежде всего преданностью государственному порядку, тогда возникает опасность, что Россия снова будет собрана внешне, но не узнает себя по существу. И в этом постсоветский патриотизм лишь повторяет старую русскую склонность путать духовный центр с государственным центром.

Либеральный путь в русских условиях повторяет иную старую ошибку — ошибку **самоотчуждения**. Россия уже не раз пыталась смотреть на себя глазами чужой нормы и мерить собственную историческую жизнь не изнутри, а извне. В постсоветскую эпоху это выразилось особенно резко. Ли-

беральная матрица предлагала России не столько внутренне пробудиться, сколько признать более высокой и почти окончательной чужую схему зрелости — европейскую, а по существу в новейшее время и англосаксонскую. Отсюда и возникал соблазн представить русскую историю главным образом как цепь ошибок, отставаний, насилия и незрелости, а спасение — как максимальное отождествление с внешним образцом. Тем самым либерализм действительно оказывался продолжателем советского дела, хотя и в ином идейном облачении: если советская эпоха растворяла русское в марксистском универсализме, то либеральная линия стремилась растворить его в универсализме европейско-западническом.

Следовательно, старый русский конфликт между **самобытностью и подражанием** после 1991 года не исчез, а только стал ещё резче. Но теперь он обострился потому, что исчезли прежние промежуточные формы. Уже нельзя было просто спрятаться за "советское" и не называть вещи своими именами. Пришлось решать прямо: либо Россия должна искать себя как самодовлеющую культурно-историческую реальность, либо она должна уступить своё внутреннее место более сильному внешнему цивилизационному шаблону. И именно здесь спор патриотов и либералов становился особенно ожесточённым, потому что он касался не программы кабинета министров, а онтологического права России быть собой.

Но постсоветская эпоха повторила не только этот конфликт. Она вернула и старую русскую напряжённость между **целым и частью**, между большим историческим пространством и правом конкретных общностей не быть насильственно растворёнными. В новых национальных государствах бывшего СССР слишком часто строили идентичность через отрицание русского и советского прошлого, а значит — и через вытеснение русского населения, языка, исторической памяти и культурной принадлежности. Тогда вновь оживал старый русский вопрос: можно ли сохранить большое пространство истории, не превращая его в насильственную унификацию, и можно ли позволить частям отделяться, не отдавая их в руки антирусских проектов. Этот конфликт в разных формах мы уже знаем по всей русской

истории — от Новгорода и Литвы до окраин империи и распада СССР. После 1991 года он лишь вернулся в новом словаре — словаре суверенитета, национальной идентичности, этнокультурных прав и постимперской политики.

Повторился и другой древний конфликт — конфликт между **исторической памятью и историческим забвением**. Русская история всегда была глубоко связана с памятью: церковной, летописной, имперской, военной, мученической, семейной. Но в постсоветском мире память оказалась расколотой. Одни стремились восстановить чувство непрерывности и исторического достоинства, другие — построить новый мир через отрицание прежней памяти как якобы исключительно имперской и угнетающей. Тем самым современность вновь поставила старый вопрос: может ли народ жить без памяти о себе, и может ли память быть правдивой, а не только служебной. Когда память превращается лишь в государственный инструмент, она перестаёт быть живым самосознанием. Когда же она отбрасывается как бремя прошлого, народ лишается внутренней оси. Постсоветская Россия вновь оказалась между этими двумя крайностями.

Но, может быть, наиболее опасным повторением старого русского конфликта стало возвращение **разрушительно-революционного соблазна**. Всякий раз, когда ни государственная форма, ни подражательная модернизация, ни органическое самосознание не дают ясного результата, в русской душе поднимается древний импульс уничтожения всего наличного. Тогда снова пробуждается не преображённая душа ощущающая — со своей нетерпеливостью, анархизмом, максимализмом, жадной мгновенной окончательной правды. В постсоветское время эта линия не всегда выступала как единое движение, но она жила во множестве крайних импульсов: в политическом экстремизме, в соблазне тотального обнуления, в мечте о спасительной катастрофе, в убеждении, что Россия может исцелиться только через новый великий слом. Это и есть возврат древнего русского бунта, только уже не в лаптях и не в революционной шинели, а в новых идеологических масках.

С антропософской точки зрения особенно важно то, что все эти конфликты говорят об одном: Россия после 1991 года

не получила ещё того уровня зрелой души сознательной, при котором она могла бы различать, не разрушая, и собирать, не подавляя. Потому старые противоположности и возвращаются вновь: государство и свобода, самобытность и подражание, память и забвение, целое и часть, форма и раскол. Все они суть признаки того, что русская душа всё ещё ищет собственное имя и ещё не нашла той высшей середины, где самосознание было бы не компенсаторной идеологией, а живой внутренней реальностью.

Следовательно, новые исторические декорации не отменяют старой драмы. Постсоветская Россия живёт не "после истории", а внутри очень древнего и ещё не завершённого спора. Она по-прежнему решает вопрос, который в разных формах стоял перед нею и в эпоху первых князей, и при московском собирании, и в имперский период, и в революции, и в советском опыте: **как соединить целое и свободу, память и мышление, государство и душу**. Пока этот вопрос не будет решён на уровне подлинного, свободно рождённого русского самосознания, все новые эпохи будут лишь повторять старые конфликты в новом историческом костюме.

### § 3. Современность как поле нерешённого спора о пути России

---

Современность в России нельзя понимать ни как уже найденный путь, ни как простое продолжение постсоветского кризиса. Она есть прежде всего **поле нерешённого спора о русской идентичности**. После распада СССР Россия не просто потеряла государственную оболочку прежней эпохи — она оказалась перед необходимостью впервые за долгое время ясно ответить себе на вопрос: что значит быть русским после советского растворения русского начала в марксистско-интернациональной идеологии. И именно потому все основные споры современности — политические, культурные, цивилизационные, геополитические — в глубине своей являются спорами не столько о программах и институтах, сколько о том, **на чём должно быть основано новое русское самосознание**.

С антропософской точки зрения здесь нужно сразу провести главное различие. Истинная идентичность не может быть произведена внешне — ни государством, ни пропагандой, ни партийной системой, ни заимствованной идеологией, ни реактивным отрицанием врага. Она должна вырасти как **органическое самосознание народа**, как результат свободного социального диалога, внутренней исторической работы, очищения памяти, культурного самопознания, духовной зрелости личности и народа. Иначе говоря, Россия не может просто "назначить" себе идентичность. Она должна её **внутренне родить**. Но именно этого рождения пока не произошло в полной мере. Поэтому современность и остаётся спором, а не завершением.

Видимая борьба между различными лагерями лишь скрывает более глубокую драму. Патриотическая матрица говорит России: спасение в государстве, в силе, в целостности, в исторической верности. Либеральная — спасение в правах, в индивидуальной свободе, в европеизации, в принятии внешних норм зрелости. Разрушительно-революционная — в очищающем слове всей наличной формы. Но ни одна из этих линий не решает основного вопроса: как русскому миру обрести самого себя не в виде внешней компенсации, а в виде внутренне правдивого самосознания.

Именно поэтому современность есть не просто борьба идей, а **свидетельство незавершённости русской души**. Народ чувствует, что без самосознания он не может быть устойчивым. Но там, где самосознание ещё не выросло органически, его место занимают суррогаты. Для патриотов таким суррогатом становится государство. Для либералов — внешняя цивилизационная норма Запада. Для разрушительно-революционной стихии — аффективная жажда слома. Все три линии по-своему выражают одну и ту же беду: Россия ищет душу, но слишком часто хватается не душу, а её заменитель.

С антропософской точки зрения это означает, что современная Россия находится в состоянии напряжённого перехода между **душой рассудочной** и ещё не осуществлённой, но уже требуемой историей более зрелой формой **души сознательной**. Патриоты и либералы, при всей противоположности, принадлежат преимущественно к сфере

души рассудочной. Одни хотят собрать Россию через форму, порядок, иерархию и государственную верность. Другие — через рациональные конструкции, правовые схемы и усвоение чужих образцов зрелости. Но и те и другие действуют в пределах рассудочной логики. Они спорят о том, **как оформить Россию**, а не о том, как помочь ей действительно **узнать себя**. Разрушительно-революционная линия уходит ещё ниже — к архаическим, не преображённым проявлениям души ощущающей, к анархии, максимализму и разрушительной страсти.

Поэтому современный спор о пути России есть спор не между добром и злом в прямом и упрощённом виде, а между различными **неполными состояниями души**. Государственно-патриотическая линия охраняет целое, но рискует задушить внутреннюю свободу под видом исторической верности. Либеральная линия защищает личность, но рискует лишить её всякой почвы, всякой глубины, всякого органического отношения к русской судьбе. Разрушительно-революционная линия взрывает ложные формы, но не умеет строить истинную. И пока Россия движется только внутри этих трёх матриц, она остаётся в поле незавершённого спора.

Отсюда и особое свойство современной эпохи: она всё время производит **сильные формулы**, но с трудом рождает **живое внутреннее содержание**. Очень легко провозгласить Россию "цивилизацией", "особым миром", "частью Европы", "анти-Западом", "евразийским полюсом", "традиционным обществом" или "будущей демократией". Но все эти формулы сами по себе ещё не создают самосознания. Они лишь обозначают попытки схватить его извне. Настоящее же самосознание начинается там, где народ способен без истерики и без самообмана посмотреть на собственную историю, признать свои расколы, увидеть свои подмены, отличить государство от души, идеологию от судьбы, форму от правды.

Здесь и становится ясно, почему современность в России столь напряжённа. Она впервые требует не просто политического выбора, а **антропологического взросления**. Россия больше не может бесконечно жить либо из государства, либо из отрицания государства, либо из заимствования чужого

образца, либо из соблазна разрушительного очищения. Она должна выйти к такой форме исторической жизни, в которой русское самосознание станет плодом свободной духовной работы народа, а не только функцией аппарата, не только реакцией на внешний вызов и не только полемическим отрицанием Запада.

Это особенно важно подчеркнуть: свободный социальный диалог, из которого только и может вырасти подлинная идентичность, не есть либеральная распущенность и не есть механическое «многообразие мнений» ради самого многообразия. В антропософском смысле это — форма созревания души сознательной, когда общество учится не просто спорить, а **совместно искать правду о себе**. Именно этого России и не хватает более всего. Она знает, как мобилизоваться, как терпеть, как защищаться, как восстанавливать форму, как отрицать, как бунтовать, как подчиняться. Но она ещё недостаточно умеет в свободной духовной среде рождать собственное, не навязанное и не подменённое самосознание.

Следовательно, современность есть поле нерешённого спора о пути России именно потому, что решается не вопрос о частной реформе, а вопрос о **самом типе русского будущего**. Будет ли оно строиться на одном государственном инстинкте, который подменяет самосознание лояльностью? Будет ли оно растворяться в чужих цивилизационных схемах, принимая внешнее за универсальное? Будет ли снова уходить в разрушительный максимализм души ощущающей? Или же Россия сумеет постепенно выработать более высокое, внутренне правдивое самосознание, в котором свобода личности, историческая память, культурная глубина и государственная форма наконец будут соотнесены не через насилие, а через органическое духовное созревание?

Вот почему современная Россия ещё не завершена. Она не стоит в точке окончательного ответа. Она находится в состоянии **внутренней исторической пробы**. Все её кризисы, идеологические войны, цивилизационные споры и культурные напряжения суть в конечном счёте признаки одного и того же процесса: русская душа пытается выйти из многовекового помрачения к более ясному знанию о себе. Но пока

это знание не найдено, поле современности будет оставаться ареной повторяющегося спора, где каждая частичная правда будет стремиться выдать себя за целое.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **современность в России есть поле нерешённого спора о пути страны потому, что Россия ещё не обрела подлинного, органически выросшего самосознания; патриотизм, либерализм и разрушительно-революционная стихия остаются лишь частичными и несовершенными ответами на вопрос, который может быть решён только через свободное и внутренне правдивое созревание русской души.**

# Глава 42. Геополитическое самосознание постсоветской эпохи

## § 1. Постсоветские войны и конфликты

---

Постсоветские войны нельзя понимать только как территориальные споры, борьбу элит или случайные кризисы переходного времени. Их подлинный корень лежит глубже. Одним из главных духовно-исторических итогов советской эпохи стала почти полная **подмена русского самосознания советским**. Русский народ в СССР был поставлен в положение странного исторического самоотчуждения: он нёс основную тяжесть имперско-государственного целого, но не имел права ясно мыслить себя как особую народную индивидуальность. Русское начало было растворено в "советском", а потому и русская историческая память, и русская культурная самоидентификация, и русское право на собственное национальное самосознание оказались сильно помрачены. Зато в других союзных республиках, особенно в позднесоветский и постсоветский периоды, быстро усиливались национальные самоутверждения, всё чаще строившиеся на отрицании России и русского присутствия.

С антропософской точки зрения это означало чрезвычайно опасное неравновесие. Один из главных народов исторического целого оказался лишён ясного самосознания, тогда как на периферии и полупериферии бывшего Союза росли формы национализма, нередко соединявшиеся с исторической обидой, антироссийской мифологией и стремлением выстроить новую идентичность через отталкивание от русского мира. Так возникала ситуация, в которой русский человек и русская культура после 1991 года очень часто оказывались **объявлены не историческим ядром общего пространства, а "оккупационной" и "агрессивной" силой**. При этом само русское сознание, десятилетиями отученное быть ясно русским, часто не знало, что противопоставить этой атаке, кроме либо советской ностальгии, либо чисто государственного инстинкта самосохранения.

Именно поэтому постсоветские войны были в глубине своей не просто войнами о земле. Это были войны о **русской идентичности**, о праве русского мира на историческое существование после распада СССР, о том, может ли русский человек оставаться самим собой на пространстве бывшего Союза, не принимая насильственно навязываемую ему новую национальную оболочку. И там, где такой оболочке сопротивлялись, конфликт очень быстро переходил в открытую борьбу.

Особенно ясно это видно на примере Таджикистана. Ещё до формального распада СССР в феврале 1990 года в Душанбе произошли массовые беспорядки, в ходе которых нападениям подвергались армяне, русские и другие меньшинства; исследовательские и аналитические источники прямо фиксируют, что русские и иные нетитульные группы стали объектами насилия, а последующая атмосфера страха ускорила их отток. Гражданская война в Таджикистане шла с 1992 по 1997 год.

В логике этой книги таджикский кризис должен быть понят так: он вырос не только из регионально-клановых и социальных противоречий, но и из распада общего исторического поля, где русский элемент раньше выполнял функцию одной из несущих связующих сил. Как только эта связь была подорвана, на поверхность вышли националистические, регионалистские и исламизированные линии напряжения. Русское население оказалось вытесняемым, а пространство, лишённое прежнего интегрирующего каркаса, быстро стало восприимчивым к более радикальным формам идеологизации. В этой оптике таджикская война — это один из ранних примеров того, как **антирусский сдвиг и вытеснение русского присутствия открывали дорогу более глубокому хаосу**, включая рост исламского радикализма.

То же, но в ещё более концентрированном виде, произошло в Чечне. Формально это был сепаратистский конфликт внутри Российской Федерации. Но по существу чеченская война очень быстро перестала быть только локальной борьбой за независимость. Уже в 1990-е годы в чеченском вооружённом движении заметную роль стали играть иностранные исламские боевики; исследования по истории иностранно-

го джихадистского участия прямо фиксируют присутствие в Чечне иностранных моджахедов с середины 1990-х годов. Britannica подтверждает общий ход конфликта: после ухода российских войск в 1996 году и краткой де-факто независимости новое российское вмешательство началось в 1999 году.

В принятой здесь интерпретации Чечня стала не просто зоной сепаратизма, а **площадкой для международного исламского экстремизма**, стремившегося использовать распад постсоветского пространства как опорную базу для более широкого удара по России. И потому российское вмешательство здесь должно рассматриваться не только как реакция центра на мятежную территорию, но и как ответ на попытку превратить часть русского исторического пространства в узел антигосударственного и антирусского террора. В этом смысле чеченский узел был не спором о границе, а спором о том, может ли Россия вообще сохранить себя как историческое целое перед лицом радикально враждебного проекта.

Приднестровье также нельзя сводить к территориальному спору. Britannica прямо пишет, что русские восточнее Днестра и гагаузы на юге объявили собственные республики во многом **как защиту от молдавского национализма**, а дополнительные исследования показывают, что для славян Приднестровья молдавский национальный поворот и языковая политика конца 1980-х воспринимались как угроза их культурной и исторической идентичности.

Следовательно, приднестровский конфликт в логике этой книги есть прежде всего конфликт **о праве русских и русскоязычных не принимать насильственно навязываемую им молдавско-румынскую идентичность**. Здесь вновь встаёт тот же вопрос: может ли человек, принадлежащий русскому миру, после распада СССР сохранить своё культурное и историческое самотождество, или он обязан раствориться в новой национальной конструкции, провозглашённой после краха советского единства? Отказ части населения Приднестровья принять такую ассимиляцию и стал духовным ядром конфликта.

Грузинский узел имел сходную структуру, хотя внешне выглядел иначе. Britannica отмечает, что после распада СССР в различных частях Грузии вспыхнули сепаратистские дви-

жения, особенно в Южной Осетии и Абхазии, а сами эти территории позднее закрепили своё отделение от Тбилиси. Южная Осетия населена преимущественно осетинами, Абхазия — абхазами, и обе территории заявили о собственной отдельности в условиях постсоветского кризиса.

В принятой здесь перспективе грузинский конфликт надо понимать как рост **грузинского национализма**, стремившегося утвердить единую государственную идентичность ценой подавления самоопределения малых народов. Россия же оказалась втянута в этот конфликт не только как внешний игрок, но и как сила, воспринимавшая себя гарантом безопасности тех групп, которые не хотели растворяться в новой национальной форме. Следовательно, и здесь вопрос шёл не только о территории, а о праве различных исторических общностей не быть принуждёнными к идентичности, которую они считали для себя чужой.

Наиболее острым и судьбоносным стал украинский конфликт. Его поверхностное объяснение как геополитического спора о границах или сферах влияния недостаточно. В рамках принятой здесь авторской оптики его корень лежит в длительном формировании особого украинского национализма, особенно в западноукраинском и галицийском пространстве. Britannica фиксирует, что украинские земли после Первой мировой войны были разделены между несколькими государствами, а на западноукраинских землях сложилась специфическая политическая среда; Britannica также прямо пишет, что Организация украинских националистов была авторитарной, конспиративной и вдохновлялась теориями, ставившими нацию выше личности и волю выше разума.

В логике этой книги это означает, что позднейший украинский радикальный национализм не возник из ничего, а опирался на более ранние, в том числе галицийские и межвоенные западноукраинские линии идейного развития. В постсоветской Украине этот национализм постепенно усиливался и всё чаще связывал украинскую идентичность с последовательным вытеснением русской истории, русского языка и русского самосознания из общественного пространства. Именно отсюда и выросло то тяжелейшее напряжение,

которое стало особенно явным после 2014 года: значительная часть людей не собиралась мириться с насильственной украинизацией и с требованием отказаться от русской идентичности. В этой авторской рамке война 2014 года понимается прежде всего как **внутренний украинский гражданский разлом**, вызванный конфликтом между националистическим проектом новой идентичности и населением, не желавшим отказываться от своей русской принадлежности.

Далее, в той же логике, Минские соглашения были попыткой не допустить окончательного взрыва этого разлома; их срыв означал, что компромиссный путь исчерпан. А стремление Украины войти в НАТО означало, что внутренний конфликт окончательно соединяется с внешним геополитическим вызовом. Поэтому полномасштабное вторжение 2022 года в этой интерпретации выступает не как внезапная аномалия, а как предельная фаза долгого кризиса, в котором соединились **украинский национализм, отказ от русской идентичности значительной части населения, провал политического урегулирования и превращение Украины в плацдарм стратегического давления на Россию**. Britannica фиксирует как сам факт войны, начавшейся в 2014 году и резко расширившейся в 2022-м, так и глубинную историческую сложность украинского вопроса.

Если теперь собрать всё это в одну духовно-историческую картину, то станет ясно: постсоветские войны и конфликты были прежде всего проявлением **недоразвитости русского самосознания после СССР** и одновременного взрыва различных форм националистического самоутверждения на постсоветском пространстве. Там, где русский человек и русский культурный элемент ранее выступали как одна из несущих сил общего исторического мира, после 1991 года они всё чаще стали изображаться как чуждый, оккупационный или подлежащий вытеснению элемент. И именно это стало глубинной причиной множества конфликтов — от Таджикистана и Приднестровья до Чечни и Украины.

В антропософском смысле здесь повторился старый русский закон: когда народ теряет ясное самосознание, его историческое пространство начинает определяться извне — чужими идеологиями, чужими проектами, чужими нацио-

нализмами и чужими геополитическими расчётами. Потому постсоветские войны надо понимать не как периферийные эпизоды, а как симптомы более глубокой болезни: **русский мир после крушения СССР оказался перед лицом враждебных форм самоутверждения, не имея ещё полностью прояснённого собственного духовного ответа.**

Именно поэтому вопрос о постсоветских конфликтах есть вопрос не только о войнах, но и о судьбе русской идентичности в большом евразийском пространстве. А это уже прямо ведёт нас к следующему параграфу — к теме **границ, идентичности и цивилизационного воображения.**

## **§ 2. Границы, идентичность, цивилизационное воображение**

---

Постсоветские границы нельзя понимать как нейтральные линии, механически возникшие после распада СССР. В духовно-историческом смысле они оказались рубцами, проведёнными по живому телу прежнего общего пространства, где десятилетиями, а местами и столетиями сосуществовали различные народы, но при этом русский культурный и исторический элемент играл связующую роль. После 1991 года именно эта связующая роль и стала предметом радикального отрицания. Там, где раньше русское присутствие переживалось как одна из норм большого исторического мира, оно всё чаще стало трактоваться как чужое, колониальное и подлежащее вытеснению. Отсюда и главный вопрос постсоветской эпохи: где проходит граница не только между государствами, но и между различными версиями исторической принадлежности?

С антропософской точки зрения это означает, что после крушения советской формы спор переместился из области идеологии в область **идентичности**. Речь шла уже не только о власти, собственности или международных союзах, а о том, кем является человек в этом новом пространстве и к какому историческому миру он принадлежит. Именно здесь обнаружилась одна из самых тяжёлых последствий советской эпохи: русское самосознание было слишком долго затемнено советской универсалией и потому оказалось недо-

статочно развитым для ясного ответа. В то же время многие новые национальные проекты начали строиться как проекты **дерусификации** пространства, языка, памяти и культурной преемственности. Поэтому границы после 1991 года стали границами не только государственными, но и антропологическими: через них проходил вопрос, может ли русский человек сохранить свою идентичность в новом порядке или он обязан принять новую, часто насильственно формируемую оболочку.

Именно поэтому в постсоветском мире так быстро выросло то, что можно назвать **цивилизационным воображением**. Когда прежняя общая форма исчезает, народам и государствам необходимо заново представить себе, что они такое. Одни начинают мыслить себя как «возвращение в Европу», другие — как нации, окончательно освобождённые от имперского прошлого, третьи — как малые цивилизационные миры, требующие внешнего покровителя, четвёртые — как часть более широкого русского или евразийского пространства. В результате бывший СССР оказался покрыт конкурирующими образами исторического будущего. И здесь снова обнаружилась слабость русского самосознания 1990-х годов: в то время как вокруг России стремительно конструировались новые идентичности, сама Россия ещё только начинала заново понимать, что значит быть не «советской», а именно русской цивилизационной силой.

Приднестровье является особенно ясным примером этого конфликта между границей и идентичностью. Формально это спор о территории в пределах международно признанной Молдовы. Но по существу его невозможно понять без молдавского национального поворота конца 1980-х — начала 1990-х, когда титульное большинство взяло курс на отрыв от Москвы и на новую языковую и историческую самоидентификацию. Britannica прямо пишет, что русские восточнее Днестра и гагаузы на юге ответили на этот курс провозглашением собственных республик как защитой от молдавского национализма. Следовательно, приднестровский узел есть не только геополитический конфликт, а спор о том, может ли русскоязычное и в значительной мере русское население отказаться от себя и принять новую идентичность, которую оно переживает как насильственную.

Грузинский случай показывает ту же проблему в другой конфигурации. После распада СССР в Грузии резко усилилось стремление построить единое национальное государство, однако в Абхазии и Южной Осетии это было воспринято как угроза собственной исторической отдельности. Britannica отмечает, что в независимой Грузии именно в этих районах вспыхнули сепаратистские движения, а Южная Осетия в 2006 году даже провела неофициальный референдум, на котором вновь подчеркнула желание независимости. В принятой нами перспективе важно не только то, что возникли территориальные споры, а то, что грузинский национальный проект столкнулся с нежеланием малых народов раствориться в нём. Россия в этой логике выступала уже не просто как внешний игрок, а как сила, вовлечённая в конфликт в качестве гаранта безопасности и исторического противовеса ассимиляционному давлению.

Украинский вопрос ещё глубже, потому что здесь спор идёт не между разными малыми этническими общностями, а внутри пространства, где русская и украинская исторические линии веками переплетались. Britannica напоминает, что после Первой мировой войны украинские земли были разделены между несколькими государствами, а Галиция и другие западноукраинские земли развивались в особой политической среде; те же обзоры межвоенного периода подчёркивают роль Организации украинских националистов, которая была авторитарной и ставила нацию выше личности. В принятой нами авторской оптике это означает, что позднейший украинский радикальный национализм имел более ранние западноукраинские корни и постепенно превратился в проект, несовместимый с русской идентичностью значительной части населения Украины. Тогда и граница стала мыслиться не только как линия суверенитета, но как линия цивилизационного выбора: либо окончательный отрыв от русского мира, либо сопротивление насильственной украинизации.

Именно здесь становится ясно, что постсоветское **цивилизационное воображение** было в значительной степени построено на борьбе против русского присутствия. Одни страны и элиты представляли себя как жертв русского или

советского господства, другие — как бастионы нового национального возрождения, третьи — как передовые линии иной цивилизационной ориентации. В таком воображении Россия и русский мир всё чаще трактовались не как один из законных центров исторического пространства, а как препятствие для новой идентичности. И тогда граница приобретала почти сакральный смысл: она становилась не просто политическим рубежом, а символом разрыва с русской историей. Это и есть одна из главных причин, почему споры о языке, памяти, школе, церкви и символах в постсоветском мире оказались столь острыми: они касались не административной реформы, а самого права быть или не быть частью русского мира.

С антропософской точки зрения вся эта драма показывает незавершённость русского геополитического самосознания после СССР. Россия слишком долго жила либо советской универсалией, либо государственным инстинктом самосохранения, чтобы сразу выработать ясный и духовно правдивый язык собственного цивилизационного бытия. Потому в 1990-е и отчасти в 2000-е годы ей было легче отвечать на вызовы либо политически, либо военным образом, чем метафизически и культурно. А между тем именно здесь и скрывается главный вопрос: может ли русский мир осознать себя как историческую и культурную реальность не только через силу центра, но и через ясно проработанную идентичность, способную дать ответ на вызов национализмов, не растворяясь ни в советской ностальгии, ни в чисто оборонительном государственном reflex'e. Эта формула интерпретативна, но она опирается на сам рисунок постсоветских конфликтов и на описанную источниками последовательность централизации и борьбы за идентичность.

Поэтому границы постсоветской эпохи надо понимать как **границы самосознания**. За ними стоит спор не только о территориях, но и о том, какой исторический мир имеет право на продолжение: мир, где русская идентичность считается законной частью большого пространства, или мир, где она должна быть вытеснена и переописана как агрессия и оккупация. Именно из этого спора и выросли войны, кризисы и всё нынешнее цивилизационное напряжение пост-

советской эпохи. А это уже прямо ведёт нас к следующему параграфу — к вопросу о России в споре о собственной роли в Евразии и в мире.

### § 3. Россия в споре о собственной роли в Евразии и мире

---

После распада СССР Россия оказалась перед вопросом, который в такой остроте прежде почти не вставал: **кем она является теперь сама для себя**. Пока существовал Советский Союз, русский исторический центр был скрыт под советской универсалией. Русский народ нёс на себе главное бремя государственности, военной силы, культурной связности и общего пространства, но при этом не имел права ясно мыслить себя как самостоятельную народную индивидуальность. Когда СССР распался, оказалось, что постсоветский мир быстро вырабатывает новые национальные мифы, нередко строящиеся на отрицании России и русского присутствия, тогда как само русское самосознание остаётся внутренне неоформленным. Поэтому вопрос о роли России в Евразии и мире был с самого начала не только геополитическим, но и духовно-антропологическим: может ли Россия после крушения советской формы вновь осознать себя как исторический центр большого пространства, не растворяясь ни в позднесоветской инерции, ни в абстрактной модели обычного национального государства.

С антропософской точки зрения здесь проявилось тяжёлое наследие советского периода. Русская душа сознательная в XX веке была одновременно и мобилизована, и затемнена. Она привыкла мыслить себя либо через государство как таковое, либо через советскую миссию, либо через страдание и память о катастрофах. Но ей недоставало ясной национально-исторической формы, в которой русский народ мог бы увидеть себя не как "старшего брата" советского проекта и не как безмолвный носитель имперского пространства, а как живую народную индивидуальность со своей духовной задачей. Именно поэтому в 1990-е годы Россия колебалась между почти полной геополитической дезориентацией и смутным инстинктом, что без неё постсоветское пространство превратится в поле чужих проектов и антироссийских самоутверждений.

Постепенно этот инстинкт стал искать внешние формы. Одной из них стал **Евразийский экономический союз**, в который официально входят Армения, Беларусь, Казахстан, Кыргызстан и Россия; сама Евразийская экономическая комиссия на 2026 год прямо указывает среди направлений внешней деятельности развитие связей с Китаем, Ираном, странами БРИКС, СНГ и другими партнёрами. Это очень важно: ЕАЭС есть не только торгово-экономический механизм, но и одна из попыток заново оформить постсоветское пространство как нечто большее, чем совокупность разошедшихся государств.

Другой формой стала **ОДКБ**, куда официально входят Армения, Беларусь, Казахстан, Кыргызстан, Россия и Таджикистан. Сама структура организации прямо строится вокруг идеи коллективной безопасности, а её материалы на 2026 год показывают, что она мыслит себя не как временный союз, а как постоянный военный и стратегический контур общего пространства. В принятой нами оптике это имеет принципиальное значение: Россия ищет себя в Евразии не только как рынок и не только как культурную память, но и как силу, удерживающую пространство от полного распада и от превращения его в сеть враждебных плацдармов.

Но одними институтами дело не исчерпывается. Существеннее то, как Россия **сама описывает** своё место в мире. В Концепции внешней политики Российской Федерации 2023 года прямо сказано, что российская внешняя политика должна обеспечивать сохранение культурно-цивилизационной идентичности страны, а международный порядок мыслится как многополярный, а не однополярный. В официальных текстах МИД 2024 – 2025 годов эта линия продолжается: Россия всё явственнее описывает себя как один из самостоятельных центров большого евразийского и мирового пространства, а не как периферию Запада.

С антропософской точки зрения это означает, что Россия в постсоветскую эпоху пытается выйти из двух ложных самоопределений. Первое — это постсоветская слабость 1990-х, когда она почти принимала взгляд на себя как на проигравший остаток разрушенной сверхдержавы. Второе — соблазн видеть в себе только государственную машину или только геополитический полюс. Подлинная проблема глуб-

же. Россия должна понять, является ли она просто одним из государств Евразии, или же историческим ядром особого мира, в котором русский культурный элемент, православная память, имперский опыт, советская катастрофа и евразийская множественность образуют единую, хотя и трагически сложную судьбу. Пока этот вопрос не решён внутренне, вся внешняя политика будет колебаться между государственным инстинктом самосохранения и более смутным цивилизационным самочувствием.

Именно здесь и возникает спор о **русском мире**, хотя в данном параграфе важно понимать его не публицистически, а духовно-исторически. После 1991 года миллионы русских и русскоязычных людей остались за пределами Российской Федерации. Во многих новых государствах началось быстрое строительство идентичности через дистанцирование от России, а временами и через прямое вытеснение русского языка, русской памяти и русского культурного присутствия. В такой ситуации Россия уже не могла быть для себя только «Российской Федерацией» в узко юридическом смысле. Перед ней встал вопрос: несёт ли она ответственность за более широкое историческое пространство русской культуры, или должна отказаться от него во имя формальной постсоветской нейтральности? Именно вокруг этого и кристаллизуется её евразийское самосознание.

Но этот же вопрос делает её роль в мире внутренне противоречивой. С одной стороны, Россия всё настойчивее утверждает себя как самостоятельный полюс в Евразии и как участник более широких незападных конфигураций — не только в постсоветском пространстве, но и в отношениях с Китаем, Ираном, странами БРИКС и так называемым мировым большинством. С другой стороны, без прояснения собственного русского самосознания такое полюсное существование рискует остаться в значительной степени внешним. Тогда Россия будет сильна как государство и как геополитический центр, но не до конца ясна самой себе как культурно-духовная индивидуальность. И именно это мы постоянно видим: государственная форма собирается быстрее, чем завершается внутренняя работа над русской исторической идентичностью.

Поэтому спор о роли России в Евразии и мире есть спор не только о союзах, рынках, армиях и транспортных коридорах. Это спор о том, **может ли Россия стать сознательной цивилизацией**, а не только силовым центром. Может ли она предложить Евразии не одну лишь защиту и не только противостояние чужим проектам, но и положительный духовно-исторический смысл? Может ли она быть центром, который не подавляет различия, а собирает их в более высоком целом? Может ли она соединить русскую идентичность с многоэтничностью и многоконфессиональностью большого пространства, не стирая ни одного из этих начал? Именно здесь вопрос о геополитике переходит в вопрос о зрелости самосознания.

В принятой нами оптике ответ может быть только такой: Россия не сможет устойчиво определить свою роль в Евразии и мире, пока не преодолет собственное помрачение русского самосознания. Ни одна внешняя доктрина — ни евразийская, ни многополярная, ни государственно-суверенная — не будет до конца прочной, если за ней не стоит внутренне прояснённое понимание того, что такое русский народ как историческая индивидуальность и какова его задача в большом пространстве после советского крушения. Поэтому нынешний спор о России в Евразии — это в глубине спор о том, сможет ли русский мир стать не только объектом нападения и не только субъектом самообороны, но и носителем более высокой культурно-цивилизационной формы.

Итоговую антропософскую формулу этого параграфа можно выразить так: **Россия в постсоветскую эпоху спорит о собственной роли в Евразии и мире потому, что после крушения СССР ей пришлось заново искать связь между русской идентичностью, государственным центром, евразийским пространством и мировой исторической задачей; но этот поиск остаётся незавершённым, пока русское самосознание не преодолет советское затемнение и не станет действительно ясным органом исторической воли.**

## § 4. Вертикаль Путина как компенсация недостаточного самосознания России

---

Если постсоветские войны и конфликты показали, что распад СССР высвободил не только новые государственные формы, но и глубокий кризис русского самосознания, то правление Путина следует понимать как ответ именно на этот кризис. Его главный внутренний смысл состоит не только в восстановлении государства после хаоса 1990-х, не только в централизации, не только в геополитическом реванше. Гораздо глубже — это была попытка **компенсировать недостаточное самосознание России внешней силой государственного центра**. Уже в начале 2000-х Путин создал семь федеральных округов над регионами, а в 2004 году было введено назначение губернаторов президентом вместо их прямых выборов; в 2020 году были приняты конституционные поправки, которые, среди прочего, позволили Путину претендовать ещё на два президентских срока. Современные обзоры Freedom House характеризуют российскую систему как авторитарную, с концентрацией власти в руках президента, контролируемой медиасредой и подавлением реальной оппозиции.

С антропософской точки зрения здесь обнаруживается важнейший русский закон: там, где народная индивидуальность не выработала достаточно ясного внутреннего центра, на место этого внутреннего центра почти неизбежно выдвигается **внешняя форма единства**. В России после 1991 года именно это и произошло. Русское самосознание вышло из СССР затемнённым: оно слишком долго было растворено в советском универсализме, чтобы сразу обрести зрелый язык собственной исторической правды. В 1990-е годы это вылилось в хаос, в растерянность, в почти полную неспособность общества ответить на вызов новых национализмов, нового геополитического давления и собственного внутреннего распада. Поэтому путинская вертикаль должна быть понята прежде всего как **заместительная форма самосознания**: государство взяло на себя ту функцию внутреннего собирания, которую народ и культура ещё не могли выполнить собственными сила-

ми. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на сам рисунок перехода от хаоса 1990-х к резкой централизации 2000-х.

Именно поэтому авторитаризм Путина нельзя понимать только как личную жажду власти, хотя личный властный элемент в нём, конечно, чрезвычайно силён. Он питается более глубокой исторической почвой. После распада СССР значительная часть общества хотела не столько абстрактной свободы, сколько **возвращения целого**: предсказуемости, центра, исторической непрерывности, чувства, что Россия снова существует как субъект, а не как осколок проигравшего мира. Britannica прямо отмечает, что начало правления Путина было связано с восстановлением вертикали, с ограничением самостоятельности регионов и с общим укреплением центра; многие воспринимали это как возвращение порядка после ельцинского десятилетия. Carnegie также характеризует «power vertical» как один из ключевых конструктивных принципов путинской системы.

Но именно здесь и обнаруживается вся двусмысленность путинского исторического типа. Государственный центр действительно начал выполнять компенсаторную функцию. Он возвращал форму там, где не было внутренней собранности; он возвращал чувство силы там, где жила память унижения; он возвращал язык исторической непрерывности там, где общество было поражено постсоветской амнезией. В этом заключалась его историческая правда. Однако компенсация не равна преодолению. Там, где государство берёт на себя задачу, которую должна была бы постепенно выполнить зрелая душа сознательная народа, возникает риск, что форма вновь станет сильнее внутренней правды. Тогда Россия будет собрана внешне, но не до конца просветлена изнутри. Этот вывод является интерпретацией, но он опирается на сочетание реальной централизации и устойчивых признаков авторитарной системы.

В этом смысле путинская система есть не только политический режим, но и **антропологический ответ** на слабость постсоветской личности. Человек 1990-х годов был отпущен на свободу, но не собран. Он оказался перед рынком, перед разрушением прежнего мира, перед агрессивной конкурен-

цией, перед утратой большой формы и перед постоянным ощущением, что Россия не знает, что она такое. Такой человек слишком легко устаёт от свободы как от хаоса и ищет опору вовне. Вертикаль власти даёт ему суррогат внутренней меры: она предлагает готовый центр, готовую историческую правду, готовый образ врага, готовую иерархию приоритетов. В антропософском языке можно сказать так: путинский авторитаризм стал **внешним костылём для ещё не вполне собранной души сознательной**. Этот тезис интерпретативен, но он согласуется с описанием режима как системы, опирающейся на пассивный конформизм, страх и управляемое участие вместо зрелой политической субъектности.

Особенно важно, что эта компенсация строится не только на государственном аппарате, но и на **переработанной исторической памяти**. Официальные документы и выступления Кремля 2020-х годов подчёркивают значение исторической непрерывности, цивилизационной идентичности России и суверенного пути; одновременно независимые обзоры и правозащитные организации фиксируют, что пространство свободной интерпретации прошлого и настоящего сужается посредством законодательных и административных ограничений. Это значит, что память при Путине становится не только полем культурного воспоминания, но и одним из главных механизмов легитимации внешнего центра. Там, где подлинное самосознание должно было бы выработать свободное отношение к прошлому — одновременно правдивое и ответственное, — вертикаль власти всё чаще предлагает историческую память как готовый скрепляющий нарратив.

Но здесь и проходит важнейшая граница. В подлинном духовном развитии память должна вести к более зрелой душе сознательной, то есть к такому состоянию, в котором народ способен выдерживать трагедию собственного прошлого без самообожествления и без самоуничужения. Компенсаторный авторитаризм действует иначе: он использует память прежде всего для **собирания лояльности**. Он не столько возвращает свободное историческое самопознание, сколько подменяет его государственно-управляемой формой принадлежности. Поэтому путинский порядок

оказался способен укрепить Россию как государство, но не в той же степени — как внутренне свободную историческую личность. Этот вывод является интерпретацией, но опирается на сочетание официального цивилизационного самоописания и отмечаемого внешними наблюдателями подавления независимой политической и медиасферы.

Именно поэтому путинский режим можно определить как **авторитаризм компенсации**, а не просто как авторитаризм подавления. Он возник потому, что Россия после СССР слишком слабо знала себя, чтобы удержать свободу без распада. Он укрепился потому, что значительная часть общества воспринимала его как лекарство от хаоса 1990-х. Он продлился потому, что внешняя сила центра частично восполняла отсутствие более высокого внутреннего согласования между свободой личности, русской исторической памятью и цивилизационным самосознанием. Но всякая компенсация несёт в себе ограничение: она помогает жить, не исцеляя до конца причину болезни. Отсюда и внутренний предел путинской системы. Она может долго удерживать форму, но не в состоянии сама по себе породить ту зрелую русскую душу сознательную, которая уже не нуждалась бы во внешнем компенсаторном авторитаризме.

С антропософской точки зрения итог здесь можно выразить так: **авторитаризм Путина есть внешняя форма, в которую Россия вложила задачу собственного внутреннего собирания, не решённую после крушения СССР**. Поздняя душа рассудочная государства вновь взяла на себя функцию центра там, где душа сознательная народа ещё не стала достаточно зрелой. В этом заключена его историческая сила. Но в этом же и его предел. Пока Россия не выработает более глубокого и свободного самосознания, она будет склонна вновь и вновь искать спасение во внешней вертикали. А значит, спор о пути России не завершится одной только силой государства — даже если эта сила на время кажется успешной.

# Часть VII

## ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ЗРЕЛОЕ САМОСОЗНАНИЕ БУДУЩЕГО

### Глава 43. Институциональные формы диалога культур

#### § 1. Межрелигиозные советы

---

Если в предыдущих главах мы видели, как Россия снова и снова переживала расколы между государством, народом, памятью и личностью, то теперь необходимо перейти к тем формам, в которых современное общество пытается хотя бы частично перевести этот конфликт из состояния борьбы в состояние диалога. Одной из важнейших таких форм стали **межрелигиозные советы**. Их значение нельзя недооценивать. В стране, где исторически сосуществуют православие, ислам, иудаизм, буддизм и множество иных традиций, сам факт устойчивой площадки для регулярного согласования позиций уже означает важный культурный шаг: различие признаётся не как случайная помеха, а как постоянная данность общего исторического организма. Межрелигиозный совет России был образован 23 декабря 1998 года на совместном заседании глав православной, мусульманской, иудейской и буддийской общин страны; сам Совет определяет своим высшим органом Президиум во главе с почётным председателем.

С антропософской точки зрения межрелигиозные советы важны прежде всего как **внешние органы будущей соборности**. Я подчёркиваю: именно внешние, а не окончательные. Они ещё не создают самодуха и не снимают сами по себе вековых противоречий между культурами, конфессиями и народами. Но они создают дисциплину встречи. А это уже существенно. Там, где прежде различие слишком легко переходило либо в недоверие, либо в замкнутость,

либо в административное подавление, возникает институциональная привычка говорить, советоваться, реагировать совместно на общественные вызовы. В материалах к двадцатилетию Межрелигиозного совета России прямо подчёркивалось, что он вносит вклад в гармонизацию межнационального и межрелигиозного диалога, а также в сотрудничество с государственными и общественными институтами в сфере культуры, образования и воспитания молодёжи.

Но именно здесь проходит и граница этой формы. Межрелигиозный совет не есть ещё живая полнота межкультурного единства. Он слишком легко может стать лишь **советательной надстройкой**, если за ним не стоит реальная внутренняя работа народов и конфессий над собственным самосознанием. Диалог перестаёт быть живым, когда он сводится только к представительству, к протоколу или к общей риторике согласия. Поэтому подлинная ценность таких советов определяется не тем, что они просто существуют, а тем, могут ли они стать местом, где каждая традиция сохраняет свою внутреннюю правду, не превращая её в оружие против другой. В этом смысле межрелигиозные советы — лишь начальная школа более высокой культуры: культуры, в которой различие не уничтожается, но и не абсолютизируется.

В России рядом с Межрелигиозным советом действует и **Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации**. По официальному положению он является советательным и консультативным органом при президенте; в 2025 году Кремль отмечал его тридцатилетие, а в 2026 году было утверждено обновлённое положение о нём. Это особенно важно для нашей темы. Перед нами уже не только межконфессиональная площадка как таковая, но форма, в которой государство признаёт: религиозная множественность не может игнорироваться и требует постоянного канала общения на самом высоком уровне.

Однако с антропософской точки зрения и здесь необходимо различать форму и содержание. Когда государство вступает в систематический диалог с религиозными объединениями, это может означать важный шаг к более зрелому общественному самосознанию. Но это же может превра-

тяться и в одностороннее использование религиозной среды как инструмента общей государственной стабилизации. Поэтому вопрос стоит так: становятся ли подобные советы местом, где народ, религия и культура действительно учатся взаимно слышать друг друга, или же они остаются прежде всего механизмами согласования лояльности. И именно здесь решается их подлинный исторический смысл.

В более глубоком смысле межрелигиозные советы важны не только для текущего общественного мира, но и для будущего. Россия слишком сложна по своему составу, чтобы строить культурное единство лишь на одном языке силы, на одном государственном инстинкте или на одной исторической памяти. Ей нужны формы, в которых различные духовные традиции могли бы не просто сосуществовать, а **встречаться в сознании общей ответственности**. Межрелигиозные советы являются одним из первых институциональных ответов на эту задачу. Они ещё не дают культуры самодуха, но подготавливают её внешний каркас: привычку к взаимному признанию, к совместному слову, к ответственности за общее пространство. И в этом их несомненное значение.

Итог можно выразить так: **межрелигиозные советы суть начальные институциональные формы культуры диалога, в которых Россия учится переводить конфессиональное различие из состояния потенциального раскола в состояние ответственной встречи; но их историческая плодотворность зависит от того, станут ли они только административной формой согласования или реальными органами более глубокой соборности будущего.**

---

## § 2. Национально-культурные автономии

---

Если межрелигиозные советы представляют собой одну из первых институциональных форм диалога между конфессиями, то **национально-культурные автономии** являются параллельной и не менее важной формой диалога между народами. Их значение особенно велико для России, потому что здесь вопрос о культурном сосуществовании никогда не был внешним и второстепенным. Россия исторически

складывалась не как этнически однослойная страна, а как большое пространство встречи народов, языков, конфессий и разных типов памяти. Britannica подчёркивает, что население России чрезвычайно разнообразно и включает более 120 этнических групп, говорящих на множестве языков и принадлежащих к различным культурным традициям.

Именно в этом контексте следует понимать закон о национально-культурной автономии. Федеральный закон № 74-ФЗ был принят 17 июня 1996 года; в его официальной формулировке сказано, что он определяет правовые основы национально-культурной автономии в Российской Федерации и создаёт правовые условия взаимодействия государства и общества для защиты национальных интересов граждан в процессе выбора ими путей и форм своего национально-культурного развития. Закон предусматривает местные, региональные и федеральные формы национально-культурной автономии.

С антропософской точки зрения это чрезвычайно показательно. Перед нами попытка признать, что культурная идентичность народа не должна существовать только в частной памяти семьи и не должна растворяться без остатка в административно-территориальной форме государства. Национально-культурная автономия означает, что народ может сохранять и развивать язык, традиции, образование, формы исторической памяти и общественной самоорганизации **не обязательно через отдельную территориальную государственность**, а через культурную форму присутствия внутри более широкого целого. В этом её глубокий смысл: она ищет способ соединить множественность народов с общей формой государства, не прибегая сразу к логике отделения и политического разрыва.

Именно поэтому национально-культурные автономии представляют собой важнейший шаг от старой имперской или советской модели к более зрелому признанию культурной субъектности. Империя слишком часто удерживала различия сверху. Советская система, даже признавая формально национальную специфику, в конечном счёте стремилась растворить её в общей идеологической схеме. Национально-культурная автономия идёт в ином направлении: она ис-

ходит из того, что различие можно не только терпеть, но и **оформлять**. А всякое оформление различия без немедленного превращения его в политический сепаратизм уже есть большая культурная победа души рассудочной над грубой стихией распада.

Но именно здесь и проходит важнейшая граница. Национально-культурная автономия ещё не есть подлинный культурный синтез. Она создаёт **правовую и организационную рамку** для сохранения различия, но не гарантирует живой внутренней встречи культур. Закон может признать право народа на язык, школу, память, самоуправление в культурной сфере. Но он не может сам по себе породить доверие, интерес, взаимную открытость и свободную духовную работу между общностями. Поэтому автономия — это лишь необходимый внешний орган, но не окончательная цель. Она хороша не тогда, когда просто существует на бумаге, а тогда, когда становится средой действительного культурного самодвижения.

Современная государственная практика показывает, что эта форма институционально закреплена и продолжает поддерживаться. Федеральное агентство по делам национальностей ведёт официальный реестр национально-культурных автономий; у ФАДН действует Консультативный совет по делам национально-культурных автономий, в состав которого, по данным агентства, входят руководители федеральных НКА и представители государства. В июне 2025 года состоялось очередное заседание такого консультативного совета. Эти факты важны потому, что показывают: национально-культурные автономии в современной России рассматриваются не как случайные общественные объединения, а как один из признанных инструментов национальной политики.

С антропософской точки зрения это означает, что государство в данном случае начинает признавать: народная и культурная жизнь не может быть сведена к одному только административному управлению. Однако и здесь сохраняется старая русская двусмысленность. Всякий раз, когда государство оформляет живую культурную силу, возникает вопрос: помогает ли оно ей действительно раскрыться или же стремится прежде всего встроить её в общий механизм

стабильности. Поэтому национально-культурные автономии всегда стоят между двумя возможностями. В одной они становятся живыми центрами памяти, языка, воспитания, самоуважения и культурного диалога. В другой — лишь допустимой и контролируемой формой существования различия, которое не должно выходить за заранее очерченные пределы.

Вот почему их историческое значение следует понимать трезво, но высоко. Они не решают автоматически вопрос о народной индивидуальности, о русском самосознании, о диалоге цивилизаций или о культуре самодуха. Но они делают нечто очень важное: **узаконивают право на культурное отличие внутри общего пространства**. А для России это уже крайне существенно. Страна, столь долго жившая то в имперской, то в советской логике большого целого, нуждается именно в таких формах, где различие не обязательно означает угрозу распаду. Национально-культурная автономия даёт шанс научиться этому.

В более глубоком смысле национально-культурные автономии значимы ещё и потому, что они помогают перевести национальный вопрос из сферы чистой геополитики и территориального спора в сферу **культуры, языка и повседневной исторической памяти**. Это особенно важно для будущего. Пока народы видят единственный способ сохранения себя в политическом отделении, конфликт почти неизбежен. Но там, где признаётся возможность культурного самосохранения без немедленного разрыва общего пространства, возникает более высокая форма сосуществования. Не окончательная, не совершенная, но гораздо более зрелая.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **национально-культурные автономии суть институциональные формы признания народной множественности внутри общего государства; они ещё не создают живого межкультурного единства, но закладывают правовой и общественный каркас для такой встречи, в которой различие перестаёт быть только угрозой и начинает становиться органом более зрелой соборности будущего.**

### § 3. Образовательные программы, фестивали, многоязычные медиа

---

Если межрелигиозные советы и национально-культурные автономии представляют собой более формальные и институциональные органы диалога, то образовательные программы, фестивали и многоязычные медиа образуют уже **повседневную и культурно-воспитательную ткань** этого процесса. Именно здесь различие перестаёт быть только предметом права или представительства и становится частью живого опыта. Россия как многонациональная страна не может существовать устойчиво только на уровне указов, советов и законов. Ей необходимы такие формы, в которых человек ещё до политического выбора учится видеть и слышать иное рядом с собой — в школе, в молодёжной среде, в празднике, в языке, в медиапространстве. Уже само государственное и экспертное описание этой задачи показывает, что она осознаётся как одна из центральных: ФАДН и профильные ведомства постоянно связывают межнациональное согласие с просвещением, молодёжной работой, языковым многообразием и культурной коммуникацией.

С антропософской точки зрения это особенно важно, потому что подлинный диалог культур начинается не там, где разные традиции уже столкнулись в борьбе за влияние, а там, где человек **заранее воспитывается к восприятию множественности как нормальной формы мира**. Образование в этом смысле играет роль подготовки души рассудочной к более высокой соборности: оно учит не только знанию о другом, но и внутренней мере в отношении к другому. Именно поэтому показательно, что в современной России существуют специальные проекты, прямо направленные на межкультурную и межнациональную коммуникацию. Так, ФАДН в 2024 и 2025 годах проводила всероссийский молодёжный межнациональный лагерь «Диалог культур», определяя его как межкультурное коммуникативное пространство, способствующее гармонизации межнациональных отношений и поддержке инициатив в сфере межкультурного диалога. Параллельно действует и «Школа межэтнической журналистики», одиннадцатый сезон которой в 2025 году охватил 16 регионов страны.

Но значение образовательных программ шире, чем у отдельных проектов. Вопрос в том, может ли образование стать средой, где многообразие переживается не как угроза, а как форма более сложной общей идентичности. В этом смысле важны не только молодёжные лагеря и наставнические школы, но и научно-образовательные площадки, где единство и многообразие обсуждаются как сознательная тема. Так, Минобрнауки сообщало о всероссийской научно-практической конференции «Россия: единство и многообразие», а ФАДН в 2025 году развивала просветительские инициативы, где темы гражданской идентичности, межкультурного диалога, преодоления коммуникативных барьеров и профилактики экстремизма ставились как взаимосвязанные. Это указывает на важную тенденцию: образование в современной России всё явственнее рассматривается не только как передача знаний, но и как школа культурного сосуществования.

Фестивали выполняют иную, но не менее существенную функцию. Они переводят диалог культур из абстрактного разговора в **опыт совместного переживания**. В фестивале человек встречается с другой традицией не как с доктриной, а как с музыкой, жестом, костюмом, танцем, словом, кухней, ритмом и образом праздника. Для России это особенно важно, потому что значительная часть её многообразия всегда жила не на уровне теоретических деклараций, а на уровне бытового соседства, обряда, ярмарки, народного календаря, уличного и сценического общения. Министерство культуры в 2025 году сообщало о проведении XXIV Международного фестиваля искусств «Мир Кавказу», а также о первом Всероссийском культурном форуме коренных малочисленных народов России. Подобные события важны не только как репрезентация различия, но и как форма включения различных народов в общее символическое пространство страны.

С антропософской точки зрения фестиваль значим тем, что он действует не только на рассудок, но и на **душу ощущающую**. Он воспитывает привычку к многообразию через радость формы, через эстетическое участие, через совместное присутствие. Это особенно существенно для России, где многие конфликты рождались именно из того, что раз-

личие воспринималось как нечто холодно-чужое или политически враждебное. Фестиваль в лучшем случае разрушает этот первый барьер. Он ещё не создаёт глубокого синтеза, но делает возможным начальное узнавание. А без такого узнавания невозможна никакая зрелая соборность будущего. Именно поэтому культурные форумы, дни духовной культуры, региональные фестивали народов России и подобные им площадки следует понимать не как «декор» национальной политики, а как важные органы символической интеграции. В 2025 году, например, Минкультуры сообщало о более чем 30 мероприятиях «Дней духовной культуры России» в 12 городах мира, а это указывает и на внешний, репрезентативный уровень того же процесса.

Особое значение имеют **многоязычные медиа**, потому что именно они делают культурное различие повседневно слышимым. Пока язык меньшинства или региональной общности существует только как семейная память, он легко уходит в тень. Но когда он получает присутствие в эфире, в газете, в сетевой энциклопедии, в образовательном контенте, он становится признанной частью общего культурного пространства. Глава ФАДН в 2022 году напоминал, что в российской системе образования изучаются 74 языка, на 50 языках ведётся теле- и радиовещание, издаются 380 газет на 53 языках и более 1 тыс. наименований книг на более чем 70 языках. Даже если эти цифры не выражают всей полноты реальной языковой жизни, они важны как показатель принципа: государство и общественные структуры признают необходимость языкового многообразия как части национальной политики.

К этому добавляются и новые цифровые формы. В 2024 году появились разделы интернет-энциклопедии «Рувики» на языках народов России; проект сообщил о поддержке 20 языков, включая башкирский, бурятский, коми, марийский, саха, татарский, тувинский, удмуртский, чеченский, чувашский и другие. Это тоже симптоматично. Многоязычие перестаёт быть только вопросом школьного преподавания или локальной печати и начинает переходить в цифровое пространство, где сегодня формируется значительная часть самосознания молодого поколения. В этом

смысле многоязычные медиа являются уже не только способом хранения традиции, но и способом перевода этой традиции в современность.

Однако, как и в предыдущих параграфах, здесь нужно различать форму и содержание. Образовательные программы, фестивали и многоязычные медиа ещё не гарантируют сами по себе подлинного диалога культур. Они могут остаться поверхностной витриной, если за ними не стоит реальная внутренняя работа над самосознанием как русского большинства, так и всех других народов страны. Но они чрезвычайно важны как **срединные формы**. Они располагаются между государством и частной жизнью, между законом и бытом, между идеологией и непосредственным соседством. Именно в этой срединной зоне и может постепенно возникать то, что позже станет более зрелой культурой самодуха: не абстрактное терпение и не административная унификация, а воспитанная способность жить в мире, где различие не уничтожает единства.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **образовательные программы, фестивали и многоязычные медиа являются теми институтами повседневной культурной жизни, через которые Россия учится переводить многообразие народов и традиций из состояния потенциального конфликта в состояние воспитуемой совместности; они ещё не создают высший синтез, но формируют человеческую и символическую среду, без которой такой синтез невозможен.**

#### **§ 4. Россия как практическая лаборатория сосуществования традиций**

---

Если межрелигиозные советы, национально-культурные автономии, образовательные программы, фестивали и многоязычные медиа рассматривать вместе, то становится видно: Россия важна не только как предмет теоретического разговора о диалоге культур, но и как **практическая лаборатория сосуществования традиций**. Уже на уровне основополагающего самоописания российское государство говорит от имени «многонационального народа», а сама страна

включает более 120 этнических групп, говорящих на множестве языков и принадлежащих к различным культурным и религиозным мирам. Это означает, что для России вопрос межкультурного сосуществования не является внешним или заимствованным. Он встроен в её саму историческую ткань. Россия не может существовать как зрелое целое, если не научится жить так, чтобы православная, мусульманская, иудейская, буддийская и иные традиции, а также русская, татарская, башкирская, якутская, чеченская, бурятская, чувашская, коми, осетинская и многие другие культурные линии не просто терпели друг друга, а входили в более сложный и сознательный порядок общей жизни.

С антропософской точки зрения именно это и делает Россию лабораторией будущего. Там, где однонациональные государства могут ещё долго жить иллюзией культурной однородности, Россия такой роскоши не имеет. Она вынуждена решать задачу, которая в будущем станет общей для многих обществ: как сохранить историческую глубину традиций, не превращая различие в повод для распада. В этом смысле её многообразие есть не только трудность, но и задание. Не случайно уже на институциональном уровне возникли формы постоянного межрелигиозного и межкультурного согласования: Межрелигиозный совет России действует с 1998 года, а в российской системе присутствуют и иные консультативные площадки, связанные с государством и общественными объединениями. Когда к этому добавляются национально-культурные автономии, многоязычное образование, вещание и просветительские проекты, то становится видно, что Россия фактически испытывает на себе различные модели мирного удержания культурной множественности. В этой лаборатории есть всё: и опыт сотрудничества, и опасность формального согласия, и соблазн административной подмены живого диалога, и реальная возможность постепенного воспитания более зрелой соборности.

Но именно потому этот опыт так важен, что он не является завершённым. Россия как практическая лаборатория сосуществования традиций ещё не пришла к высшему культурному синтезу. Она только показывает, что такой синтез

невозможен без длительной работы над формами совместности. В лучшем случае Россия учится здесь великому искусству: не уничтожать различие, не растворять его в безликой универсалии, не позволять ему сразу перейти в конфликт, а удерживать его внутри общего исторического пространства. Если эта работа пойдёт глубже, то Россия сможет дать миру не идеологическую схему, а опыт того, как множество традиций может жить в одном большом целом, не теряя собственной души. И именно тогда её лаборатория сосуществования сможет стать одной из реальных предпосылок для той культуры самодуха, о которой будет сказано в заключительных главах.

### **§ 5. Условие институционального диалога: признание различных типов самосознания**

---

Если межрелигиозные советы, национально-культурные автономии, образовательные программы, фестивали, многоязычные медиа и сама Россия как пространство сосуществования традиций суть внешние формы культурного диалога, то теперь необходимо назвать его главное внутреннее условие. Это условие состоит в следующем: **подлинный диалог возможен только там, где признано существование различных типов самосознания**. Без этого любое взаимодействие культур неизбежно вырождается либо в вежливую, но пустую терпимость, либо в скрытую ассимиляцию, либо в борьбу за право одной формы сознания быть объявленной универсальной нормой для всех остальных.

С антропософской точки зрения культуры различаются не только языком, бытом, искусством или религией. Они различаются ещё и тем, **как именно человек в них переживает себя, мир, истину, общину, власть, память и духовную реальность**. Иначе говоря, они различаются типом самосознания. В одном случае в центр ставится автономная личность и её право на критическое мышление. В другом — соборная связь человека с духовным целым. В третьем — иерархический нравственный порядок и этическая форма отношений. В четвёртом — внутреннее мистическое преображение и путь духовной глубины. В пятом — цивилизационное чув-

ство большого пространства и многонародного исторического организма. Все эти формы могут сосуществовать в одном мире, но они не сводимы друг к другу.

Именно здесь и заключается главная слабость большинства современных институциональных моделей диалога. Очень часто они исходят из молчаливого предположения, что все культуры в сущности одинаковы и различаются лишь внешними обычаями. Тогда диалог сводится к обмену фольклором, к ритуалу представительства или к политкорректной формуле взаимного уважения. Но такая модель слишком поверхностна. Она не затрагивает главного: одна культура видит человека прежде всего как автономное "я", другая — как члена духовного целого, третья — как носителя долга, четвёртая — как существо пути, пятая — как часть большой исторической судьбы. Если это не понято, то никакой настоящий диалог не начинается. Начинается лишь внешнее существование.

Для России это особенно важно. Россия не может строить межкультурный мир только на административной нейтральности, потому что внутри неё живут не просто разные этнические группы, а разные способы переживания мира. Русское православное самочувствие, исламское, буддийское, иудейское, тюркское, кавказское, сибирское, евразийское — всё это не просто разные "традиции", а разные духовно-исторические опыты человека. Следовательно, институциональный диалог в России будет плодотворен лишь тогда, когда он перестанет понимать культуру как декоративное отличие и начнёт видеть в ней **особый строй души**.

В этом смысле межрелигиозный совет, автономия, школа, фестиваль или медиа становятся по-настоящему значимыми не тогда, когда они просто дают место разным группам, а тогда, когда помогают обществу признать: **другой человек иначе переживает истину и мир не потому, что он "недоразвит", "отстал" или "экзотичен", а потому, что он принадлежит к иному типу самосознания**. Это признание не означает релятивизма. Оно не означает, что все формы одинаково истинны и между ними нет различия по глубине или зрелости. Оно означает лишь, что нельзя вести диалог, заранее предполагая одну культуру мерой всех остальных.

Именно здесь особенно опасен западный универсализм. Он слишком часто исходит из убеждения, что индивидуаль-но-рациональная модель сознания есть не один из возможных исторических путей, а универсальная норма человечества. Тогда все остальные формы самосознания автоматически понимаются либо как нечто предварительное, либо как нечто, что должно быть постепенно растворено в более "развитом" западном образце. Но такой подход делает настоящий диалог невозможным. Он превращает его в воспитание "отстающих" со стороны "продвинутых". В ответ на это культуры либо замыкаются, либо радикализуются, либо начинают защищаться через агрессивную идентичность. Следовательно, признание различных типов самосознания есть не уступка, а **условие мира**.

Но и противоположная крайность столь же опасна. Нельзя просто обожествить различие и объявить каждую культурную форму абсолютно замкнутой в себе. Тогда диалог тоже становится невозможным, потому что культуры превращаются в изолированные миры, не имеющие общей меры. С антропософской точки зрения более верно сказать так: различные типы самосознания должны быть признаны в их реальности, но это признание необходимо именно ради того, чтобы они могли вступить в **более высокую встречу**. Иначе говоря, различие не есть конечная цель; оно есть условие подлинного восхождения к самодуху, где каждая культура приносит не только свою форму, но и свою правду.

Поэтому институциональный диалог культур нуждается в трёх внутренних качествах. Во-первых, в **смирении** — в готовности не считать собственную форму сознания окончательной мерой для всех. Во-вторых, в **различении** — в способности видеть, что за внешними ритуалами стоят разные внутренние типы духовной жизни. В-третьих, в **сверхзадаче** — в понимании, что диалог нужен не просто для снижения конфликтности, а для рождения более зрелой культуры человека. Пока нет этих трёх качеств, институты остаются лишь оболочками.

Для России это имеет ещё и особое внутреннее значение. Русское самосознание, если оно хочет быть зрелым, не должно растворяться ни в западной универсальности,

ни в государственном самодовлении, ни в изоляционистской гордости. Оно должно научиться узнавать иные типы самосознания не как угрозу себе, а как вызов к собственному углублению. Только тогда Россия действительно сможет стать не ареной столкновения цивилизационных блоков, а местом более высокой встречи между ними.

Итак, главный вывод этого параграфа таков: **институциональный диалог культур возможен лишь при условии, что общество признаёт не только различие традиций, но и различие самих типов самосознания. Без этого институты остаются внешними механизмами сосуществования; с этим они получают шанс стать органами подлинного духовно-исторического синтеза.**

# Глава 44. Повседневный культурный синтез

## § 1. Смешанные семьи

---

Если в предыдущей главе речь шла об институциональных формах диалога культур, то теперь нужно перейти к более глубокой и в известном смысле более решающей области — к повседневной жизни. И здесь первое место по праву занимают **смешанные семьи**. Именно в них культурный диалог перестаёт быть программой, законом, форумом или декларацией и становится жизнью как таковой. Россия как многонациональная страна включает более 120 этнических групп и около 100 языков; уже сама эта реальность делает межэтнические и межкультурные браки не исключением, а одним из постоянных способов человеческого сосуществования.

С антропософской точки зрения смешанная семья особенно важна потому, что в ней встреча традиций происходит не на уровне отвлечённых убеждений, а на уровне **судьбы, любви, воспитания, быта и памяти**. Здесь различие нельзя просто теоретически признать или формально уважать; с ним нужно жить каждый день. Именно поэтому смешанная семья является одной из самых подлинных школ будущей культуры самодуха. Она ставит человека перед необходимостью не только терпеть иное, но и внутренне его узнавать. В ней другой язык, другой семейный ритм, другой религиозный или этнокультурный акцент перестают быть внешним знаком и становятся частью общего дома.

Исследования по России и её регионам прямо рассматривают межэтнические семьи как пространство передачи культуры, языка и моделей воспитания. Так, недавняя работа по Татарстану описывает межэтническую семью именно как среду трансляции культуры, языка и практик детовоспитания, а исследования российских и татарских семей показывают, что в таких браках различие ценностей и ролевых ожиданий не исчезает, но требует большей согласованности

и взаимного понимания. Это крайне существенно. Смешанная семья не отменяет различия; напротив, она делает его ежедневно ощутимым. Но именно поэтому она может становиться либо местом трения и взаимного вытеснения, либо местом более высокого культурного созревания.

Особенно важно, что в смешанной семье впервые наглядно проявляется ограниченность всех грубых идеологических схем. Националистическая логика любит мыслить культуры как замкнутые и взаимно исключающие миры. Абстрактный либерализм склонен считать культурное различие почти второстепенным по сравнению с индивидуальным выбором. Смешанная семья опровергает обе крайности. Она показывает, что человек не сводится ни к чистой этнической изоляции, ни к безродной индивидуальности. В реальной жизни он несёт в себе память рода, язык, пищу, жест, религиозную интонацию, образ праздника, модель уважения к старшим, представление о мужском и женском, о доме и мире. И всё это в смешанной семье должно быть не уничтожено, а **передано в форму совместности**.

В антропософском смысле здесь действует важный закон. Институциональный диалог работает преимущественно через душу рассудочную: через правило, совет, рамку, норму, процедуру. Смешанная семья вовлекает глубже — она касается и **души ощущающей**, и души рассудочной, и зарождающейся души сознательной. Душа ощущающая встречается здесь с иным в непосредственном опыте — в любви, ревности, привычке, празднике, языке детей, семейной пище, интонации молитвы, манере скорби и радости. Душа рассудочная учится согласовывать, различать, вырабатывать общий ритм и меру. А душа сознательная получает шанс подняться выше простой принадлежности к одной традиции и увидеть в различии не угрозу, а возможность более сложного и правдивого человеческого "мы".

Но именно поэтому смешанная семья не есть автоматически идеальный синтез. Она может стать и полем скрытой борьбы, если одна традиция стремится не к встрече, а к поглощению другой. Она может превращаться в пространство молчаливого компромисса, где различие просто вытесняется из разговора. Она может, напротив, стать местом болезнен-

ного раздвоения для детей, если родители не вырабатывают общей высшей формы семейного самосознания. Исследования межэтнических браков между русскими и украинцами, например, прямо связывают семейную идентичность с тем, как сами большие конфликты влияют на самоощущение поколений внутри семьи. Это показывает, что смешанная семья — не идиллия, а труд. Но именно труд делает её духовно значимой.

В российском контексте эта форма особенно важна ещё и потому, что она создаёт **мосты там, где история часто строила границы**. Межэтнический брак и смешанная семья — это место, где большой конфликт культур переводится в язык конкретной человеческой ответственности. Здесь уже нельзя говорить о другом народе как о чистой абстракции, потому что другой становится мужем, женой, ребёнком, тещей, свёкром, внуком. И потому смешанные семьи подрывают самые грубые формы ксенофобии и идеологического разделения не пропагандой, а самим фактом совместной жизни. Они не решают всех проблем, но делают невозможным полное обезличивание иного.

Если выразить итог антропософски, то смешанная семья есть **малая школа будущего самодуха**. Она ещё не даёт великого культурного синтеза, но уже содержит его зерно. В ней человек начинает понимать, что традиция и любовь, память и свобода, различие и общее могут не только бороться, но и постепенно перерабатываться в более высокий порядок совместности. Потому смешанные семьи надо рассматривать не как периферийное бытовое явление, а как один из самых реальных и глубоких органов повседневного межкультурного диалога в России.

---

## § 2. Двухязычие и бытовой обмен

---

Если смешанная семья есть малая школа живого межкультурного соприкосновения, то **двухязычие и бытовой обмен** образуют ту более широкую повседневную среду, в которой различные традиции перестают быть изолированными мирами и начинают реально проникать друг в друга. Именно здесь культурный диалог выходит за пределы инсти-

туда, праздника или особого события и становится дыханием обыденной жизни. Человек слышит рядом с собой другой язык не как чужой знак далёкой культуры, а как слово соседа, коллеги, родственника, продавца, учителя, одноклассника, спутника по двору и по улице. И потому двуязычие в России следует понимать не только как лингвистическое явление, но как важнейшую форму **повседневного культурного синтеза**.

С антропософской точки зрения язык вообще есть не просто средство передачи информации. Язык есть форма душевного присутствия народа в мире. В нём живут и ритм мышления, и тип переживания, и строение памяти, и манера общения, и отношение к авторитету, к старшему, к святому, к смешному, к боли, к быту, к земле, к времени. Поэтому двуязычие никогда не бывает чисто техническим навыком. Когда человек живёт между двумя языками, он так или иначе начинает жить между двумя способами быть в мире. И именно потому двуязычие может становиться либо источником внутреннего раздвоения, либо школой более сложного и зрелого самосознания.

Для России это имеет особенно глубокое значение. Здесь исторически соседствуют русский язык как язык большого исторического пространства и множество других языков — тюркских, кавказских, финно-угорских, сибирских, буддийских, мусульманских, иудейских, локально-христианских и иных культурных миров. Потому двуязычие в русском пространстве — это не исключение, а одна из естественных форм жизни. Но смысл его зависит от того, как именно оно переживается. Если один язык рассматривается как язык силы, а другой — как язык частного домашнего остатка, то двуязычие легко вырождается в иерархию культурного унижения. Если же один язык становится общим средством исторического и гражданского общения, а другой сохраняет и передаёт живую душу конкретного народа, тогда возникает гораздо более плодотворная форма: **единство без уничтожения различия**.

В этом и состоит высший смысл бытового обмена. Он происходит не на уровне деклараций, а на уровне повседневного переноса форм жизни. Ребёнок в многоязычной

среде перенимает не только слова, но и интонации; не только названия блюд, но и способы гостеприимства; не только отдельные формулы вежливости, но и внутреннее чувство дистанции и близости; не только рассказ о празднике, но и способ переживать общий стол, семейную память, уважение к старшим, отношение к женщине, к ребёнку, к соседу, к умершим, к дому. Всё это и составляет то, что я называю бытовым обменом. Он происходит почти незаметно, но именно он формирует ту ткань, без которой никакая большая культура сосуществования невозможна.

С антропософской точки зрения особенно важно, что двуязычие и бытовой обмен действуют прежде всего на уровне **души осязающей**. Здесь человек ещё не строит сознательной теории диалога культур, не вырабатывает идеологию терпимости и не формулирует общегражданские принципы. Он просто живёт рядом с другим, слышит его речь, ест его хлеб, знает запах его кухни, видит его семейный ритуал, встречает его на свадьбе, на похоронах, на базаре, в школе, на лестничной клетке, в общей работе. И именно эта сфера души осязающей чрезвычайно важна. Если она будет отравлена взаимным презрением, страхом или высокомерием, никакие законы и советы не удержат общество от раскола. Но если в ней вырастает привычка к живому присутствию иного, тогда душа рассудочная получает уже более здоровый материал для построения права, института и сознательного общественного порядка.

Вот почему повседневный культурный синтез глубже и долговечнее, чем многие торжественные программы. Институт можно создать указом, форум можно собрать по решению сверху, медиапроект можно профинансировать. Но нельзя приказом породить ту тонкую взаимную узнаваемость, которая возникает, когда люди на протяжении десятилетий живут рядом, заимствуют слова, перенимают жесты, смешивают привычки, учатся понимать друг друга без перевода. Эта узнаваемость и есть одна из важнейших предпосылок будущей соборности. Не старой, не слитной, не до-сознательной, а более зрелой соборности, где различие не уничтожено, но уже не переживается как угроза самому бытию.

Однако здесь же скрыта и опасность. Двуязычие может вырождаться в культурную неуверенность, если человек не знает, к какому духовному центру он принадлежит. Тогда он пользуется двумя языками, но не живёт ни в одном из них по-настоящему. Один язык становится языком карьеры, другой — языком стыда или второстепенности. Один — языком города и силы, другой — языком деревни, стариков и уходящего прошлого. В таком случае бытовой обмен перестаёт быть синтезом и становится медленным растворением одной культуры в другой. Потому подлинный межкультурный диалог возможен лишь там, где двуязычие не уничтожает самость, а, напротив, делает её более сознательной.

Это особенно важно и для русского самосознания. Русский язык в историческом пространстве России и Евразии был и остаётся не только языком одного этноса, но и языком большого исторического общения. Но отсюда не следует, что он должен вытеснять все остальные языки в область фольклора или частной архаики. Если русский мир хочет быть не только силой, но и более высокой культурной формой, он должен научиться понимать русский язык как **собирающий**, а не как уничтожающий. Его задача — не в том, чтобы стирать иные языки, а в том, чтобы создавать общее пространство понимания, в котором малые и средние культурные миры могли бы не исчезать, а раскрываться. Тогда русский язык становится не орудием нивелировки, а органом более широкого целого.

Но это предьявляет требование и к малым культурам. Они тоже не могут строить своё будущее лишь на обороне и замыкании. Если язык народа становится только знаком обиды и отделения, он легко превращается в политический символ, теряя свою внутреннюю культурную полноту. Подлинная зрелость начинается там, где народ сохраняет свою речь не для того, чтобы враждовать с большим пространством, а для того, чтобы принести в это пространство свою неповторимую интонацию. Именно тогда двуязычие становится взаимным обогащением, а не скрытой войной идентичностей.

В повседневном обмене это выражается очень конкретно. Человек учится жить в мире, где один и тот же стол может объединять разные кухни, один и тот же двор — разные

языки, одна и та же школа — разные интонации исторической памяти, один и тот же праздник — различные способы переживания священного и семейного. В таком мире нет ещё высшего синтеза, но уже возникает важнейшая способность: **не терять себя при встрече с другим**. А это и есть одно из первых условий самодуха. Самодух не может вырасти из культуры, которая боится различия или существует только через подавление иного. Он требует зрелости, в которой человек остаётся самим собой, входя в живой обмен с тем, что не есть он сам.

Именно поэтому двуязычие и бытовой обмен надо рассматривать как один из скрытых фундаментов будущего. История слишком часто склонна обращать внимание на войны, конфликты, государственные акты, идеологические столкновения. Но не меньшую, а порой и большую роль играет та медленная, почти незаметная работа, которая совершается в речи, в соседстве, в дворе, в семье, в рынке, в школе, в общей привычке жить рядом. Россия как пространство многих традиций особенно богата именно этим опытом. И потому её задача состоит не только в том, чтобы институционально удерживать различие, но и в том, чтобы осознать ценность той повседневной смешанной ткани, которая уже существует в ней как прообраз более зрелого будущего.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **двуязычие и бытовой обмен являются повседневной школой культурного синтеза, в которой различные традиции входят друг в друга не через идеологию, а через жизнь; здесь душа ощущающая привыкает к присутствию иного, душа рассудочная учится строить меру совместности, а душа сознательная получает возможность подняться к более зрелой форме самопонимания, не основанной на страхе перед различием.**

### **§ 3. Музыка, кухня, локальные формы соседства**

Если смешанные семьи и двуязычие показывают, как культуры входят друг в друга на уровне личной судьбы и повседневной речи, то музыка, кухня и локальные формы со-

седства раскрывают ещё более глубокий и вместе с тем более незаметный слой культурного синтеза. Здесь диалог совершается не в форме идеи, не в форме закона и даже не в форме сознательной программы, а в форме **совместно переживаемой жизни**. Человек может никогда не участвовать в межрелигиозном совете, не читать трактатов о цивилизациях и не размышлять о самодухе, но он будет жить рядом с другой традицией в песне, в пище, в рынке, во дворе, в празднике, в гостеприимстве, в соседском укладе. И очень часто именно здесь, в этой низовой и конкретной сфере, совершается то, что потом лишь задним числом может быть осознано как реальный межкультурный синтез.

С антропософской точки зрения это особенно важно, потому что здесь действует прежде всего **душа ощущающая**. До того как человек начинает рассуждать о другом, он его слышит, видит, вкушает, обоняет, телесно воспринимает, ритмически проживает. Он ещё не выносит понятийного суждения, но уже чувствует: это близко или далеко, тепло или холодно, родственно или чуждо. Именно на этом уровне закладываются либо основания будущего доверия, либо предпосылки отталкивания и страха. Потому музыка, пища и локальная соседская жизнь играют гораздо большую историческую роль, чем принято думать. Они образуют доидеологическую почву общения. А без такой почвы никакая высокая культура диалога невозможна.

Музыка особенно важна потому, что она затрагивает человека там, где ещё не вступили в действие национальные доктрины и интеллектуальные защиты. Она говорит с душой прежде слова. В ней народ высказывает свой способ переживания мира: ритм труда, интонацию молитвы, голос скорби, форму радости, меру свободы, отношение к земле, к дороге, к воинству, к любви, к празднику, к смерти. Именно потому музыкальное соприкосновение между культурами есть не внешнее украшение, а реальная встреча душевных строев. Когда русская мелодика соприкасается с тюркской, кавказской, финно-угорской, степной, восточной, церковной, городско-романсовой, казачьей или северной интонацией, происходит не просто смешение жанров. Происходит узнавание различных способов быть человеком.

В этом смысле русский мир исторически был и остаётся огромным пространством музыкального взаимопроникновения. Здесь рядом живут церковный распев и народная протяжная песня, городская лирика и казачий строй, мусульманская мелизматическая линия и северная сдержанность, военная песнь и свадебная круговая мелодика, кочевая ритмика и крестьянская тягучесть. Всё это не сводится к одному стилю, но и не остаётся совершенно разделённым. Музыкальная жизнь России уже давно представляет собой пример того, как разные душевные интонации могут сосуществовать в одном большом историческом пространстве, не теряя полностью собственной окраски. В этом её глубокий прообраз будущего культурного синтеза.

Но музыка важна не только как искусство. Она действует как **ритмический посредник** между народами. Там, где политическая речь разделяет, музыка иногда сохраняет возможность совместного переживания. На празднике, на свадьбе, на общей сцене, в школьном зале, в семейной встрече, в городском парке разные культуры начинают узнавать друг друга не через спор о правоте, а через участие в одном ритме. Это ещё не есть высшее единство, но уже не есть и отчуждение. В антропософском языке можно сказать: музыка помогает душе ощущающей пережить различие не как угрозу, а как расширение собственной восприимчивости.

Пища и кухня действуют иным, но не менее глубоким образом. Кухня есть одна из наиболее плотных форм культурной памяти. В ней живут климат, хозяйство, религия, пост, праздник, бедность, изобилие, кочевничество, земледелие, имперское соседство, торговый обмен, семейная структура и образ повседневного времени. Народ может утратить политическую форму, забыть часть старого языка, изменить одежду и быт, но кухня очень долго удерживает его внутренний ритм. Именно поэтому совместный стол есть одно из главных мест реального межкультурного диалога.

С антропософской точки зрения совместная трапеза обладает особым значением, потому что здесь различие перестаёт быть отвлечённым и становится **переживаемым участием**. Я не только знаю, что рядом со мной есть другой народ, — я вкушаю плоды его памяти, его труда, его климата,

его праздничного и постного ритма. Через хлеб, мясо, рыбу, специи, способы варки, разделения пищи, гостеприимства, усаживания за стол, благословения еды и манеры угощения человек входит в соприкосновение с другой культурой на глубоко дорациональном уровне. И если это соприкосновение происходит не как экзотическое потребление, а как жизнь рядом, тогда кухня становится одним из самых тихих, но и самых действенных органов культурного примирения.

Для России это имеет особую силу. Русский стол, татарский, башкирский, кавказский, сибирский, еврейский, чувашский, бурятский, осетинский, марийский, якутский и многие другие уклады трапезы в реальной жизни уже давно входят друг в друга. Здесь нет чистой изоляции. Блюда, способы угощения, праздничные жесты, даже представления о щедрости и скупости, о госте и хозяине, о семейной чести и доме — всё это переходило и переходит через границы общностей. В результате возникает особая форма культурной ткани, где человек уже не может с абсолютной чистотой провести линию между "совсем своим" и "совсем чужим". И это, при всей бытовой простоте, есть огромный цивилизационный факт.

Но ещё важнее **локальные формы соседства**. Ни языка, ни кухня не существуют в пустоте. Они живут в конкретном месте: в деревне, в квартале, в пригороде, в степном районе, в северном городе, на рынке, в подъезде, в общей школе, на улице, в местной трудовой среде. Именно здесь, на уровне двора и соседства, разные народы и конфессии вырабатывают те реальные формы совместности, которые никакой государственный центр не может создать приказом. Соседство — это школа меры. Оно учит не только терпеть, но и соразмерять себя с присутствием другого: уважать чужой праздник, понимать чужую замкнутость, отвечать на просьбу, участвовать в общей беде, соблюдать границу и всё же не превращать границу в стену.

В антропософском смысле локальное соседство важно потому, что здесь впервые возникает **микро-соборность**. Не идеологическая, не церковно-догматическая и не государственно-административная, а живая, малая, повседневная. Люди ещё не обязательно любят друг друга, не обяза-

тельно разделяют одну память или одну веру, но они уже принадлежат одному малому жизненному кругу. Они знают друг о друге то, чего не знает ни пропаганда, ни теория. Они знают, как другой переживает смерть, как празднует, как помогает, как молчит, как ссорится, как просит прощения, как растит детей, как переносит бедность, как относится к старикам. И это знание, если оно не заражено идеологической враждой, становится одной из важнейших предпосылок более зрелой общности.

Именно здесь становится видно, почему глубинный межкультурный диалог совершается прежде всего **не на уровне идеологий, а на уровне жизни**. Идеологии склонны делить, упрощать, доводить различие до принципиальной несовместимости. Жизнь же часто оказывается мудрее. Она вынуждает искать формы сосуществования, потому что люди вместе работают, торгуют, растят детей, болеют, скорбят, строят, ремонтируют, спорят, мирятся и проживают один и тот же климат, одну и ту же экономическую нужду, одну и ту же местную историю. В этом и заключается огромная сила повседневности: она постоянно смягчает абстрактную жестокость идеологических различий.

Но, разумеется, и здесь нет автоматической гармонии. Музыка может быть превращена в знак этнической замкнутости. Кухня — в эмблему бытового взаимного презрения. Соседство — в пространство накопленного раздражения, страха и скрытого конфликта. Низовая жизнь не свята сама по себе. Она требует культурной и нравственной работы. Однако именно потому она так важна: здесь результаты этой работы или её отсутствия видны раньше всего. Если на уровне музыки, стола и соседства уже невозможна живая совместность, то институциональный диалог останется хрупкой и поверхностной надстройкой. Если же здесь существует реальная способность к узнаванию, уважению и обмену, тогда и более высокие формы согласия получают опору.

Всё это позволяет сделать важный вывод для нашей темы. Культура самодуха не может вырасти только из философии, только из религиозных деклараций и только из государственной политики. Она требует, чтобы сама ткань жиз-

ни была уже хотя бы частично подготовлена к более высокому единству. Музыка, кухня и локальные формы соседства как раз и выполняют эту подготовительную работу. Они ещё не дают окончательного синтеза, но создают в человеке способность жить рядом с различием без немедленного страха и без потребности всё свести к одному образцу.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **музыка, кухня и локальные формы соседства являются глубинными и доидеологическими органами культурного синтеза; через них душа ощущающая привыкает к живому присутствию иного, и на этой основе становится возможной более зрелая работа души рассудочной и души сознательной по созданию подлинного межкультурного единства.**

#### **§ 4. Глубинный межкультурный диалог происходит прежде всего не на уровне идеологий, а на уровне повседневной жизни**

---

Когда говорят о диалоге культур, очень часто имеют в виду прежде всего идеи, декларации, конференции, политические платформы, межгосударственные соглашения, богословские круглые столы и философские дискуссии. Всё это, безусловно, важно. Но если смотреть глубже, становится видно, что **настоящий межкультурный диалог начинается не там**. Он начинается гораздо раньше и гораздо тише — в повседневной жизни. Именно там, где люди ещё не спорят о цивилизационных моделях, но уже живут рядом, делят пространство, труд, бытовой ритм, язык улицы, детскую среду, семейные привычки, общее переживание радости и горя. И потому можно сказать с полной определённостью: **глубинный межкультурный диалог совершается прежде всего не на уровне идеологий, а на уровне самой ткани жизни.**

С антропософской точки зрения это связано с тем, что идеология обращается главным образом к **душе рассудочной**, тогда как реальная историческая встреча народов начинается раньше — в **душе ощущающей**. Человек сначала не рассуждает о другом, а ощущает его присутствие. Он слышит его речь, замечает его жест, интонацию, манеру мол-

чать, способ здороваться, принимать гостя, воспитывать ребёнка, держаться за столом, переживать болезнь, смерть, праздник, стыд, благодарность. До всякой теории возникает непосредственное переживание: этот другой рядом со мной, он не абстракция, не схема, не лозунг, а живая человеческая реальность. И если на этом уровне уже сложились привычка к вражде, презрению или страху, никакие позднейшие идеологические формулы "диалога" не будут по-настоящему действенными. Если же здесь возникает хотя бы начальная форма узнавания и уважения, тогда и более высокая работа сознания получает здоровую почву.

Идеологии, напротив, слишком часто упрощают. Они склонны превращать живые культуры в чистые типы, а людей — в представителей абстрактных лагерей. Идеология почти всегда хочет ясности, завершённости, формулы, разграничения. Повседневная жизнь устроена иначе. Она почти никогда не бывает чистой и однородной. В ней русский сосед знает татарский праздник, осетинская семья угощает русских гостей, ребёнок из смешанной семьи одновременно слышит две интонации мира, городской рынок соединяет людей, не читающих одних и тех же книг и не молящихся одинаково, но ежедневно зависящих друг от друга. Жизнь всегда сложнее идеи. И именно в этой сложности скрывается возможность более зрелого культурного синтеза. Там, где идеология говорит: "ты иной, значит ты должен быть отделён", повседневность часто отвечает: "ты иной, но мы всё равно уже живём вместе".

С антропософской точки зрения повседневность важна ещё и потому, что именно в ней совершается медленная работа **приручения различия**. Душа ощущающая по природе своей склонна либо срастаться с привычным, либо отталкиваться от непривычного. Поэтому всякий другой человек изначально переживается как испытание. Но если различие входит в жизнь не как вторжение, а как постоянное соседство, тогда душа ощущающая начинает постепенно перерабатывать первоначальную чуждость. Она привыкает. Она учится не пугаться иного запаха пищи, иной музыки, иного акцента, иного образа дома, иного ритма праздника. Это "привыкание" в высоком смысле вовсе не мелочь. В нём

совершается одна из важнейших подготовительных работ будущей соборности. Ибо соборность невозможна там, где само присутствие другого переживается как угроза.

Но и этого недостаточно. Когда различие стало выносимым для души ощущающей, начинается работа **души рассудочной**. Она учится строить меру совместности. Уже мало просто терпеть друг друга; нужно вырабатывать правила соседства, распределять пространство, договариваться о школе, о языке общения, о границах допустимого, о ритме общей жизни. Именно здесь появляются право, обычай, гражданская форма, самоуправление, локальная этика. Однако если душа рассудочная отрывается от живой ткани повседневности, она слишком легко начинает навязывать мёртвую схему. Тогда вместо диалога возникает либо бюрократическое регулирование, либо идеологическое морализирование. Потому здоровая душа рассудочная должна строить форму не поверх жизни, а изнутри жизни, уже подготовленной живым опытом соседства.

И только после этого открывается возможность для **души сознательной**. Она начинается там, где человек уже не просто терпит другого, не только умеет регулировать различие, но и способен **сознательно признать**: другой нужен мне не только как объект терпимости, но и как путь к расширению собственного самопонимания. В этом и заключается переход от простой мирной совместности к подлинному межкультурному диалогу. Тогда человек уже не боится, что встреча разрушит его идентичность, и не стремится защитить себя грубой замкнутостью. Он знает, кто он, и именно потому может свободно вступать во встречу. Это чрезвычайно важно и для России. Пока русское самосознание не созрело, всякое различие слишком легко либо пугает, либо вызывает реакцию подчинения, либо толкает к жёсткому самоутверждению. Но там, где русская душа действительно начнёт узнавать себя, она сможет входить в межкультурный диалог уже не как уязвлённая и неуверенная, а как внутренне собранная.

Именно поэтому повседневная жизнь важнее идеологий. Идеологии любят говорить от имени уже готовых ответов. Повседневность учит жить внутри неготовых, но реальных

отношений. Идеология делит. Жизнь связывает. Идеология торопится назвать, определить, осудить, противопоставить. Жизнь заставляет ждать, слушать, переносить, приспособляться, уступать, терпеть, узнавать. В этом смысле повседневность есть более глубокая школа человеческой зрелости, чем многие высокие теории. Она не даёт окончательной истины, но создаёт ту нравственную и душевную почву, без которой истина остаётся бесплодной.

Для России это имеет почти судьбоносное значение. Слишком многое в её истории решалось сверху — через государство, церковь, идеологию, реформу, мобилизацию, раскол, войну. Но именно поэтому ей особенно необходимо оценить значение той тихой, низовой, будничной сферы, где народы и традиции уже давно учились сосуществовать без громких слов. Не в одних только философских системах, не в имперских теориях и не в политических платформах рождается будущее. Оно рождается в том, как люди реально живут рядом. И если в этой повседневной жизни уже вырабатываются формы взаимного уважения, совместности, культурного обмена и спокойного несения различия, тогда у общества есть подлинный шанс на более высокий синтез.

Отсюда и главный вывод. **Культура самодуха не может вырасти только из идей.** Она должна иметь телесную, душевную, бытовую и человеческую основу. Она должна пройти через семью, соседство, школу, рынок, двор, улицу, совместный труд, общий праздник, повседневную речь. Там, где жизнь уже научилась быть многослойной и не распадаться от этого, там самодух получает свою первую земную почву. Поэтому глубинный межкультурный диалог действительно совершается прежде всего не на уровне идеологий, а на уровне повседневной жизни. И лишь потом он может быть осознан, назван и поднят в более высокую духовную форму.

## § 5. Повседневность как школа будущего самодуха

---

Если глубинный межкультурный диалог совершается прежде всего не на уровне идеологий, а на уровне повседневной жизни, то отсюда вытекает и следующий, решающий вы-

вод: **именно повседневность является школой будущего самодуха.** Это утверждение на первый взгляд может показаться слишком скромным. Обычно самодух связывают с высшими формами культуры, с религиозным озарением, с великим философским синтезом, с новой исторической миссией народа. И всё это, конечно, имеет своё место. Но никакая высокая форма не удержится, если она не укоренена в самом строе жизни. Самодух не может явиться как чистая идея над действительностью. Он должен вырасти из преобразованной человеческой среды. А преобразование среды начинается не в отвлечённом мышлении, а в том, как человек ежедневно живёт с другим человеком, с иным языком, с иной памятью, с иной традицией, с иной болью и иной радостью.

С антропософской точки зрения это совершенно закономерно. Самодух не нисходит на народ, минуя его душевные члены. Он должен преобразить душу ощущающую, душу рассудочную и душу сознательную изнутри. Но где происходит первая и наиболее реальная работа этого преобразования? Не в момент великих деклараций, а в малых повторяющихся актах жизни: в слове, обращённом к ближнему, в тоне спора, в отношении к гостю, в уважении к старшему, в умении жить рядом с чужим обычаем, не впадая ни в растворение, ни в вражду. Иначе говоря, повседневность есть та область, где человеческое существо либо ежедневно закрепляет свои низшие автоматизмы, либо, напротив, начинает медленно и почти незаметно воспитываться к более высокой форме совместного бытия.

Именно поэтому повседневность так важна для нашей темы. Русская история слишком часто искала спасения в прорыве: в сильной власти, в великой реформе, в соборе, в империи, в революции, в идее, в национальном мобилизационном усилии. Но все эти формы, при всей своей исторической силе, слишком редко доходили до самой ткани жизни. Они или собирали народ сверху, или разрывали его снизу, но не всегда преобразовали его в самой середине быта. Между тем без этой середины никакая культура самодуха невозможна. Человек не становится зрелым духовно только потому, что он исповедует правильные идеи. Он становится зрелым тогда, когда его обычная жизнь начинает соответствовать более высокой правде.

С антропософской точки зрения повседневность есть прежде всего школа **преображения души ощущающей**. Именно здесь человек учится не поддаваться первой реакции отчуждения, раздражения, страха, высокомерия или слепой слияния. Иной сосед, иной родственник, иной коллега, иной ребенок в классе, иная религиозная интонация, иной семейный уклад — всё это постоянно касается души ощущающей. Она может отвечать на это либо замыканием, либо любопытством, либо враждой, либо незрелым растворением. Но если она постепенно воспитывается в уважении, такте, терпении и живом интересе, то в ней впервые начинает возникать способность не просто переносить различие, а **нести его без разрушения себя**. Это и есть один из первых шагов к будущему самодуху.

Затем повседневность становится школой **души рассудочной**. Когда люди долго живут рядом, им недостаточно одних добрых чувств. Необходимо вырабатывать форму совместности. Нужно договариваться, различать, устанавливать меру, искать справедливость, учитывать границы, создавать повторяющийся порядок общей жизни. В семье, в дворе, в школе, в местной общине, в профессиональной среде всё это совершается непрерывно. И здесь душа рассудочная может либо омертветь, превратившись в сухую норму, либо стать органом справедливой меры. Именно в повседневности человек учится, что истинная форма не есть насилие над жизнью, а средство сделать жизнь совместной. Там, где это удаётся, уже появляется прообраз более зрелой социальной соборности.

Но решающим является то, что повседневность может стать и школой **души сознательной**. Она становится ею тогда, когда человек начинает замечать, что другой нужен ему не только как объект терпения и не только как партнёр по договорённости, а как необходимый участник его собственно духовного роста. Это очень важный момент. Пока человек только терпит иного, он ещё не вышел за пределы внешней нравственности. Пока он только договаривается с ним, он ещё не вышел за пределы рассудочной организации. Душа сознательная начинается там, где встреча с другим становится источником самопознания. Тогда человек спра-

шивает не только: как мне ужиться с ним? но и: что во мне самом должно измениться, чтобы я мог встретить его в истине? В этом вопросе и начинает дышать самодух.

Именно поэтому повседневность есть школа будущего, а не второстепенный фон истории. В ней формируется то, что никакая государственная программа не может мгновенно создать: **внутренняя культура отношения**. Если народ не умеет жить правдиво в малом, он не сможет жить правдиво и в великом. Если он не умеет нести различие в семье, в соседстве, в школе, в повседневном труде, он неизбежно будет срываться либо в абстрактный универсализм, либо в грубую замкнутость, либо в насильственную унификацию. Потому всякая высокая культура будущего зависит от качества обычной жизни больше, чем от громкости идеологических слов.

Для России это имеет особое значение. Русский мир исторически слишком часто мечтал о последнем, великом, всемирном, абсолютном. Но именно поэтому он нередко недооценивал тихую работу ежедневного духовного труда. Между тем будущее самодуха для России связано не только с философией, не только с религиозной мыслью и не только с государственным собиранием. Оно связано и с тем, научится ли русский человек — а вместе с ним и все живущие в одном историческом пространстве народы — жить так, чтобы в самом повседневном бытии проявлялись уважение, внутренняя свобода, мера, память, открытость и способность к совместному несению различия. Иными словами, самодух начинается не там, где человек перестаёт жить обыденной жизнью, а там, где сама обыденность становится носительницей более высокой правды.

Это особенно важно и в межкультурной перспективе. Диалог культур как высокий идеал останется пустой фразой, если он не войдёт в повседневную жизнь. Он должен проявляться в том, как дети учатся в одной школе, как семьи отмечают разные праздники, как соседи переживают общую беду, как разные поколения говорят на разных языках и всё же слышат друг друга, как локальная среда вырабатывает ритм, в котором никто не принуждён отказаться от своего лица, но и никто не превращает своё лицо в оружие против

другого. Повседневность как школа самодуха именно потому столь важна, что в ней великое ещё не отделилось от малого. Здесь духовное задание ещё не гордо возвышается над жизнью, а пронизывает её изнутри.

В антропософском языке это можно выразить так: повседневность есть область, где человек учится **одухотворять привычку**. А это и есть одна из самых трудных задач. Идею можно воспринять мгновенно, вдохновением. Привычку нужно преобразовывать долго, терпеливо, нередко незаметно для себя. Но именно преображённая привычка и создаёт новую культуру. Когда уважение, такт, мера, свобода, способность к диалогу и внутренняя правдивость становятся не исключительными подвигами, а естественным ритмом жизни, тогда можно говорить о начале новой эпохи. Без этого никакой самодух не станет исторической реальностью.

Следовательно, будущий самодух вырастет не из одной только высокой мысли о нём, а из постепенного изменения самого человеческого способа жить. Он должен сначала стать возможным в малом, чтобы потом стать плодотворным в великом. И потому можно сказать с полной определённо-стью: **повседневность есть не низшая, а подготовительная форма будущего самодуха**. В ней закладываются его человеческие органы. В ней народ учится быть достойным той духовной высоты, к которой призван.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **повседневность является школой будущего самодуха потому, что именно в ней душа ощущающая учится нести различие без страха, душа рассудочная — строить меру совместности без насилия, а душа сознательная — видеть во встрече с другим путь к собственной духовной зрелости; без такого преображения самой ткани жизни никакой высокий культурный синтез невозможен.**

# Глава 45. Культура самодуха как результат исторического синтеза

## § 1. Типы самосознания мировых культур: европейский, индийский, суфийский, конфуцианский, евразийский и другие

---

Прежде чем говорить о культуре самодуха как о будущем результате исторического синтеза, необходимо сделать одно принципиальное различие. Культуры различаются не только символами, обрядами, институтами, языками или художественными стилями. В своей глубине они различаются **типами самосознания** — тем, как человек в данной культурной вселенной переживает самого себя, своё отношение к истине, к общине, к Богу, к миру, к истории, к внутренней свободе и к форме жизни. Без этого различия всякий разговор о диалоге культур останется поверхностным. Он сведётся либо к обмену внешними особенностями, либо к скрытому навязыванию одной формы сознания всем остальным. Поэтому здесь мы должны говорить не о «цивилизациях» в узко политическом смысле, а именно о типах самосознания.

Я сразу оговорю: ни одна великая культура не исчерпывается одной формулой. Внутри каждой есть свои эпохи, внутренние споры, восходящие и нисходящие линии, высокие и низкие формы, ортодоксии и ереси, народное и элитарное, живое и омертвевшее. Но для целей этой книги нам важно увидеть **идеальные духовно-исторические типы**, те внутренние жесты сознания, которыми каждая большая культурная традиция внесла свой дар в человеческую историю.

### ***1. Европейский тип самосознания: личность, право, критическое мышление***

Европейский тип самосознания исторически развивался через длительную работу христианства, права, городских свобод, Реформации, Просвещения, науки и политической модерности. Просвещение сделало разум, способность че-

ловека понимать мир и улучшать своё положение, центральной ценностью европейской культуры; романтизм, в свою очередь, радикально усилил тему индивидуальности и внутреннего саморассмотрения. Britannica прямо связывает европейское Просвещение с культом разума, а историю европейского романтизма — с подчёркнутым индивидуализмом.

С антропософской точки зрения дар европейского типа состоит в том, что он дал человечеству одну из сильнейших форм **души сознательной**. Он воспитал способность личности стоять перед миром как перед предметом свободного исследования; выработал уважение к праву как к более или менее объективной среде общественной жизни; создал критическое мышление, научный метод, идею автономной совести и привычку различать государство, церковь, частную жизнь, гражданское общество и внутреннее достоинство индивида. Именно Европа в наибольшей степени научила человека быть не только членом рода, сословия или общины, но и **самостоятельным "я"**.

Но внутренний предел этого типа также очевиден. В своей односторонности европейское самосознание слишком легко переходит от свободы личности к её изоляции, от права — к юридическому формализму, от критического мышления — к разрушению органической памяти, от автономии — к утрате живой соборности, от универсализма — к цивилизационному высокомерию. Личность, научившаяся отделять себя от целого, рискует потерять способность возвращаться к целому на более высокой ступени. Потому великий дар Европы — свобода сознательного "я" — в своей односторонности может обернуться атомизацией, культурным истощением и претензией объявить собственный путь мерой для всего человечества.

И всё же без европейского дара будущее невозможно. Без него не было бы зрелой личности, критического мышления, правовой совести, исторической саморефлексии. Европа принесла миру великую силу **пробуждённого, рассуждающего, отвечающего за себя "я"**. Культура самодуха не может отвергнуть этот дар; она должна лишь преодолеть его абстрактную и самодовлеющую форму.

## **2. Индийский тип самосознания: метафизическая глубина и внутреннее освобождение**

Индийский тип самосознания по существу строится вокруг вопроса не столько о внешней истории, сколько о внутренней природе человека и мира. В великих формах индуистской традиции центральными оказываются учения о brahman как об ultimate reality, об atman как глубинной сущности живого существа, о karma, samsara и moksha — освобождении из цикла перерождений через духовное самопознание. Britannica прямо указывает, что фундаментом для индуизма является вера в ultimate reality, называемую brahman, и в её связь с atman, а также в samsara, karma и moksha как в базовые формы духовного пути.

С антропософской точки зрения дар индийского типа состоит в том, что он сохраняет и развивает опыт **внутренней беспредельности человека**. Он не даёт личности замкнуться в эмпирическом "я", в гражданской функции, в социальной роли или в политической истории. Он напоминает, что человек глубже, чем его видимая биография; что истинное ядро существа нельзя исчерпать внешними определениями; что реальность духа предшествует социальной и исторической поверхности. Индийский тип самосознания потому и обладает такой мощной созерцательной силой, что направляет душу не к овладению миром, а к внутреннему распознаванию основы бытия. Его великий дар — **метафизическая глубина и дисциплина внутреннего освобождения**.

Но и здесь есть предел. В своей односторонности этот тип слишком легко ослабляет чувство исторического действия, социального преобразования и личной ответственности за форму земного мира. Если европейское сознание рискует потерять вечное в пользу исторического, то индийское — историческое в пользу вечного. Там, где внутреннее освобождение становится слишком исключительно высшей целью, возникает опасность недооценить задачу преобразования самой общественной жизни. Поэтому индийский тип приносит миру колоссальный дар внутренней духовной глубины, но не исчерпывает собой задачи

будущего. Культура самодуха должна принять его метафизическую высоту, но не пожертвовать ради неё историей и формой.

### **3. Буддийский тип самосознания: богрствование, сострадание, освобождение от ложного "я"**

Хотя буддизм исторически вышел из индийской среды, он внёс в мировую историю особый тип самосознания, достаточно самостоятельный, чтобы выделить его отдельно. Его центральные понятия — пробуждение (bodhi), освобождение от страдания, преодоление ложных привязанностей и, в махаянской линии, идеал bodhisattva, который соединяет мудрость с состраданием ко всем существам. Britannica определяет bodhi как окончательное пробуждение, ведущее к nirvana и свободе от страдания, а в махаяне подчёркивает высокую ценность сострадания бодхисаттвы.

С антропософской точки зрения дар буддийского типа состоит в особом опыте **самоосвобождения от ложной центрированности на эго**. Если европейское самосознание усиливает личность, а индийское стремится углубить её до метафизической основы, то буддийское показывает человеку, что значительная часть его обычного "я" есть сцепление привязанностей, страстей, страхов и заблуждений. Потому буддийский путь несёт в себе необычайную трезвость, дисциплину наблюдения, внутреннюю ясность и нравственный идеал сострадания как формы выхода за пределы эгоцентризма. Его великий дар — **бодрствующее сознание, освобождённое от самозахваченности**.

Но и здесь возможна односторонность: слишком резкий разрыв с эмпирическим "я" может ослабить чувство положительной творческой индивидуальности; слишком сильное сосредоточение на освобождении от страдания — недооценить драму исторической личности как носителя активной миссии. Потому буддийский дар бесценен для очищения сознания, но сам по себе не даёт ещё всей полноты будущего культурного синтеза. Культура самодуха нуждается в буддийской ясности и сострадании, но должна соединить их с более положительным переживанием творческого "я" и исторической ответственности.

#### **4. Суфийский тип самосознания: путь сердца, любви и внутреннего преображения**

Суфизм, согласно Britannica, есть мистическая форма ислама, в которой человек ищет истину божественной любви и знания через прямой внутренний опыт Бога; он строится вокруг множества путей духовной дисциплины, а в ряде линий подчёркивает dhikr — постоянное remembrance of God, очищение сердца и внутреннее преобразование. SEP и Britannica также показывают, что для таких фигур, как аль-Газали и Ибн Араби, подлинное знание не исчерпывается дискурсивным разумом и требует realised inward transformation.

С антропософской точки зрения дар суфийского типа состоит в том, что он сохраняет путь **сердца как органа познания**. Если европейский путь подчёркивает разум, индийский — метафизическую созерцательность, буддийский — пробуждённую трезвость освобождения, то суфийский мир вносит иную ноту: истина постигается не только мыслью и не только созерцанием, но через внутреннее воспламенение любовью, remembrance, верность наставничеству, духовную музыку, поэтический символ и постепенное истончение низшего "я". Его великий дар — **опыт того, что человек узнаёт истину всей глубиной сердца, а не только головой**.

Суфийское самосознание особенно важно для будущего, потому что оно преодолевает холодность чистого рассудка, не отказываясь от дисциплины пути. Оно показывает, что внутреннее преобразование не есть аффект, а есть школа любви, памяти и очищения души. Но и здесь есть предел. В своей односторонности суфийский тип может уходить слишком далеко во внутреннюю эзотерическую жизнь, ослабляя общественную форму и внешнюю историческую организацию. Он также рискует становиться достоянием избранных путей и орденов, а не всеобщей культурной формой. Поэтому его дар нужен миру как **внутреннее потепление сознания**, как возвращение любви и сердца в духовную жизнь, но он должен быть соединён с более ясной социальной и культурной формообразующей силой.

### **5. Конфуцианский тип самосознания: ритуальная форма, отношение, гармония без тождества**

Конфуцианство строится не вокруг мистического ухода из мира и не вокруг автономной борьбы индивида за права, а вокруг этического и ритуального культивирования человека внутри сети отношений. SEP подчёркивает, что конфуцианская этика понимает отношения индивида и группы не как простое подчинение одного другому, а как взаимную зависимость; понятие *harmony* (*he*) означает не *sameness*, а динамическое примирение различий. В той же традиции важнейшее место занимают *li* — ритуально-этические формы поведения, *filiality* и нравственная самокультивация.

С антропософской точки зрения дар конфуцианского типа состоит в том, что он развивает **самосознание через форму отношений**. Здесь человек не открывает себя в первую очередь как абсолютно автономное "я" и не стремится прежде всего к мистическому выходу из мира; он учится быть собой через правильное, человеческое, ритуально и нравственно выстроенное участие в семье, обществе, государстве и космическом порядке. Конфуцианский мир принесит человечеству драгоценное знание: самость не обязательно рождается через разрыв, она может вызревать через **правильную форму соотнесённости**. Его великий дар — **гармония без тождества**, форма, в которой различие не уничтожается, а приводится к созвучию.

Но и эта культура несёт свой предел. В своей окаменевшей форме конфуцианский тип может скатываться в формализм, иерархичность, чрезмерное уважение к внешнему порядку и ослабление пророческой, творчески-индивидуальной инициативы. Там, где ритуальная форма перестаёт быть живым нравственным телом и становится самодовлеющей нормой, личность начинает существовать больше как функция отношений, чем как внутренне свободный источник. Поэтому конфуцианский дар незаменим для будущего как школа меры, гармонии и социальной этики, но должен быть соединён с более глубокой свободой души сознательной.

### ***б. Евразийский тип самосознания: пространство как историческое "мы" и единство разнородного***

Евразийство в собственном идейном смысле утверждает, что Россия не принадлежит ни Европе, ни Азии, а образует особую целостность, возникшую из взаимодействия множества народов, историй и пространств. Encyclopedia.com прямо формулирует, что Eurasianism понимает Россию как *unique entity*, определяемую историческими, антропологическими, языковыми, этнографическими, экономическими и политическими взаимодействиями народов бывшей империи.

С антропософской точки зрения евразийский тип самосознания ценен тем, что он пытается мыслить человека и народ не только через этническую замкнутость и не только через абстрактный универсализм, а через **большое пространство совместной судьбы**. Его дар состоит в способности видеть множественность народов не как случайное соседство, а как историческое целое. Это особенно важно для будущего, потому что мир всё более становится миром пересечений, а не чистых однокультурных сфер. Евразийское самосознание напоминает, что общность может быть не только этнической и не только юридически-гражданской, но и **цивилизационно-пространственной**. Его великий дар — **способность мыслить единство разнородного в большом масштабе**.

Но и здесь предел очевиден. В своей низшей форме евразийство слишком легко превращает пространство в суррогат духа. Тогда культурно-историческая задача подменяется геополитикой, а единство народов мыслится больше как функция большого пространства и силы центра, чем как результат внутренне свободного культурного сотрудничества. Поэтому евразийский дар может быть плодотворен лишь тогда, когда пространство не заменяет собой правду, а становится полем для более высокой встречи различных типов самосознания. Иначе оно вырождается в одну лишь большую внешнюю форму.

### **7. Православно-соборный тип: личность в духовном целом**

Под рубрикой «и другие» здесь особенно важно назвать ещё один тип, без которого сама логика этой книги была бы неполной, — **православно-соборный**. Он исторически связан не только с Россией, но шире — с византийско-православным христианским опытом. Его главное свойство состоит в том, что личность мыслится здесь не как атом и не как чистая функция, а как существо, глубочайшим образом связанное с духовным целым — церковным, литургическим, иконическим, общинным. Уже сама восточнохристианская традиция "симфонии" церкви и общества и её сильная литургическая и мистическая направленность отличают её от западной траектории.

С антропософской точки зрения дар православно-соборного типа — **живое чувство духовного целого**, в котором личность не уничтожена, но и не самоутверждается отдельно от церковно-исторического организма. Он хранит опыт общей молитвы, общей памяти, общей святости, образа человека как существа, которое должно быть не только свободным, но и преображённым. Его великий дар — **соборность как возможность более глубокой, чем юридическая, общности**. Но его предел также ясен: в своей исторически падшей форме он слишком легко подменяет свободную духовную соборность внешней церковной или государственно-церковной формой. Потому он нуждается в пробуждении души сознательной, иначе рискует стать оболочкой без внутреннего огня.

### **8. Что приносит каждый тип в будущую культуру самодуха**

Теперь можно увидеть главное. Ни один из перечисленных типов не является самодостаточным. Европейский даёт миру свободу личности, право и критический разум. Индийский — внутреннюю метафизическую глубину и опыт освобождения. Буддийский — пробуждённую ясность и страдание. Суфийский — путь сердца, любви и внутреннего преображения. Конфуцианский — гармонию отношений

и ритуальную культуру меры. Евразийский — чувство большого единства разнородного пространства. Православно-соборный — опыт духовного целого и глубинной общности. Но каждый из них в своей односторонности либо теряет форму, либо свободу, либо историю, либо внутреннее сердце, либо личность, либо соборность, либо критическое мышление.

Именно поэтому культура самодуха не может быть «продолжением» одной великой цивилизации, объявившей себя окончательной. Она может родиться только как **более высокая встреча** этих даров. Ей нужна европейская сила пробуждённого "я", но без атомизации. Нужна индийская глубина, но без ухода из истории. Нужна буддийская ясность, но без ослабления творческой индивидуальности. Нужна суфийская любовь сердца, но без растворения в одном лишь внутреннем экстазе. Нужна конфуцианская мера отношений, но без формалистической окаменелости. Нужен евразийский масштаб единства, но без подмены духа пространством. Нужна православная соборность, но без слияния её с внешней несвободой.

И вот только тогда, когда каждая культура принесёт в общую встречу не свою самодовольную претензию, а свой очищенный дар, можно будет говорить о подлинной культуре самодуха.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **мировые культуры различаются прежде всего типами самосознания; каждая из них развивает особую способность человеческого духа, и будущее самодуха возможно только как свободный и очищенный синтез этих даров, а не как победа одной культурной формы над всеми остальными.**

## **§ 2. Диалог национальных культур и конфессий как глобальный, а не только русский проект**

---

Если в предыдущем параграфе мы увидели, что мировые культуры различаются типами самосознания и что каждая из них несёт в себе особый дар для будущего человечества, то отсюда следует следующий необходимый вывод: **диалог национальных культур и конфессий не может быть только**

**русским проектом.** Россия, безусловно, имеет здесь особую роль, потому что в её историческом теле с необычайной плотностью пересеклись различные религиозные, этнические и цивилизационные миры. Но сама задача гораздо шире. Она касается не одной страны и не одного региона. Она касается судьбы человечества в целом. Мир вступил в эпоху, когда ни одна великая культура уже не может жить как замкнутая самодостаточная вселенная, не встречаясь ежедневно с иными образами человека, истины, общества и духовного пути. Поэтому диалог культур и конфессий есть не частная тема русской истории, а **глобальная духовно-историческая необходимость.**

С антропософской точки зрения это связано с самим развитием души сознательной. Пока народы жили преимущественно в границах собственных больших культурных организмов, различие могло долго оставаться внешним: далёким, редким, почти символическим. Но по мере того как человеческая история становилась всемирной, души народов всё глубже входили в соприкосновение. Торговля, миграции, войны, империи, колониализм, модернизация, глобальные медиа, цифровая среда, массовое образование и взаимная экономическая зависимость сделали невозможным прежде невинное существование «каждого у себя». Теперь другой присутствует не на горизонте, а внутри моей повседневности. И потому вопрос уже не в том, можно ли избежать встречи культур. Вопрос в том, **какой характер примет эта встреча:** борьбу, взаимное поглощение, формальную терпимость или более высокое сотрудничество.

Именно здесь становится ясно, почему диалог культур должен мыслиться не как дипломатический жест и не как вежливая гуманитарная надстройка, а как ядро будущей мировой задачи. Если каждая великая традиция несёт в себе особый тип самосознания, то человечество не может двигаться дальше только путём универсализации одного из них. Западная модерность слишком долго пыталась представить собственную модель личности, разума, права и исторического развития как почти обязательную норму для всех. Но тем самым она не открывала диалог, а чаще задавала его заранее: другие культуры приглашались не к равноправной встрече,

а к усвоению уже готовой меры. Ответом на это становились либо защитные формы традиционализма, либо националистические закрытия, либо радикализованные религиозные и цивилизационные самоутверждения. Следовательно, глобальный диалог культур необходим именно потому, что мир больше не может быть устойчиво устроен как **цивилизационная монология**.

Но и противоположная крайность столь же опасна. Нельзя решить мировую проблему простым провозглашением абсолютного культурного релятивизма, как будто все формы самосознания просто равноценны и не нуждаются во взаимном очищении. Подлинный диалог не означает, что каждая культура должна лишь подтвердить собственную замкнутость и требовать уважения к себе такой, какова она есть. Это было бы не диалогом, а вежливым сосуществованием параллельных миров. Культура самодуха требует иного: чтобы каждая большая традиция, входя во встречу с другими, не только утверждала свой дар, но и **прошла через внутреннее очищение своих односторонностей**. Европейская культура должна отказаться от притязания быть единственной зрелой формой человечества. Восточные и традиционные миры должны преодолеть соблазн самоизоляции и безусловной сакрализации собственных исторических форм. Религиозные традиции должны научиться различать вечное ядро откровения и исторически ограниченные оболочки. Лишь тогда встреча станет плодотворной.

Именно поэтому диалог национальных культур и конфессий должен быть глобальным не только по масштабу, но и по внутреннему смыслу. Он не сводится к межгосударственным форумам, к декларациям о мире, к культурным обменам и академическим конференциям, хотя всё это необходимо. В своей глубине он означает, что человечество стоит перед необходимостью научиться видеть в многообразии не препятствие, а **структуру собственной будущей полноты**. Ни одна культура уже не содержит в себе всего, что нужно человеку будущего. Европейский тип дал великую свободу личности, но не сохранил в достаточной мере духовной соборности. Индийский мир дал глубину внутреннего освобождения, но не развил в той же степени истори-

ческую и социальную действенность. Суфийское и мистическое христианское наследие сохранили путь сердца, но не всегда породили устойчивую форму общего культурного порядка. Конфуцианская традиция дала высокую культуру меры и отношений, но недостаточно открыла трагическую свободу индивидуального "я". Евразийские формы самознания научили мыслить пространство как судьбу многих народов, но ещё не довели это до полноты внутренне свободного единства. Отсюда и вытекает всемирная задача: человечество должно не уничтожить различия, а привести их к более высокой взаимной соотнесённости.

Для России это имеет особое значение, но не как для избранной исключительности, а как для одного из важных узлов этого всемирного процесса. Россия не есть весь мир и не есть готовое решение мировой задачи. Но её история действительно подготовила её к особому участию в этом деле. Она знает, что значит жить между Европой и Азией, между империей и народом, между православием и многоконфессиональностью, между государственным центром и многоязычной периферией, между соборностью и расколом, между культурной глубиной и государственным соблазном. Поэтому Россия может внести в глобальный диалог не абстрактную схему, а опыт огромной внутренней сложности. Но этот опыт будет плодотворен только при условии, что сама Россия перестанет мыслить себя либо как исключительный самодовлеющий мир, либо как вечную ученицу чужих образцов. Она должна войти в глобальный диалог как **самостоятельная, но не замкнутая духовно-историческая индивидуальность**.

Здесь особенно важно сказать о конфессиях. Межконфессиональный диалог будущего не может ограничиваться одними вопросами мирного сосуществования и правового баланса. Его глубинная задача состоит в том, чтобы различные религиозные традиции научились узнавать друг в друге не только конкурентов за истину, но и различные пути духовного опыта человечества. Это не означает смешения догматов и не требует отказа от верности собственной истине. Напротив, по-настоящему плодотворный диалог начинается там, где традиция достаточно глубока и достаточно внутренне уве-

рена, чтобы не бояться встречи. Слабая вера боится. Живая вера различает, но и узнаёт. Именно такое узнавание и будет одним из важнейших признаков будущей культуры самодуха.

Глобальный характер этого проекта особенно ясен ещё и потому, что современные кризисы уже давно перестали быть локальными. Вопросы миграции, религиозной радикализации, цивилизационной напряжённости, глобальной коммуникации, технологического контроля, культурного обезличивания и потери традиций касаются не одного континента. Мир всё сильнее сталкивается с тем, что нельзя решить проблемы XXI века одними экономическими и правовыми средствами. Нужна новая духовная грамотность человечества — способность жить в множественности без либо насильственной унификации, либо распада на враждующие культурные миры. И вот именно здесь диалог культур и конфессий становится не гуманитарным приложением, а условием выживания и созревания самого человеческого мира.

С антропософской точки зрения можно сказать так: душа сознательная в мировом масштабе уже пробудилась, но ещё не стала самодухом. Человечество умеет осознавать различие, но ещё не умеет превращать его в высшее единство. Оно уже слишком сознательно, чтобы жить в наивной однородности, но ещё недостаточно духовно, чтобы жить в свободной множественности как в органическом целом. Отсюда — все современные колебания между универсалистским подавлением различия и взрывным возвратом архаических идентичностей. Следовательно, глобальный диалог культур и конфессий нужен не потому, что это красиво или гуманно, а потому, что он является одной из главных школ перехода от раздробленной мировой души сознательной к будущей культуре самодуха.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **диалог национальных культур и конфессий есть глобальный, а не только русский проект, потому что будущее человечества зависит не от победы одной цивилизационной модели, а от способности различных типов самосознания вступить в очищенную, свободную и творческую встречу; Россия здесь не исключение и не готовый ответ, а один из важнейших узлов этой всемирной работы.**

### § 3. Почему самодух не может вырасти из одной культуры в изоляции

---

Если диалог национальных культур и конфессий есть задача не только русская, но всемирная, то отсюда вытекает ещё более глубокий вывод: **самодух не может вырасти из одной культуры в изоляции**. Это положение необходимо понять со всей серьёзностью. Очень часто великие культуры, особенно в периоды кризиса, склонны искать спасение в возвращении к собственной исключительности. Им кажется, что достаточно очистить своё наследие, укрепить традицию, отвергнуть внешние влияния и заново утвердить собственную высшую истину — и тогда из этого внутреннего сосредоточения родится новая полнота. Но такой путь, при всей его частичной правде, недостаточен. Он может дать временную концентрацию, может даже вернуть культуре чувство достоинства, но он не даёт той высшей ступени, о которой мы говорим как о самодухе.

С антропософской точки зрения причина этого очевидна. Самодух есть не просто усиление уже имеющегося культурного типа. Он не есть торжество одной формы сознания, доведённой до совершенства. Напротив, самодух начинается там, где человеческое существо перестаёт быть пленником собственной односторонности и впервые свободно и сознательно соотносит себя с более широкой духовной целостностью. Но каждая великая культура исторически развивает лишь **определённый аспект** человеческой полноты. Одна особенно глубоко раскрывает личность, другая — метафизическую глубину, третья — путь сердца, четвёртая — этическую форму отношений, пятая — соборность, шестая — пространство многонародного исторического организма. Ни одна из них не несёт в себе всего. Следовательно, если культура замыкается в себе и хочет вырастить самодух только из собственного вещества, она неизбежно воспроизводит прежде всего **собственную сильную сторону**, но вместе с нею — и собственный предел.

Европа, если бы она захотела строить будущее только из себя, принесла бы в него мощное сознание личности, критический разум, право, научную трезвость и высокую

культуру формы. Но она вновь привнесла бы туда и свой старый соблазн: объявить эту форму универсальной и окончательной, оттеснив на второй план глубину метафизического опыта, сердечную мистику, соборность и иные типы духовного бытия. Индийский мир, если бы он замкнулся в себе как в окончательном источнике, дал бы человечеству огромную духовную глубину и созерцательную высоту, но рисковал бы недооценить личную историческую ответственность и активную работу над земным миром. Конфуцианская вселенная, предоставленная только себе, сохранила бы великую культуру меры, отношений и иерархии, но могла бы не раскрыть полностью трагическую свободу индивидуального "я". Суфийский и вообще мистический путь сохранил бы сердце, но не всегда сумел бы дать прочную общую форму. Евразийский тип, предоставленный только себе, мог бы великолепно мыслить большое пространство, но рисковал бы превратить пространство в заменитель духа. Православно-соборный мир, если бы он остался замкнут в собственной исторической памяти, сохранил бы великую тайну духовного целого, но мог бы вновь не довести личность до полной свободы души сознательной.

Именно поэтому изоляция не рождает самодуха. Она либо консервирует, либо обостряет. Замкнувшись, культура не освобождается от своей природы, а лишь ещё глубже в неё уходит. Это может быть спасительно как временный акт самообороны. Народ, утративший форму, действительно должен иногда собраться, вспомнить себя, защитить свои границы, очистить свою память. Но если это состояние становится окончательным идеалом, то собранность превращается в неподвижность. Тогда культура уже не восходит, а ограждает себя. А самодух начинается не с ограждения, а с **внутренне свободной встречи.**

Здесь особенно важно понять различие между смешением и встречей. Когда я говорю, что самодух не может вырасти из одной культуры в изоляции, я вовсе не имею в виду механический синкретизм, в котором все традиции растворяются друг в друге и теряют лицо. Такой путь столь же ложен, как и замыкание. Самодух не есть беспочвенная смесь. Он не возникает там, где человек теряет верность собствен-

ному духовному ядру и превращается в потребителя чужих символов. Напротив, подлинная встреча культур возможна лишь тогда, когда каждая из них достаточно зрелая, чтобы **не растворяться**, и достаточно свободная, чтобы **не бояться**. Самодух не требует отмены различий; он требует их преобразования в более высокое соработничество.

С антропософской точки зрения это означает, что каждая культура должна пройти через двойное движение. Сначала — внутрь, к очищению собственного ядра от накопившихся искажений, от исторических омертвелостей, от гордыни и страха. Затем — наружу, к встрече с иными дарами человечества. Без первого шага встреча будет поверхностной и подражательной. Без второго — самоочищение останется замкнутым кругом. Лишь соединение этих двух движений даёт возможность восхождения. Культура, не прошедшая через внутреннее очищение, не может по-настоящему встретить другую: она будет либо подчинять, либо защищаться. Но и культура, которая очищается только ради себя, рискует превратить свою правду в новую форму исключительности. Самодух требует не только чистоты, но и **открытости к высшему дополнению**.

Вот почему даже самые великие религиозные и философские традиции не могут считать себя окончательными носителями будущего. Каждая из них несёт аспект вечной истины, но ни одна не исчерпывает всей полноты человеческого пути. Христианство хранит тайну воплощения, жертвы и соборного тела любви. Индийский мир — тайну внутренней бесконечности. Буддизм — тайну освобождения от ложной самозахваченности. Ислам и суфизм — тайну единобожия, памяти и огня сердца. Конфуцианство — тайну меры и отношений. Европа — тайну свободной личности и критического мышления. Евразийство — тайну исторического единства разнородного пространства. Но если каждая из этих линий останется только самой собой, человечество будет снова и снова воспроизводить свои частичные миры, неспособные стать подлинно всемирной культурой.

В этом смысле самодух есть не итог простого исторического развития, а итог **встречи очищенных частичностей**. Человеческий дух должен научиться принимать дар другой

культуры не как угрозу и не как украшение, а как то, чего ему действительно недостаёт для собственной полноты. Это очень трудный шаг. Для него нужно духовное смирение. Нужно признать, что истина, действующая во мне, реальна, но не исчерпывает всего. Нужно отказаться и от претензии на полноту, и от страха утраты. Лишь тогда человек и народ могут вступить в подлинный диалог.

Для России это особенно существенно. Русский мир, если он хочет быть участником будущей культуры самодуха, не может замкнуться ни в одной только государственности, ни в одной только соборной памяти, ни в одном только мессианском чувстве своей особой судьбы. Всё это может быть важными моментами самоочищения, но не окончательной формой. Россия должна войти в будущую встречу культур как самобытная, но не самодостаточная духовная индивидуальность. Она должна принести свой дар — опыт соборности, исторического страдания, глубины, напряжённого вопроса о правде, евразийской многосоставности, — но при этом признать, что без европейской школы личности, без восточной глубины созерцания, без сердечного мистицизма, без дисциплины меры и без очищенного межкультурного диалога её собственная правда останется неполной.

Именно потому самодух не вырастает в изоляции. Изоляция может сохранять. Может даже временно спасать. Но она не завершает. Она не даёт полноты человека. Полнота возникает лишь тогда, когда дух, сохранивший свою индивидуальность, перестаёт бояться взаимного обогащения. Самодух есть всегда плод не замкнутой самости, а **свободно пережитой универсальности**, которая не уничтожает лица.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **самодух не может вырасти из одной культуры в изоляции, потому что каждая великая культура несёт лишь частичный, хотя и незаменимый дар человеческому духу; только через очищенную и свободную встречу этих даров возможно рождение более высокой формы сознания, в которой различие не исчезает, но впервые становится органом полноты.**

## § 4. Традиция и самосознание не противоположны: без рефлексии традиция мертвеет, без традиции самосознание теряет основу

---

Одним из самых тяжёлых заблуждений нового времени стало представление, будто традиция и самосознание по самой своей природе враждебны друг другу. Согласно этой ложной схеме, традиция будто бы принадлежит прошлому, привычке, авторитету и несвободе, а самосознание — только критике, разрыву, личному выбору и освобождению от наследия. Но такое противопоставление разрушительно и для традиции, и для самосознания. Традиция, лишённая рефлексии, постепенно омертвевает: она превращается в повторение формы без внутреннего огня, в обряд без переживания, в память без понимания, в верность без истины. Самосознание же, лишённое традиции, теряет основу: оно становится беспочвенным, абстрактным, лишённым глубины, обречённым всё время конструировать себя из пустоты. Поэтому будущее принадлежит не борьбе традиции и самосознания, а их более высокой встрече.

С антропософской точки зрения это совершенно закономерно. Традиция есть не просто собрание старых норм. В своей глубине она есть **память духа**, сохранённая в народе, в языке, в религиозной форме, в образах культуры, в семейном укладе, в нравственном чувстве, в способе относиться к времени, к старшим, к умершим, к земле, к празднику и к правде. Она удерживает то, что человек не создаёт заново в каждом поколении, а получает как живое наследие. Но всякая традиция живёт только до тех пор, пока она может быть **внутренне пережита**. Если она сохраняется лишь как внешняя оболочка, то перестаёт быть силой жизни и делается предметом охранения ради самого охранения. Тогда форма ещё существует, но дух уже ушёл.

Именно здесь необходима рефлексия. Под рефлексией я разумею не холодное разрушительное сомнение и не рационалистическое высокомерие по отношению к предкам, а **внутреннее сознательное пробуждение внутри традиции**. Рефлексия есть тот момент, когда человек уже не просто

повторяет, но спрашивает: что именно я несу? в чём живая правда этого наследия? что в нём вечно, а что исторически преходяще? где его духовное ядро, а где уже только окаменевшая оболочка? Без такого вопроса традиция неизбежно становится всё менее прозрачной для духа. Она может ещё долго внушать уважение, страх или привычную лояльность, но она уже не преобразует человека изнутри.

Однако и обратное столь же верно. Самосознание, если оно отрывается от традиции, начинает жить в пространстве опасной иллюзии, будто человек способен произвести себя из самого себя. Но это невозможно. Личность всегда рождается внутри уже существующего мира смыслов. Она говорит на языке, который не создала; мыслит в формах, выработанных до неё; наследует память, ритмы, символы, нравственные различения, образы должного и недолжного, переживания прекрасного и безобразного, священного и низкого. Даже бунтующий против традиции человек питается тем, что традиция успела в него вложить. Когда же самосознание забывает это и начинает мыслить себя как абсолютно самопорождающееся, оно почти неизбежно вырождается в пустую критичность, в беспочвенный индивидуализм или в подчинение новым, но уже безымянным и чужим силам.

С антропософской точки зрения это означает, что традиция и самосознание соотносятся примерно так же, как **память и свобода**. Память без свободы застывает. Свобода без памяти распадается. Традиция даёт самосознанию глубину, тяжесть, внутреннюю связь поколений, чувство укоренённости в большом человеческом и духовном потоке. Самосознание даёт традиции возможность очиститься, стать прозрачной, свободно принятой, внутренне обновлённой. Только там, где традиция проходит через самосознание, она перестаёт быть мёртвым наследием и становится живым культурным органом. И только там, где самосознание принимает традицию не как цепь, а как почву, оно перестаёт быть разрушительным и получает шанс стать действительно творческим.

Это особенно важно для России. Русская история многократно колебалась между двумя крайностями. С одной стороны — охранение формы без достаточной внутренней ра-

боты: церковной, государственной, национальной, бытовой. С другой — бунтующее самосознание, которое, не находя живой традиции, слишком легко стремилось всё обнулить и начать заново. В одной крайности традиция делалась неподвижной и потому теряла силу. В другой самосознание делалось безродным и потому легко впадало либо в подражание чужому, либо в разрушительный максимализм. Отсюда вся русская трагедия: слишком часто народ не умел ни по-настоящему оживить свою традицию через сознание, ни по-настоящему удержать сознание в органической связи с традицией.

Но именно здесь открывается и возможность будущего. Если Россия ищет путь к культуре самодуха, то она не может строить её ни на одном только традиционализме, ни на одном только освобождённом самосознании. Ей нужна **сознательная традиция и укоренённое самосознание**. Сознательная традиция — это такая традиция, которая не боится вопроса о себе и потому очищается от исторической мёртвости. Укоренённое самосознание — это такое самосознание, которое не стыдится своей памяти и потому не нуждается в постоянном саморастворении в чужих идеологиях. Только их соединение может дать более высокую форму исторической зрелости.

В этом смысле великая задача будущего состоит не в том, чтобы выбрать между прошлым и свободой, а в том, чтобы научиться **свободно нести прошлое**. Это и есть один из важнейших признаков самодуха. Самодух не повторяет традицию слепо, но и не разрушает её ради самолюбования сознания. Он умеет взять из традиции её живое ядро и сделать его источником нового творческого действия. Он не теряет корней, но и не становится пленником корней. Он помнит, но не мумифицирует. Он различает, но не иссушает.

Именно потому традиция и самосознание не противоположны. Они суть две стороны одного и того же пути человеческой зрелости. Традиция хранит духовную субстанцию. Самосознание делает её свободной. Традиция даёт форму памяти. Самосознание даёт ей внутренний свет. Традиция удерживает человека от распада. Самосознание удерживает его от мёртвого подчинения. В их подлинной встрече и воз-

никает возможность будущей культуры, которая уже не будет ни архаической, ни беспочвенно модернистской, а станет действительно зрелой.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **традиция и самосознание не противоположны, потому что без рефлексии традиция мертва и превращается в пустую форму, а без традиции самосознание теряет глубину, память и внутреннюю опору; только их свободное и живое соединение открывает путь к культуре самодуха.**

### **§ 5. Будущее мыслится как синтез индивидуальности, соборности, критического мышления и межкультурного уважения**

---

Если теперь собрать воедино все линии, проведённые в этой книге, то станет ясно, что будущее не может быть понято ни как простое продолжение прошлого, ни как победа одной исторической силы над всеми остальными. Оно должно мыслиться как **синтез**. Но не в смысле механического компромисса, не в смысле эклектического соединения всего со всем и не в смысле уравнивания противоположностей. Подлинный синтез есть более высокая форма, в которой те силы, что прежде боролись и исключали друг друга, впервые находят своё правомерное место в одном духовно зрелом порядке. Именно таким должен быть и будущий исторический синтез: **синтез индивидуальности, соборности, критического мышления и межкультурного уважения.**

С антропософской точки зрения это означает, что человечество, и в особенности Россия как один из узлов мировой исторической драмы, стоит перед задачей не выбора между этими началами, а их преображённого соотношения. Ибо каждое из них по отдельности несёт в себе великую правду, но и великую опасность. Индивидуальность необходима, ибо без неё человек не становится подлинным носителем души сознательной. Но индивидуальность, оторванная от духовного целого, вырождается в самозамкнутость, производ или беспочвенность. Соборность необходима, ибо без неё человеческое бытие распадается на внешне соседствующие атомы. Но соборность, не прошедшая через свободу лично-

сти, превращается в давление общего над внутренним. Критическое мышление необходимо, ибо без него никакая традиция не может очиститься, а никакая культура не способна различать истину и подмену. Но критическое мышление, лишённое любви и памяти, становится холодным разъятием жизни. Межкультурное уважение необходимо, ибо без него многообразие мира неминуемо будет переживаться как повод к борьбе. Но уважение, не опирающееся на внутреннюю правду собственной культуры, превращается в пустую терпимость без центра.

Именно поэтому будущее требует не одностороннего развития, а внутренней гармонизации душевных сил. Если говорить в антропософских терминах строго, то можно сказать так: душа ощущающая должна быть очищена от страха перед иным и от стихийной враждебности. Душа рассудочная должна быть очищена от жёсткости, абстрактности и соблазна подменять живую правду внешней схемой. Душа сознательная должна быть поднята от голой критики и от изолированного самоутверждения к способности сознательно входить в духовное целое, не теряя свободы. Только тогда и станет возможным тот синтез, который мы называем культурой самодуха.

**Индивидуальность** в этом будущем не исчезает, а, напротив, впервые получает своё подлинное достоинство. Но это уже не будет индивидуальность как право на изоляцию, не будет индивидуальность как культ внутреннего каприза и не будет индивидуальность как отделение от всех связей. Это будет личность, которая действительно знает себя и потому способна свободно вступать в отношения с другими, не теряя центра. Такая индивидуальность не боится традиции, потому что она не раб традиции. Но она и не разрушает традицию, потому что знает: без памяти свобода становится пустой. Иначе говоря, будущая индивидуальность должна быть не атомической, а **внутренне укоренённой**.

**Соборность** также не должна быть понята как возвращение к до-сознательной слитности, как давление коллектива или как сакрализация одной только формы общего. Подлинная соборность будущего будет отличаться от древней и средневековой тем, что она должна пройти через свобо-

ду личности. Она не может больше строиться на безусловном подчинении, на естественной замкнутости общины или на одном только внешнем единстве веры, крови, власти или языка. Будущая соборность будет соборностью **свободных личностей**, а не несамостоятельных членов. Она будет означать, что человек сознательно и любовно участвует в общем духовном организме, не теряя собственного "я". Это и есть один из важнейших признаков самодуха: целое уже не давит на личность, а раскрывается через неё.

**Критическое мышление** в таком будущем также должно быть преобразовано. До сих пор оно чаще всего действовало как сила разрушения: разоблачало иллюзии, вскрывало подмены, подвергало суду традиции, институты, власть, прошлое, формы авторитета. Всё это было необходимо, потому что без критики человечество давно задохнулось бы в мёртвых оболочках. Но в культуре самодуха критическое мышление должно перестать быть только отрицанием. Оно должно стать органом **различения ради истины**, а не разложения ради самоутверждения. Его задача не в том, чтобы окончательно разорвать человека с наследием и общностью, а в том, чтобы очистить их от мёртвого, ложного и принудительного. Это будет мышление, которое не разрушает сердце, а сотрудничает с ним; не презирает традицию, а делает её прозрачной; не боится духовной реальности, а ищет для неё более ясную форму.

Наконец, **межкультурное уважение** в будущем должно быть понято не как слабая уступка чужому и не как дипломатический ритуал вежливости. Оно должно стать реальным духовным качеством зрелого человечества. Это означает способность видеть в другой культуре не только угрозу, конкурента или экзотическую особенность, а **носителя незаменимого дара**, которого не достаёт моей собственной традиции для полноты. Такое уважение не разрушает различий и не требует отказа от собственной правды. Напротив, оно требует зрелости: только та культура, которая не боится самой себя, способна свободно признать значение другой. Межкультурное уважение будущего не будет космополитическим безразличием. Оно будет сознательным признанием того, что человечество призвано к полноте не через одинаковость, а через одухотворённую множественность.

Именно здесь становится ясно, почему этот синтез не может быть чисто политическим проектом. Государство может поддерживать мир, создавать институты, охранять право, выстраивать рамки сосуществования. Но оно не в силах само по себе породить зрелую индивидуальность, свободную соборность, живое критическое мышление и глубокое межкультурное уважение. Всё это должно вырасти из культуры, воспитания, веры, памяти, семейной и общественной жизни, из повседневной практики правды и из внутренней работы духа. Следовательно, будущее самодуха начинается не с нового режима и не с новой идеологической формулы, а с постепенного изменения самого человеческого типа.

Для России это имеет особое, но не исключительное значение. Её историческая задача состоит не в том, чтобы выбрать одно из этих начал против других. Не в том, чтобы поставить соборность выше индивидуальности, как это слишком часто делал традиционализм. Не в том, чтобы объявить личную свободу высшей и единственной нормой, как это делал либерализм. Не в том, чтобы возвеличить государственную форму как компенсаторный суррогат зрелого самосознания. И не в том, чтобы уйти в разрушительное отрицание всей исторической сложности. Задача России — содействовать такому культурному порядку, в котором все четыре начала впервые могут войти в живое согласие. Если это не будет сделано, то её история и дальше будет качаться между крайностями: между государственным самодавлением и хаотической разомкнутостью, между памятью и самозабвением, между соборной мечтой и расколом, между духовной глубиной и культурной беспочвенностью.

Но если такой синтез начнёт возникать, тогда у русской истории действительно появится новый горизонт. Тогда индивидуальность перестанет быть у нас знаком распада. Соборность перестанет быть знаком подавления. Критическое мышление перестанет быть знаком самоотчуждения. А уважение к другим культурам перестанет быть знаком слабости и подражания. И тогда Россия сможет войти в будущий мировой диалог не как замкнутый лагерь и не как периферийный ученик, а как участник более высокой работы человечества над самим собой.

В этом и состоит перспектива самодуха. Она не обещает исчезновения конфликтов, не даёт наивной гармонии и не отменяет трагизма истории. Но она даёт направление. Она показывает, что подлинное будущее не лежит ни в национальной исключительности, ни в универсалистском растворении, ни в насильственном единстве, ни в беспочвенной свободе. Оно лежит в более зрелой форме человеческого и народного бытия, где индивидуальность, соборность, критическое мышление и межкультурное уважение больше не враждуют между собой, а становятся четырьмя опорами одного духовного мира.

Итоговую формулу этого параграфа можно выразить так: **будущее должно мыслиться как синтез индивидуальности, соборности, критического мышления и межкультурного уважения, потому что лишь в их свободном и одухотворённом согласии возможно рождение культуры самодуха — культуры, в которой личность не изолирована, общность не подавляет, мысль не разрушает жизнь, а различие не ведёт к вражде, но становится органом более высокой полноты.**

## Глава 46. Так где же Христос в русской истории?

Этот вопрос неизбежно встаёт в конце всей книги. Если мы прошли вместе через древнеславянскую почву, через крещение Руси, через княжеское строительство, московское собрание, раскол, империю, литературу, революцию, советский опыт, постсоветский поиск идентичности и наконец вышли к теме самодуха, то теперь уже нельзя ограничиться общими словами о вере, культуре и памяти. Нужно спросить прямо: **где же Христос во всей этой истории?**

В государстве?

В церкви?

В народе?

В страдании?

В победах?

В святых?

В расколах?

В русской культуре?

Или, быть может, в самой незавершённости русского пути?

С антропософской точки зрения на этот вопрос нельзя ответить просто и однозначно. Христос в истории народа никогда не совпадает без остатка ни с одной внешней формой. Он не тождествен государству, даже если государство именует себя христианским. Он не тождествен церковной организации, даже если она хранит таинства и догматическую истину. Он не тождествен народу как этническому телу, даже если этот народ несёт в себе глубокое религиозное чувство. Он не тождествен ни империи, ни культуре, ни революции, ни памяти. Христос в истории — это не готовая историческая оболочка. Это **действующий импульс преображения**, который судит всякую форму, очищает всякую форму и никогда не даёт ей права окончательно отождествить себя с Ним.

Поэтому первый ответ должен быть отрицательным. Христос в русской истории — **не там**, где Россия слишком поспешно объявляла себя уже спасённой, уже святой, уже завершённой. Он не в голой уверенности, что русское есть

автоматически христианское. Не в самодовольстве национальной исключительности. Не в государственном самообожещении. Не в имперском расширении как таковом. Не в опричном насилии, не в бюрократическом православии, не в революционном мессианизме, не в советской подмене Царства Божия земной утопией, не в современном соблазне заменить живую духовную правду одной исторической символикой. Всякий раз, когда русская история пыталась присвоить Христа себе как гаранта собственной внешней правоты, она именно тем самым начинала удаляться от Него.

Но из этого не следует, будто Христос в русской истории отсутствует. Напротив, вся русская история становится понятной только тогда, когда мы видим в ней **непрерывную, хотя и трагически искажённую работу христианского импульса**. Христос присутствует в русской истории не как готовая собственность, а как живая мера, как суд, как скрытый центр, как зов к преображению. И именно потому русская история так мучительна: она не может успокоиться ни в одной из своих форм. Христов импульс постоянно выводит её из самодовольства, разрушает её идолов, не даёт окончательно обожестить ни кровь, ни власть, ни форму, ни революцию, ни культуру.

Где же прежде всего обнаруживается этот импульс? Прежде всего — в самом **крещении Руси**, если понимать его не как государственный акт только, а как поворот народной души от кровно-родовой, стихийной и ещё до-сознательной жизни к миру иной духовной меры. Крещение Руси было не просто культурным заимствованием из Византии. Оно было началом включения русского народа в пространство Мистерии Голгофы, в ту реальность, где человек уже не может жить только кровью рода, силой оружия и естественным законом. В крещении Русь получает не только религию, но и новый духовный критерий: отныне высшей правдой становится не просто сила, а спасение человека, не просто верность роду, а верность Христу, не просто власть, а ответственность перед вечным.

Но если бы Христос в русской истории присутствовал только через крещение как однажды совершившийся акт, всё было бы гораздо проще. Подлинная драма началась

именно потом. Христианство должно было не просто быть принято, а **пройти через душевные члены народа**. И тут открывается весь труд русской истории. Душа ощущающая принимала Христа прежде всего как красоту, как литургию, как святыню, как образ Богоматери, как иконный мир, как благоговение, как храм. И в этом было нечто глубоко подлинное. Русский народ научился переживать небесное не отвлечённо, а чувственно-душевно, сердечно, образно. Христос вошёл в русскую душу через свет праздника, через молитвенный ритм, через икону, через плач покаяния, через святых, через чувство присутствия иного мира. Эта ранняя христианизация души ощущающей была настоящей и глубокой.

Но Христос не мог остаться только в душе ощущающей. Он должен был войти и в душу рассудочную — в право, в государство, в историческую форму. И здесь русский путь сразу стал особенно трудным. Государство хотело быть христианским, но слишком часто понимало это как право освятить самого себя. Церковь хотела хранить истину, но слишком часто была тесно связана с государственной судьбой. Империя расширялась, и вместе с нею расширялся мир креста, но вместе с тем рос соблазн смешать Христов импульс с историческим могуществом. Именно здесь и возникает один из главных русских вопросов: как соединить христианскую истину с государственностью, не подменив одну другой? Эта задача так и не была окончательно решена. И потому Христос в русской истории действует здесь прежде всего как **неудобный судья** всякой слишком самодовольной "священной государственности".

Особенно ясно это видно в трагедии раскола. Если бы Христос полностью совпадал с внешней церковной формой, то раскол можно было бы понять просто как непослушание части народа законной иерархии. Но в действительности всё гораздо глубже. Раскол показал, что русская душа не может безболезненно переносить момент, когда церковная форма начинает переживаться как слишком внешняя, слишком административная, слишком тесно связанная с государственным единообразием. В старообрядчестве, при всех его исторических ограничениях и болезненных крайностях, действовало одно великое чувство: нельзя без остатка под-

менить живую святыню исправленной и навязанной формой. И в этом смысле Христос в расколе присутствует не как оправдание одной из сторон, а как **болезненное обличение** того, что церковное единство не может быть построено одной только дисциплиной.

Но, может быть, наиболее глубоко Христос проявился в русской истории там, где она дала миру своих святых. Не в политике, не в завоеваниях, не в идеологиях, а в тех человеческих существах, через которых становилось видно, что русский народ действительно способен не только страдать и мечтать, но и преображаться. Сергей Радонежский, старчество, святость народной аскезы, служение, молитвенное несение мира, кротость, покаяние, способность хранить живую связь между небом и историей — вот один из подлиннейших ответов на вопрос, где Христос в России. Он там, где человеческое "я" перестаёт быть самодовлеющим и становится прозрачным для любви, смирения и внутренней силы. Он там, где народное религиозное чувство не вырождается в одно обрядовое благочестие, а становится реальным преобразованием человеческой души.

Но было бы недостаточно искать Христа только в святых и в церковной жизни. Русская история показывает, что Христос импульс действует и в культуре, особенно в той точке, где личность начинает мучительно искать истину. Русская литература XIX века — это не просто культурное величие; это великая драма души сознательной перед лицом Христа. У Пушкина — мера и человечность формы. У Гоголя — ужас перед падением души и жажда внутреннего обращения. У Достоевского — бездна свободы, греха, сострадания, покаяния и вопроса о Христе как единственной опоре личности. У Толстого — мучительный нравственный бунт против неправды исторического христианства и одновременно неудержимое стремление к евангельской истине. Даже там, где русская культура спорит с церковью или с исторической формой христианства, она часто делает это именно потому, что Христос вопрос становится для неё слишком острым, чтобы мириться с полуправдой. И в этом смысле Христос в русской культуре присутствует как **абсолютная нравственная мера**, как невозможность успокоиться в неправде.

Революция и советская эпоха на первый взгляд кажутся временем почти полного вытеснения Христа из русской истории. И действительно, внешне это была эпоха систематической борьбы с церковью, верой, святыней, религиозной памятью и всяким открытым именованием Христа. Но даже здесь вопрос нельзя решать поверхностно. Христос не исчезает из истории только потому, что Его имя запрещено или вытеснено. Напротив, советская эпоха особенно ясно показала, что там, где общество пытается построить земное спасение без Христа, оно неизбежно приходит к страшной подмене: к государству как мессианской церкви, к партии как носителю истины, к идеологии как суррогату эсхатологии, к террору как извращённому "очищению" мира. Советский опыт был в этом смысле не просто безбожным, а **антихристическим искушением** русской истории: попыткой занять место Христова импульса тотальной человеческой конструкцией.

И всё же даже здесь Христос не был отсутствующим. Он был там, где сохранялась живая совесть. Там, где страдание не превращало человека окончательно в животное страха. Там, где в лагерях, ссылках, тайной вере, мученичестве, памяти, в тихой верности и внутреннем отказе поклониться лжи сохранялось человеческое лицо. Христос в советской России — это не триумф исторической формы, а **скрытое присутствие в глубине страдающей и несломленной души**. Иногда Он был явственнее именно там, где внешнее христианство было разрушено, чем там, где оно позже вернулось как часть социально приемлемой оболочки.

После 1991 года вопрос "где же Христос?" стал ещё труднее. Потому что исчезла советская идеологическая преграда, но не возникла автоматически духовная зрелость. Возвращение церковной формы, святынь, памяти, внешнего православного присутствия в общественной жизни само по себе ещё не означает возвращения Христова центра. И здесь снова действует тот же закон: Христос не там, где Россия просто называет себя христианской, а там, где она действительно проходит через **покаяние, различение, сво-**

**боду, любовь и правду.** Он не там, где православие становится только знаком идентичности или культурной лояльности. Он там, где оно оживает как внутренняя реальность, преобразующая человека и его отношение к другому.

И вот здесь мы подходим к самому важному. На основании всей книги можно сказать: Христос в русской истории присутствует не прежде всего как уже достигнутая святость национальной формы, а как **неисполненная, но непрестанно действующая задача.** Христос есть подлинный центр русской истории постольку, поскольку русский народ всё ещё не может успокоиться ни в одном суррогате. Ни в одном только государстве. Ни в одной только культуре. Ни в одной только памяти. Ни в одной только революционной идее. Ни в одной только церковной внешности. Христов импульс всё время разрушает русские идолы и всё время зовёт русскую душу к большему, чем она уже достигла.

Именно потому Христос в русской истории — это и глубина святости, и мера суда, и источник неуспокоенности, и скрытый центр соборности, и тайна личности, и надежда будущего. Он там, где душа ощущающая очищается от стихийности в благоговении. Там, где душа рассудочная очищается от жестокости и превращается в справедливую форму служения. Там, где душа сознательная перестаёт быть либо гордой, либо беспочвенной и начинает искать свободу в истине, а не вне истины. И наконец, Он там, где Россия перестаёт мыслить себя как самодовлеющую исключительность и начинает понимать, что её подлинное христианское призвание может быть исполнено только в более высокой культуре любви, соборности, правды и диалога народов.

Если сказать предельно кратко, то ответ на вопрос этой главы таков: **Христос в русской истории не совпадает ни с одной её формой, но присутствует как её высшая мера, как её скрытая ось и как её ещё не исполненное назначение.** Он в крещении Руси — как начало. В святости — как явление. В расколах — как суд. В культуре — как нравственный и духовный вопрос. В страдании — как тайный свет несломленной совести. В будущем — как возможность подлинного преображения.

Поэтому последний ответ должен звучать так:

Христос в русской истории — не позади неё только, не внутри неё только и не вне её только.

Он **над ней как её Судия,**

**в ней как её тайный живой центр,**

**и впереди неё как её ещё не достигнутая полнота.**

И до тех пор, пока Россия будет искать не только силу, не только форму, не только память, а истину и преображение, — Христов вопрос в ней не умрёт.



*Литературное издание*

**Юрий Андреевич Волынкин**  
**РУССКИЙ АРХАНГЕЛ И СУДЬБА РОССИИ**

Выпускающий редактор *Мария Преснякова*  
Дизайн обложки *Марии Пресняковой*  
Верстка *Марии Пресняковой*



*Знак информационной продукции  
Федеральный закон №436-ФЗ от 29.12.2010*

Подписано в печать 24.04.2026  
Формат 60x90/16. Усл. печ. л. 48.25

ООО «Де`Либри»  
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23, стр. 1  
Адрес электронной почты: [info@delibri.ru](mailto:info@delibri.ru)  
Сайт в интернете: [letmeprint.me](http://letmeprint.me)

Отпечатано в соответствии с качеством  
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»  
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5, эт 1, пом. I, ком. 6.3-23Н