

## МИРОВАЯ ЛИТЕРАТУРА. ТЕКСТОЛОГИЯ | WORLD LITERATURE. TEXTOLOGY

Научная статья | Original paper

### Духовная форма Европы: идеал единства и диалог с Джузеппе Мадзини в русской интеллектуальной традиции XIX века

С.М. Капилуни✉

Государственный университет г. Кассино (UNICAS), Рим, Италия

✉ [s\\_capilupi@yahoo.it](mailto:s_capilupi@yahoo.it)

#### Резюме

Статья анализирует духовное понятие Европы в русской интеллектуальной традиции XIX века в сопоставлении с нравственным универсализмом Джузеппе Мадзини и в свете историографической интерпретации Франко Вентури. На материале Чаадаева, Хомякова, Герцена, Данилевского, Леонтьева, Достоевского и Соловьёва показывается, что вопрос о Европе в русской мысли осмысливался прежде всего как этико-антропологическая проблема, а не политическая или геополитическая категория. Особое внимание уделено тому, как мадзинианская идея *incivilimento* — понимание исторического развития через долг и моральное воспитание человечества — переосмысливалась в русском контексте в направлениях соборности, духовного обновления и критики европейского рационализма. Интерпретация Франко Вентури позволяет увидеть диалог Мадзини и Герцена как один из ключевых пунктов формирования раннего народничества и как отражение напряжения между европейским универсализмом и русскими цивилизационными моделями. Статья показывает, что русская мысль не отвергала Европу, но стремилась предложить её духовное переопределение как пространство «братства совестей», где различие становится формой единства, а критика — ресурсом нравственного углубления европейской идеи.

**Ключевые слова:** Европа, Мадзини, Франко Вентури, *incivilimento*, русская философия XIX века, Чаадаев, Герцен, Хомяков, Данилевский, Достоевский, Соловьёв, духовное единство, нравственный универсализм, народничество, европейский универсализм

**Для цитирования:** Капилуни, С.М. (2025). Духовная форма Европы: идеал единства и диалог с Джузеппе Мадзини в русской интеллектуальной традиции XIX века. *Язык и текст*, 12(4), 100—115. <https://doi.org/10.17759/langt.2025120409>

## The spiritual form of Europe: the ideal of unity and the dialogue with Giuseppe Mazzini in the Russian intellectual tradition of the 19th century

S.M. Capilupi✉

State University of Cassino (UNICAS), Rome, Italy

✉ s\_capilupi@yahoo.it

### Abstract

The article examines the spiritual concept of Europe in the Russian intellectual tradition of the nineteenth century in comparison with Giuseppe Mazzini's moral universalism and in light of Franco Venturi's historiographical interpretation. Through an analysis of Chaadaev, Khomyakov, Herzen, Danilevsky, Leontiev, Dostoevsky, and Solovyov, it is shown that the question of Europe in Russian thought was understood primarily as an ethical and anthropological problem rather than a political or geopolitical category. Special attention is given to the way Mazzini's idea of *incivilimento* — the understanding of historical development through duty and the moral education of humanity — was reinterpreted in the Russian context along the lines of sobornost', spiritual renewal, and a critique of European rationalism. Venturi's interpretation makes it possible to view the dialogue between Mazzini and Herzen as one of the key points in the formation of early Russian populism and as a reflection of the tension between European universalism and Russian civilizational models. The article argues that Russian thought did not reject Europe, but sought to offer its spiritual redefinition as a space of a "brotherhood of consciences", where diversity becomes a form of unity and critique becomes a source of moral deepening of the European idea.

**Keywords:** Europe, Mazzini, Franco Venturi, *incivilimento*, Russian philosophy of the 19<sup>th</sup> century, Chaadaev, Herzen, Khomyakov, Danilevsky, Dostoevsky, Solovyov, spiritual unity, moral universalism, populism, European universalism

**For citation:** Capilupi, S.M. (2025). The spiritual form of Europe: the ideal of unity and the dialogue with Giuseppe Mazzini in the Russian intellectual tradition of the 19th century. *Language and Text*, 12(4), 100—115. (In Russ.). <https://doi.org/10.17759/langt.2025120409>

### Введение. Постановка проблемы: Европа как духовный диагноз П.Я. Чаадаева

Проблематика Европы в русской мысли XIX века формировалась не как реакция на текущие политические обстоятельства, а как компонент внутренней рефлексии над исторической спецификой России. Уже в Философических письмах П.Я. Чаадаева Европа трактуется как целостная духовно-культурная система, основанная на христианской традиции и устойчивой преемственности исторического опыта (Чаадаев 1991, т. 1, с. 322–323). В противоположность этому, по Чаадаеву, Россия характеризуется отсутствием сопряжённости с общеевропейским историческим процессом: «мы стоим как бы вне времени» (Чаадаев 1991, т. 1, с. 323).

Чаадаев связывает эту изоляцию с недостаточным развитием механизмов исторической памяти и институциональной преемственности. Он указывает на нестабильность культурных и социальных оснований, препятствующую последовательному формированию традиции. В результате Россия, по его оценке, оказывается исключённой из динамики европейских культурных процессов (Чаадаев 1991, т. 1, с. 326). Это приводит Чаадаева к выводу о необходимости формирования внутренних условий духовно-исторического развития, сопоставимого с европейским, прежде всего через восстановление религиозного основания, определившего европейскую цивилизационную модель (Чаадаев 1991, т. 1, с. 334–335).

А. Феррари характеризует чаадаевскую постановку вопроса как момент перехода к систематическому обсуждению статуса России в структуре всемирной истории. Согласно Феррари, именно Чаадаев впервые формулирует проблему принадлежности России к универсальному культурно-историческому пространству в категориях духовно-исторического анализа, а не политического выбора (Ferrari 2019, с. XII–XIV). Такая интерпретация коррелирует с современными исследованиями европейской интеллектуальной истории, в которых Европа рассматривается как идентификационная модель, формируемая совокупностью моральных, религиозных и культурных норм (Cigliano 2023, с. 7–25, в Cigliano & Tagliaferri (ред. и сост.), *La Russia e l'Occidente*, 2023; Roccucci 2020, с. 29–65, в Berti–Focardi–Lomellini (ред. и сост.), *L'Europa dei nazionalisti*, 2020; Varsori 2020, с. 75–87, в Berti–Focardi–Lomellini (ред. и сост.), *L'Europa dei nazionalisti*, 2020).

Поставленная Чаадаевым проблема определила дальнейшее развитие русской мысли. У Хомякова она получает интерпретацию в виде концепции «соборности», противопоставляемой западному рационализму. У Соловьёва — в виде проекции европейско-русского вопроса в сферу метафизики и религиозно-философского синтеза. Тем самым чаадаевская диагностика становится отправным пунктом последующей дискуссии о духовных и нормативных основаниях цивилизационной идентичности, что впоследствии находит параллели и в мадзиниевском понимании европейского единства как моральной категории.

## **I. Моральная федерация как точка отсчета: концепция Джузеппе Мадзини и итальянский контекст**

Русская мысль, стремившаяся выработать ответ на поставленный Чаадаевым вопрос о духовно-исторической позиции России, неизбежно обращалась к современным ей европейским проектам единства. Среди них особое значение имела концепция Джузеппе Мадзини, сформулированная в рамках движения Giovine Europa («Молодая Европа»), основанного в 1834 году и задуманного как наднациональная структура этико-политического объединения (Mazzini, 1908, Vol. IV, с. 373–375).

В центре мадзиниевского проекта находилась идея морального универсализма, интерпретируемого не как следствие политического расчёта или договорной конструкции, но как выражение провиденциальной необходимости. В программном тексте *La santa Alleanza dei Popoli* Мадзини формулировал принцип, согласно которому единство Европы является функцией единства человечества: «L'Europa sarà una, perché l'umanità è una; e ogni popolo compirà la propria missione nell'armonia delle nazioni» [«Европа станет единой, потому что человечество едино; и каждый народ исполнит свою миссию в гармонии наций»] (Mazzini 1849/1924: EN XXXIX, с. 215).

Такое понимание переносило политическое мышление в этическую плоскость — то, на что указывал Франко Вентури, подчеркивавший, что для Мадзини революция означала прежде всего воспитание народа, формирование совести и ответственности, а не захват власти (Venturi 1952/1972, vol. I, с. 20–21).

Как показывает И.Е. Андронов, основы этого этико-универсалистского подхода присутствовали уже в ранней публицистике Мадзини конца 1820-х годов. По его наблюдению, литературная критика Мадзини «была по сути политической» и служила сферой формирования будущей терминологии его учения, где связь эстетики и гражданской веры играла конститутивную роль (Андронов 2009, с. 308). В этот период Мадзини, дистанцируясь от узости карбонарской традиции, подчёркивал необходимость опоры на широкие массы, их просвещения и воспитания, а также формулировал понятие республики как духовного, а не партийного союза (Андронов 2009, с. 306–307).

В зрелых текстах Мадзини — прежде всего в *La santa Alleanza dei Popoli* и в трактате *Dei doveri dell'uomo* — идея долга занимает ключевое место. Он пишет: «Ogni nazione deve compiere una missione speciale (...) per l'incremento progressivo dell'umanità. Patria ed Umanità sono dovunque egualmente sacre (...). Le nazioni saranno sorelle libere (...) L'Europa dei popoli sarà una» [«Каждая нация должна исполнить свою особую миссию (...) ради прогрессивного развития человечества. Отечество и Человечество повсюду равно священны (...). Народы станут свободными сёстрами (...) Европа народов будет единой] (Mazzini 1849/1924: EN XXXIX, с. 215–216).

В *Dei doveri dell'uomo* эта концепция получает дальнейшее развитие: «La vostra Libertà sarà santa, perché si svilupperà sotto il predominio dell'Idea del Dovere (...) Dove manca il Dovere, muore la Libertà» [«Ваша свобода будет святой, потому что она разовьётся под властью идеи Долга (...) Там, где исчезает долг, умирает свобода] (Mazzini 1860/1935: EN LXIX, с. 96). Таким образом, у Мадзини Европа предстает не как геополитическое образование, а как нравственная федерация, «союз совести», основанный на долге, миссии и ответственности народов. В этом понимании Европа не является результатом политического соглашения, но выражает форму историко-этической интеграции, вырастающей из общего провиденциального замысла (Mazzini 1860/1935: EN LXIX, с. 112–113).

Русские мыслители, вступавшие в контакт с мадзиниевской программой в эмигрантской среде — прежде всего А.И. Герцен и М.А. Бакунин — рассматривали её как альтернативный вариант построения наднационального пространства. Для них Мадзини был примером соединения религиозно-этического универсализма с политическим проектом федерации. Как подчёркивает Андронов, ранняя эволюция мадзиниевского мировоззрения демонстрирует устойчивую связь между эстетическим и гражданским началами и позволяет говорить о духовной природе его универсализма (Андронов 2009, с. 306–314).

Именно вокруг соотношения нравственного универсализма Мадзини с внутренними структурами русской духовной идентичности позднее и развернулась дискуссия середины XIX века, оказавшая значительное влияние на дальнейшее развитие русской философской проблематики Европы.

## **II. Великий раскол середины века: западники, славянофилы и институционализация изоляции**

Спор о Европе, инициированный Чаадаевым и усиленный соприкосновением с мадзинианским идеалом морального универсализма, трансформировался в середине XIX века в структурированное идейное противостояние между западниками и славянофилами. Оно определило основные формы рефлексии о европейской идентичности России и оформило два конкурирующих ответа на вопрос о месте России в европейском культурно-историческом пространстве.

Для западников Европа представляла собой область правовых и политических институтов, обеспечивающих исторический прогресс, свободу и самоуправление. В их трактовке движение России к Европе рассматривалось как необходимое условие дальнейшего развития (см. Грановский 1849/1955, с. XXIX–XXXV).

Тимофей Грановский характеризовал Европу как «школу политической свободы», в которой личность получила возможность отвечать перед законом и моральным порядком (Грановский 1849/1955, с. 491–492). Таким образом, западническая модель единства строилась на правовой норме и рациональной универсальности — экзогенном основании, связывающем общечеловеческое измерение с идеей институционального прогресса.

Иван Васильевич Киреевский утверждал, что западная культура, заменив «живую веру отвлечённым рассудком», утратила внутреннюю цельность (Киреевский 1852/1911, т. 1, с. 241). Алексей Степанович Хомяков, вводя понятие соборности, противопоставлял рационалистическим и юридическим моделям идею Церкви как живого организма, в котором истина и любовь образуют единую онтологическую структуру. Он писал: «Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее: истина и любовь как организм» (Хомяков 1900, т. II, с. 22). Хомяков интерпретировал западное христианство как результат рационализирующей тенденции латинской теологии. По его мнению, «струя рационализма породила две противоположные доктрины — католицизм и протестантизм» (Хомяков 1900, т. II, с. 23). Он утверждал, что ошибка Запада заключалась не только в решениях, но и «в самой постановке вопросов» (Хомяков 1900, т. II, с. 24).

Вне конфессиональной плоскости учение Хомякова интерпретировалось как философия народного единства, в которой народ осмыслялся как носитель церковной полноты. В этом смысле соборность предстает моделью социального организма, основанного на свободном согласии и внутреннем духовном единстве, а не на внешнем авторитете или юридической норме. Так формируется славянофильская концепция «церковной Европы» — эндогенная модель единства, противопоставляемая политико-правовым конструкциям Запада.

Полемика западников и славянофилов воспроизводила более широкий европейский конфликт между рационализмом Просвещения и романтической критикой модерна, что подтверждают исследования Роккуччи (Roccucci, *Europa ossia Occidente? Visioni geopolitiche e culturali dei nazionalismi dell'Est europeo nella prima metà dell'Ottocento*, в Berti–Focardi–Lomellini 2020, с. 29–64), а также введение Чильяно (Cigliano, *Introduzione. La Russia, l'Europa, l'Occidente*, в Cigliano–Tagliaferri 2023, с. 7–12), Савино (Savino 2023, с. 49–63) и Дьеца (Diec, *Russian Pan-Slavism and its Concept of Europe*, в Berti–Focardi–Lomellini 2020, с. 113–128) по восточноевропейской интеллектуальной истории. Как подчёркивает Роккуччи, восточноевропейские культуры формировали свою идентичность как ответ на западноевропейские модели, стремясь одновременно к участию в европейской цивилизации

и к сохранению собственной культурно-религиозной специфики (Rossicci 2020). Это делает славянофильскую критику частью общеевропейского спора о нормативных основаниях единства.

На уровне государственной идеологии вопрос о соотношении России и Европы был институционализирован в формуле Сергея Семёновича Уварова «Православие, Самодержавие, Народность», впервые изложенной в начале 1830-х годов и позднее систематизированной в его программных текстах. Как подчёркивает Уваров, «сохранить Православие» — значит уберечь духовную основу, определяющую всю русскую культуру: «Ослабить в народе веру — то же самое, что лишить его крови и вырвать сердце» (Уваров 2014, с. 14).

Самодержавие, по мысли Уварова, представляет собой «главное условие политического существования России», а «русский колосс упирается на Самодержавии, как на краеугольном камне» (там же, с. 14). «Народность» же трактуется не как этнический лозунг, а как культурно-исторический код, включающий уважение к отечественной истории, языку и институтам (там же, с. 15–16).

Эта формула переводила религиозно-философский язык ранних славянофилов в рамки государственной доктрины. Если у Киреевского и Хомякова духовная цельность мыслится как внутренняя категория православного сознания, то у Уварова она получает политическую интерпретацию как необходимое условие единства и стабильности империи. Именно поэтому любое обращение к европейскому опыту — включая его моральные или гражданские идеалы — в николаевскую эпоху легко интерпретировалось как проявление политической нелояльности.

Введённая Уваровым идеологическая схема не только закрепляла дистанцию по отношению к Европе, но и ограничивала возможности открытого интеллектуального диалога внутри страны. В результате мыслители, стремившиеся осмыслить проблему европейской духовной модели — прежде всего Герцен, Бакунин и позднее Данилевский, — вынуждены были разворачивать свои концепции либо в эмиграции, либо в жанре абстрактных историсофских построений, избегая прямой полемики с государственным дискурсом. Это институционализированное напряжение между государственной идеологией и философской рефлексией создаёт контекст, в котором дальнейшая эволюция русской мысли — от критики европеизации до формулировки концепции культурно-исторических типов — становится понятной и необходимой.

### **III. Горизонтальное единство против централизма: Герцен, Бакунин и анархо-федерализм**

Поражение европейских революций 1848 года стало критическим рубежом, заставившим русских мыслителей по-новому оценить значение европейского опыта и его возможную связь с российской исторической перспективой. В то время как западники продолжали видеть в Европе модель правового прогресса, а славянофилы — пространство утраченной религиозной цельности, русские эмигранты середины века столкнулись с реальностью глубокого политического и морального кризиса. Александр Герцен и Михаил Бакунин восприняли этот кризис как свидетельство необходимости перехода к иным формам единства — не основанным на государственном централизме, а вырастающим из свободного объединения личностей, общин и инициатив «снизу».

Александр Иванович Герцен впервые систематически выразил эту позицию в книге *С того берега* (1850). Уже в предисловии он характеризовал Европу как пространство «болезненного разложения» и «исторической усталости», отмечая, что западные нации, хотя и «жили великими идеями свободы», «разучились ими дышать» (Герцен 1955, т. 6, с. 15–16, 243). Из этого наблюдения Герцен выводил необходимость «новых форм, идущих снизу, из жизни, а не сверху, из власти» (там же, с. 244).

В *Письмах из Франции и Италии* он дополнил эту мысль социально-исторической критикой западного централизма. Европа, по его наблюдению, превратилась в «пёструю, но мертвящую» конструкцию, где «внизу — народные массы, над ними — вольноотпущенные горожане..., ещё выше — кондотьеры и философы» (Герцен 1955, т. 5, с. 45–47). Герцен видел в таком устройстве признак того, что Европа утратила способность к самообновлению и к формированию подлинного гражданского союза.

В качестве альтернативы он развивал идею «федерации общин» — союза свободных местных коллективов, основанного на самоуправлении, взаимном доверии и нравственной ответственности. Единство в этой модели понимается как горизонтальный порядок, возникающий «из самих людей и их труда», а не как результат административного давления. Центральная идея Герцена состоит в том, что подлинное единство возможно лишь «как сложение свободных сил», а не как навязанная структура (Герцен 1955, т. 6, с. 250–252).

Михаил Александрович Бакунин, двигаясь параллельным путём, радикализировал эту линию, превратив её в концепцию анархо-федерализма. В трактате *Федерализм, социализм и антитеологизм* (1867) он требовал «федерации снизу, союза коммун и народов, основанного на свободе и взаимопомощи, без иерархий и централизма» (Бакунин 1934, т. II, с. 18–23). В выступлениях на заседаниях Лиги мира и свободы (Женева, 1867) он выдвигал лозунг «Соединённые Штаты Европы» как задачу не государственных кабинетов, а «свободных народных союзов», формируемых на принципах равенства, солидарности и самоуправления (Бакунин 1934, т. II, с. 97–101). Европа, по Бакунину, должна быть понята не как совокупность государств, а как процесс общественного освобождения, где единство является эффектом свободной кооперации коммун.

Федерализм Бакунина нёс ярко выраженный антирелигиозный и антиавторитарный характер, но сохранял моральное ядро — идею солидарности, которая в мадзинианской традиции имела теологическое происхождение. Сам Мадзини писал: «Ogni uomo e ogni popolo ha una missione nella vita, un lavoro da compiere nell'intento della Provvidenza divina» («Каждый человек и каждый народ имеет своё призвание в замысле Божественного Провидения»; Mazzini 1836/1932: EN LXI, с. 8). Герцен и Бакунин, напротив, утверждали, что миссия человека вырастает из социальной ответственности, а не из религиозного предназначения. Таким образом, русские радикалы середины века осуществили процесс секуляризации мадзинианского универсализма: они переняли политическую форму (федерацию народов) и этическое содержание (солидарность), но отвергли религиозный фундамент концепции долга.

В целом, модели Герцена и Бакунина представляют собой практический ответ на политическое поражение 1848 года. Они смещали акцент с историософской диагностики на создание новых структур единства, возникающих «снизу». В этих концепциях религиозная категория долга трансформировалась в гражданскую категорию ответственности, что

обозначало переход от теологического универсализма к гуманистическому федерализму, сохранившему при этом присущий русской традиции нравственно-мессианский импульс.

#### **IV. Мадзини, Герцен и раннее народничество в интерпретации Франко Вентури**

Для понимания того, как европейский демократический универсализм был воспринят и переосмыслен в русской среде середины XIX века, принципиально важен взгляд Франко Вентури.

В своих исследованиях он подчёркивал, что встреча Мадзини и Герцена в Лондоне представляет собой один из узловых эпизодов интеллектуальной истории Европы: здесь мадзинианская этика долга вступила в соприкосновение с герценовским пониманием личной свободы и социальной ответственности.

Развивая эту линию в фундаментальном труде *Il populismo russo* (Venturi 1952; 1972), Вентури рассматривал Герцена как фигуру перехода от западноевропейского революционного морализма к специфически русской модели общественного обновления. Он определял Герцена как «создателя народничества» (Venturi 1972, vol. I, p. 20), подчёркивая, что именно герценовское переосмысление мадзинианского импульса придало будущему движению особый нравственный характер. Народники восприняли лишь общий этический горизонт двух мыслителей, значительно его расширив и связывая ожидания преобразования общества с идеализацией крестьянской общины как носителя социального будущего (Venturi 1972, vol. I, c. 14).

Такой подход позволил Вентури представить народничество не как локальную реакцию на российские условия, но как одну из радикальных вариаций общеевропейской дискуссии о путях нравственного и социального самоосуществления. В этом контексте диалог Мадзини и Герцена предстает не как эпизод политической биографии, а как столкновение двух моделей универсализма — западной и русской, — каждая из которых стремилась предложить собственное понимание исторической ответственности и человеческого развития.

#### **V. Историчесофские модели контр-Европы и цивилизационный детерминизм (Н.Я. Данилевский)**

Именно в этом контексте становится очевидно, что русская мысль второй половины XIX века стремилась не столько продолжить европейские модели универсализма, сколько предложить им культурно-историческую альтернативу. Наиболее систематическую форму эта критика получила в концепции Н.Я. Данилевского, который противопоставил мадзинианскому и герценовскому пониманию европейского единства собственное учение о культурно-исторических типах. Переходя к его позиции, можно увидеть, как дискуссия о Европе смещается из сферы нравственно-политических идеалов в область цивилизационного анализа и исторической типологии.

Его концепция, представленная в труде *Россия и Европа* (1869–1871), исходила из предпосылки, что всемирная история представляет собой не единый прогрессивный процесс, а совокупность отдельных цивилизационных циклов, каждый из которых «живёт своим особым духовным ритмом» (Данилевский 1991, с. 91). На этом основании он заключал, что романо-германский мир вступает в стадию исчерпания, тогда как славянство способно сформировать «новый культурно-исторический тип» (там же, с. 479–480).



Ключевым элементом этой конструкции выступала идея автономии культурных организмов. Данилевский утверждал, что Россия не принадлежит к Европе «ни по происхождению, ни по усыновлению» (там же, с. 54–55), а славянство обладает потенциалом «создать особый мир идей, особую культуру»

(там же, с. 71). Подобная позиция вписывается в более широкий восточноевропейский контекст, описанный Роккуччи (Rossucci, в Berti–Focardi–Lomellini 2020, с. 29–64), Савино (Savino 2023, pp. 49–63) и Дьецем (J. Diez в Berti–Focardi–Lomellini 2020, с. 113–128), которые показывают, что идентичность многих культур региона формировалась не через интеграцию в европейскую модель, а через полемическое самоопределение по отношению к ней.

В другой статье автора уже подчёркивалось методологическое следствие этого подхода: «Данилевский сознательно минимизирует значение внешних влияний, рассматривая их не как источник развития, а как фактор, способный лишь модифицировать уже существующие внутренние тенденции» (Капилупи 2020). Тем самым в его системе влияние и заимствование занимают подчинённое место, что приводит к характерной напряжённости между признанием глобальных процессов модернизации и утверждением замкнутости культурных циклов. Такая позиция делает модель Данилевского уязвимой: «игнорирование реального характера взаимодействий между культурами приводит к завышенной оценке автономии типов» (там же).

Именно из этой методологии вытекал проект славянской федерации, задуманной как альтернативная «контр-Европа». Он предвосхищал идеи цивилизационной многополярности, но одновременно укреплял изоляционизм и мессианскую трактовку славянского пути. Конфликт между типами становился для Данилевского принципиальным: «всякая попытка смешения культур есть болезнь, ведущая к смерти обоих начал» (Данилевский 1991, с. 94). В отличие от Чаадаева или Мадзини, допускавших возможность духовного и морального обновления, его модель подчиняла историческое развитие логике неизбежного цикла и исключала роль свободного выбора.

В итоге религиозно-этический спор о Европе был преобразован Данилевским в морфологическую типологию, где судьба цивилизаций определяется не диалогом, а структурой их внутреннего ритма. Эта концепция стала одной из наиболее влиятельных теорий «контр-Европы» XIX века, закрепив представление о самостоятельности славянского исторического пути и подготовив почву для последующих цивилизационных доктрин.

## VI. Эстетика различий: византизм Константина Леонтьева

На фоне цивилизационного детерминизма Данилевского в русской консервативной мысли второй половины XIX века формируется иной тип ответа на европейский универсализм — эстетико-религиозная концепция Константина Николаевича Леонтьева. В работе *Византизм и славянство* (1875) Леонтьев предложил собственную модель культурного сознания, в которой ключевыми категориями становятся форма, иерархия и структурная сложность (Леонтьев 1993).

В отличие от западников, связывавших европейскую историю с развитием прав и институтов, и от славянофилов, видевших в православии органическую простоту народной веры, Леонтьев исходил из эстетического принципа. Он считал, что современная Европа переживает процесс упрощения и нивелирования: «Европа гибнет от уравнительной

страсти...» (с. 111), а сама Россия «гибнет от стремления к простоте» (с. 112). Спасение, по его мнению, возможно только в восстановлении «иерархии, сложности и красоты» (там же).

Под византизмом Леонтьев понимал не конфессиональную традицию, а историко-культурный тип, основанный на развитой иерархии форм. Он писал: «Византизм есть особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки» (с. 5) и представляющая собой «антитезу идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, всесвободы, всесовершенства и вседовольства» (с. 6). Эта антитеза была направлена как против либерально-демократического универсализма Европы, так и против романтизированного народного единства, характерного для славянофилов.

Историческая роль византизма, по Леонтьеву, заключалась в формировании русской государственности через соединение власти, религиозной дисциплины и художественной формы: «Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь... дали нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией» (с. 22–23). Эта интерпретация представляла византизм как комплексный цивилизационный тип, обеспечивающий устойчивость и внутреннюю структурированность культуры. Леонтьевская модель вводит в дискуссию о Европе ключевое отличие: единство рассматривается не как моральная категория (как у Дж. Мадзини), не как социально-политическая форма (как у Герцена и Бакунина), и не как цивилизационная закономерность (как у Данилевского), а как эстетическая форма.

В этом смысле византизм выступает альтернативой мадзинианскому идеалу равенства и братства: горизонтальное единство народов заменяется вертикальной организацией форм, а моральный долг — принципом художественной сложности. Такое смещение позволяет Леонтьеву критически переосмыслить как западный, так и русский пути. Он отвергает равнительные тенденции европейского модерна, но одновременно критикует славянофилов за идеализацию «сердечной простоты» и ожидание естественной гармонии. В результате византизм выступает как культурная стратегия, направленная на сохранение различий и противостоящая процессам нивелирования, характерным для европейского Просвещения и демократической идеологии XIX века.

Эстетизация политической проблематики позволяет Леонтьеву предложить специфическую альтернативу европейскому универсализму: если в мадзинианской модели единство строится на нравственной солидарности, то для Леонтьева оно возможно только в условиях сложной иерархической формы. Его позиция вписывается в более широкий восточноевропейский контекст, описанный Роккуччи (Roccucci, в Francesco Berti, Filippo Focardi, Valentine Lomellini 2020, с. 29–65), Савино (Savino 2023, с. 67–89) и Дьецем (Joachim Diez в Francesco Berti, Filippo Focardi e Valentine Lomellini 2020, с. 113–127), которые рассматривают византизм как один из наиболее последовательных проектов культурного антиэгалитаризма в России XIX века.

## **VII. Завершение диалога: от иронии Достоевского к эсхатологии Соловьёва**

К концу XIX века русская интеллектуальная традиция постепенно осознала ограниченность политико-исторических проектов единства и обратилась к этико-религиозным формам интерпретации европейского опыта. В этой перспективе фигуры Фёдора Михайловича Достоевского и Владимира Сергеевича Соловьёва задают две

взаимосвязанные, но существенно различающиеся траектории осмысления Европы — ироническую и эсхатологическую.

### **VII.I. Ирония и ответственность: позиция Достоевского**

Для Достоевского Европа — не внешний политический блок и не антагонист России, а пространство духовной памяти, трагического опыта и метафизического поиска. Именно поэтому его знаменитое высказывание о Европе как «*дорогом кладбище*» (ПСС, т. 14, с. 64–65) выражает не отрицание, а напряжённое уважение к её исторической роли: кладбище — это место памяти, глубины, не подлежащей поверхностной идеализации.

Ирония Достоевского направлена не против Европы, а против русского максимализма, склонного превращать любую европейскую гипотезу в немедленную аксиому. Он отмечал: «что там гипотеза, то у русского мальчика тотчас же аксиома... и профессора русские весьма часто... те же русские мальчишки» (ПСС, т. 14, с. 65).

Это наблюдение — одна из самых точных диагностик русской модернизации. Европейская идея, не пройдя через внутренний труд ответственности, превращается в догмат, обретает характер лозунга или формального подражания. Поэтому критика Достоевского — одновременно защита Европы и защита России от некритического европеизма.

В итоге, Достоевский вводит в дискуссию о европейском единстве категорию, глубоко родственную мадзинианской: личная и национальная ответственность. Если для Мадзини единство возможно как братство свободных народов, то для Достоевского оно становится плодом способности личности отвечать за истину и за собственную позицию. Европа превращается для него в «школу ответственности», а не в догматический ориентир. Ирония, таким образом, очищает диалог от иллюзий, не разрушая его.

### **VII.II. Эсхатологический синтез: мысль Соловьёва**

Философское завершение русской дискуссии о Европе принадлежит Владимиру Соловьёву, который переносит идею единства из сферы политических проектов в эсхатологическую структуру истории. В работах *Оправдание добра* и *Чтения о Богочеловечестве* Соловьёв последовательно подчёркивал, что исторические формы объединения неизбежно ограничены и что истинное единство человечества является духовной реальностью, раскрывающейся лишь в перспективе конечного смысла истории (Соловьёв 1989).

Согласно Соловьёву, каждый народ обладает уникальным даром, который должен быть принесён «перед лицом всеобщего суда» — не в духе политического соперничества, а как вклад в универсальное движение совести. В *Оправдании добра* он формулирует эту мысль предельно ясно: «Каждый народ... имеет свой особенный дар, но истинное значение его открывается лишь в свете общего дела» (Соловьёв 2012, с. 263–264).

Тем самым он утверждает горизонт, в котором различия народов не исчезают, но получают высший смысл внутри всеединства. В отличие от Данилевского, для которого культурно-исторические типы замкнуты, Соловьёв понимает различие как элемент общей эсхатологической динамики, а не как основание цивилизационной изоляции.

Подобно Мадзини, Соловьёв связывает единство с долгом и братством, но радикально преобразует эти категории, переводя их в трансцендентный контекст. Европа в его системе

перестает быть объектом имитации или отрицания: она становится необходимым участником эсхатологического призвания человечества, носителем уникального духовного опыта, который должен быть сохранён и включён в универсальное движение истории.

Как показано в современной литературе (Капилупи 2020, с. 559–560), «русская идея» у Соловьёва не совпадает с проектами гегемонии или культурной замкнутости, а предстает как участие в общем деле спасения, где различия народов включаются в динамику духовного синтеза.

### **VII. III. Финал дискуссии: от политики к метафизике ответственности**

Завершение русской полемики XIX века фиксирует переход от политических моделей единства к духовно-метафизическому синтезу. Европа перестаёт выступать пространством цивилизационного соперничества и становится: источником нравственного опыта (Достоевский) и элементом универсальной эсхатологической истории (Соловьёв). Таким образом, русская мысль не отвергает Европу, но переводит её в более глубокий контекст — общечеловеческой ответственности перед истиной.

### **VIII. *Incivilimento* и формы реакции: сравнительная европейская перспектива**

К обсуждению единства и миссии Европы, которое велось русской мыслью XIX века, органично примыкает категория *incivilimento* — понятие цивилизационного развития и духовного облагораживания общества, занимавшее центральное место в европейских интеллектуальных дебатах того времени. В сборнике под редакцией Д. Джуринтано она определяется как ключевая рамка обсуждения морального и социального обновления в Италии, Германии и Англии (Giurintano 2025, с. 7–8). Именно в контексте *incivilimento* многие европейские мыслители рассматривали кризис модернизации, опасность утраты духовного содержания цивилизации и необходимость гармонизации свободы и ответственности. Эта проблематика параллельна тревогам русских философов о судьбе Европы и о путях её внутреннего единства.

Одним из направлений общеевропейского поиска стала критика политического централизма и индивидуализма. В русской традиции эту позицию представляли Герцен и Бакунин, которые видели альтернативу в федерализме общин, солидарности и самоуправлении (Герцен, 1956; Бакунин, 1867). Подобные идеи развивал и британский мыслитель Роберт Оуэн, чьи проекты строились на связке *Education* и *Equality*, предполагающей воспитание равенства и общественного блага. Как показано в исследовании Фальки, Оуэн стремился к построению рационального общества, где *felicità comune* понималась как результат морального совершенствования личности и коллектива (Falchi, в Giurintano, 2025, с. 111–119). В этом отношении его идеи сближаются с мадзинианским пониманием цивилизационного развития как этического универсализма, основанного на служении общему делу (Falchi, в Giurintano, 2025).

Другим направлением дискуссии стала критика юридического формализма и рационализма модерна. В России её выражали славянофилы, противопоставлявшие «отвлечённому разуму» Европы первенство духовной цели и органичности (Киреевский, 1852; Хомяков, 1900). Параллельные идеи развивал в Италии Антонио Росмини, который трактовал *incivilimento* как выражение христианского воспитания человека. Росмини предупреждал, что либеральный формализм, сводящий жизнь к правовым отношениям,

может породить «новое варварство», если исчезает внутреннее чувство человечности (Muscolino, в Giurintano, 2025, с. 174–177). Таким образом, и для славянофилов, и для Росмини цивилизация лишена смысла без метафизического основания, а единство невозможно без духовной формы.

Параллельные процессы происходили и в Германии, где католическая партия Zentrum выступала против Kulturkampf, защищая религиозную идентичность и утверждая участие верующих в демократических институтах как форму духовного самоутверждения. Исследование Криенке показывает, что эта позиция представляла собой политическую реализацию *incivilimento*, в которой вера соединялась с социальной реформой и парламентскими механизмами (Krienke, в Giurintano, 2025, с. 56–73). Таким образом, борьба за идентичность становилась частью общеевропейского движения по поиску гармонии между верой, правом и свободой.

Особое место в этой панораме занимает мадзинианская трактовка *incivilimento* как морального становления человечества. Джузеппе Мадзини рассматривал цивилизацию как воспитание совести в духе долга и служения, а не как накопление знаний или институциональных норм. Демократический порядок в его понимании представляет собой прежде всего моральный порядок, основанный на ответственности и взаимном долге. *Incivilimento* у Мадзини — это задача нравственного восхождения народа, а не достигнутая стадия прогресса. Как отмечал Франко Вентури, для Мадзини и Герцена революция означала не столько политическое действие, сколько процесс нравственного воспитания народа — *azione morale*, направленную на формирование ответственности и гражданской зрелости (Venturi 1952/1972, vol. I, с. 20).

В этой оптике *incivilimento* становится мостом между Мадзини, Герценом и Соловьёвым: для всех трёх мыслителей цивилизация предстает как школа совести, а Европа — как пространство духовного воспитания человека. В этих трактовках проявляется то, что можно назвать понятием «духовной Европы», где различия народов не устраняются, а включаются в общую динамику ответственности и нравственного роста. Такой подход позволяет рассматривать *incivilimento* не как внешнее следствие прогресса, а как внутренний процесс формирования человеческой зрелости.

Европейская идея *incivilimento*, интерпретированная Мадзини как нравственное призвание народов и связанная в русской мысли с педагогикой Герцена и гражданским гуманизмом Соловьёва, раскрывает глубинную эволюцию представления о единстве. Европа перестает быть географической или политической конструкцией и переходит в сферу этико-антропологического опыта, где цивилизация равнозначна воспитанию долга и ответственности перед человечеством. Именно здесь формируется тот вопрос о «единстве без тождественности», который подготавливает переход к заключению и выявляет общую направленность русско-европейского диалога XIX столетия.

### **Заключение. Единство без тождественности: актуальность русской дискуссии**

Русская мысль XIX века, вступив в диалог с европейскими проектами единства и прежде всего с мадзинианской этикой долга, выработала широкий спектр собственных моделей — от критического метафизического анализа Чаадаева и церковной соборности Хомякова до федералистских проектов Герцена и Бакунина, цивилизационной типологии Данилевского и эстетико-религиозной концепции Леонтьева. В этом многообразии отражается не

подражание Западу, а глубокая внутренняя работа по переосмыслению европейских категорий в рамках собственных духовных координат. Европа выступала для русских мыслителей не политическим ориентиром, а пространством нормативного вопроса: что составляет подлинные основания человеческого единства?

Поставленный Чаадаевым вопрос о возможности соединения России с Европой не через политическое устройство, а через духовную память, был далее трансформирован Мадзини в понимание единства как нравственного братства, а у Достоевского и Соловьёва — как формы личной и общечеловеческой ответственности. Все эти концепции, несмотря на различие перспектив, исходили из одного принципа: единство не тождественно унификации, а предполагает сохранение различий при признании общей духовной меры. Эта мысль усиливается в свете более широкого европейского обсуждения *incivilimento*, где цивилизационное развитие понимается как воспитание совести и ответственность перед обществом (Giurintano 2025).

Включение русских позиций в этот контекст показывает, что философские споры XIX века были частью общеевропейского поиска гармонии между свободой, долгом и культурной идентичностью. В этом сравнительном спектре особенно ясно проявляется центральная формула русской традиции: возможна ли форма единства, не сводящая различия к тождественности? Мадзини видел её в солидарности народов, Герцен — в федерализме свободных общин, Достоевский — в личной ответственности, Соловьёв — в эсхатологическом синтезе, где каждый народ раскрывает свой дар перед истиной.

Различия моделей не отменяют общей цели: выработать такое понимание единства, в котором духовная индивидуальность народов сохраняется, а не устраняется. Именно эта задача объединяет русскую и европейскую мысль XIX века, несмотря на их разность.

В современном контексте, где вновь остро встаёт вопрос о возможности диалога между культурно различными обществами, опыт этой дискуссии не утратил значимости. Он показывает, что устойчивые формы взаимопонимания не могут строиться на политических или экономических расчётах, но требуют возвращения к этическому универсализму — к той образовательной, нравственной и религиозной традиции, которая связывала Мадзини, Герцена, Достоевского и Соловьёва. Единство, которое они мыслили, не стремится к тождественности, а предполагает способность видеть в различии форму соучастия в общем благе. В этом смысле духовная Европа, к которой обращались русские мыслители XIX столетия, остаётся не свершившимся фактом, а нормативным горизонтом, открытым для новых попыток диалога и взаимной ответственности.

## Список источников / References

1. Андронов, И.Е. (2009). *Мадзини: молодые годы*. Санкт-Петербург: Алетея.  
Andronov, I.E. (2009). *Mazzini: Young years*. Saint Petersburg: Aleteya. (In Russ.).
2. Бакунин, М.А. (1934). *Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. I–II*. Москва: Государственное издательство.  
Bakunin, M.A. (1934). *Complete works: In 2 vols. Vol. I–II*. Moscow: State Publishing House. (In Russ.).
3. Герцен, А.И. (1954–1965). *Собрание сочинений: В 30 т.* Москва: Издательство Академии наук СССР.

Капилупи С.М. (2025)  
Духовная форма Европы: идеал единства и диалог с  
Джузеппе Мадзини в русской интеллектуальной традиции  
XIX века  
*Язык и текст*, 12(4), 100—115.

Capilupi S.M. (2025)  
The spiritual form of Europe: the ideal of unity and  
the dialogue with Giuseppe Mazzini in the Russian  
intellectual tradition of the 19<sup>th</sup> century  
*Language and Text*, 12(4), 100—115.

Herzen, A.I. (1954–1965). *Collected works: In 30 vols.* Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. (In Russ.).

4. Грановский, Т.Н. (1955). *Избранные сочинения* / Под общ. ред. С.А. Асиновской, А.И. Неусыхина, Л.В. Черепнина; Вступ. ст. А.И. Неусыхина; Комментар. В.Н. Захарова. Москва: Издательство Академии наук СССР.

Granovsky, T. N. (1955). *Selected works.* (S.A. Asinovskaya, A.I. Neusykhin, L.V. Cherepnin, Eds.; A.I. Neusykhin, Intro.; V.N. Zakharov, Comm.). Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. (In Russ.).

5. Данилевский, Н.Я. (1991). *Россия и Европа*. Москва: Книга (переизд. по 1-му изд. 1871 г.).

Danilevsky, N.Ya. (1991). *Russia and Europe*. Moscow: Kniga (reprint of 1st ed. 1871). (In Russ.).

6. Достоевский, Ф.М. (1976). *Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14: Братья Карамазовы*. Ленинград: Наука.

Dostoevsky, F.M. (1976). *Complete works: In 30 vols. Vol. 14: The Brothers Karamazov*. Leningrad: Nauka. (In Russ.).

7. Капилупи, С.М. (2020). Н.Я. Данилевский о роли влияний в становлении культурно-исторических типов. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*, 36(3), 553–563. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.312>

Capilupi, S.M. (2020). N.Ya. Danilevsky on the role of influences in the formation of cultural-historical types. *Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 36(3), 553–563. (In Russ.). <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.312>

8. Киреевский, И.В. (1852/1911). *Полное собрание сочинений: В 2 т.* Москва: Типо-литография И.Н. Кушнерёва.

Kireevsky, I.V. (1852/1911). *Complete works: In 2 vols.* Moscow: Tipo-litografiya I.N. Kushnereva. (In Russ.).

9. Леонтьев, К.Н. (1993). *Византизм и славянство (первое изд. 1875)*. Москва: Республика.

Leontiev, K.N. (1993). *Byzantinism and Slavdom (1st ed. 1875)*. Moscow: Respublika. (In Russ.).

10. Соловьёв, В.С. (2012). *Оправдание добра*. Отв. ред. О.А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации; Алгоритм.

Solovyov, V.S. (2012). *The justification of the good.* (O.A. Platonov, Ed.). Moscow: Institute of Russian Civilization; Algoritm. (In Russ.).

11. Соловьёв, В.С. (1989). *Сочинения в двух томах. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика*. Москва: Мысль.

Solovyov, V.S. (1989). *Works in two volumes. Vol. 2: Readings on God-manhood. Philosophical journalism.* Moscow: Mysl. (In Russ.).

12. Уваров, С.С. (2014). *Государственные основы*. Москва: Институт русской цивилизации.

Капилуни С.М. (2025)  
Духовная форма Европы: идеал единства и диалог с  
Джузеппе Мадзини в русской интеллектуальной традиции  
XIX века  
*Язык и текст*, 12(4), 100—115.

Capilupi S.M. (2025)  
The spiritual form of Europe: the ideal of unity and  
the dialogue with Giuseppe Mazzini in the Russian  
intellectual tradition of the 19<sup>th</sup> century  
*Language and Text*, 12(4), 100—115.

- Uvarov, S.S. (2014). *State foundations*. Moscow: Institute of Russian Civilization. (In Russ.).
13. Хомяков, А.С. (1900). *Полное собрание сочинений: В 2 т.* Москва: Типо-литография И.Н. Кушнерёва.
- Khomyakov, A.S. (1900). *Complete works: In 2 vols.* Moscow: Tipo-litografiya I.N. Kushnereva. (In Russ.).
14. Чаадаев, П.Я. (1991). *Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1.* М.: Наука.
- Chaadaev, P.Ya. (1991). *Complete works and selected letters: In 2 vols. Vol. 1.* Moscow: Nauka. (In Russ.).
15. Berti, F., Focardi, F., Lomellini, V. (a cura di, 2020). *L'Europa dei nazionalisti. Prospettive storiche*. Milano: FrancoAngeli.
16. Cigliano, G., Tagliaferri, T. (a cura di, 2023). *La Russia e l'Occidente. Atti della Giornata di studio – Napoli, 9 giugno 2022*. Napoli: Federico II Press.
17. Giurintano, C. (a cura di, 2025). *Educare alla democrazia II: Democrazia e “incivilimento”: figure e questioni del dibattito politico e istituzionale tra XIX e XXI secolo*. Napoli: Editoriale Scientifica.
18. Mazzini, G. (1906–1943). *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini. Edizione Nazionale. In 100 vols.* Imola: Cooperativa Tipografico-Editrice Paolo Galeati.
19. Savino, G. (2023). Gli studi sul nazionalismo russo, 1992–2022. *Ricerche di Storia Politica*, XXVI(1), 49–63.
20. Venturi, F. (1952/1972). *Il populismo russo*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

## Информация об авторе

Стефано Мария Капилуни, кандидат философских наук, PhD филологических наук, доцент, Государственный университет г. Кассино (UNICAS), Рим, Италия, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s\_capilupi@yahoo.it

## Information about the author

Stefano Maria Capilupi, Candidate of Science (Philosophy), PhD of Science (Philology), Associate Professor, State University of Cassino (UNICAS), Rome, Italy, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s\_capilupi@yahoo.it

Поступила в редакцию 26.10.2025  
Поступила после рецензирования 28.08.2025  
Принята к публикации 10.09.2025  
Опубликована 05.12.2025

Received 2025.10.26  
Revised 2025.08.28  
Accepted 2025.09.10  
Published 2025.12.05