

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

Капилуччи С. М.¹

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

Статья посвящена анализу духовного понятия Европы в русской интеллектуальной традиции XIX века в сопоставлении с идеей нравственного универсализма Джузеппе Мадзини. Через сравнительное исследование Чаадаева, Хомякова, Герцена, Данилевского, Леонтьева, Достоевского и Соловьёва показано, как проблема европейского единства осмыслялась не как политический, а как этико-антропологический вопрос. Особое внимание уделено связи мадзинианской идеи *incivilimento* — воспитания человечества через долг — с русским понятием духовного развития и соборности. Автор показывает, что русская мысль, не отвергая Европу, предложила её духовное переосмысление как «братство совестей», где различие становится формой единства.

Ключевые слова: Европа, Мадзини, *incivilimento*, русская философия XIX века, Чаадаев, Герцен, Хомяков, Данилевский, Соловьёв, нравственный универсализм, духовное единство.

The Spiritual Form of Europe: The Ideal of Unity and the Dialogue with Giuseppe Mazzini in the Russian Intellectual Tradition of the Nineteenth Century

Capilupi S. M.

State University of Cassino (UNICAS), Rome, Italy

The article explores the spiritual concept of Europe within the Russian intellectual tradition of the nineteenth century, in dialogue with Giuseppe Mazzini's idea of moral universalism. Through a comparative reading of Čaadaev, Khomyakov, Herzen, Danilevsky, Leontiev, Dostoevsky, and Solovyov, it demonstrates how the problem of European unity was interpreted not as a political but as an ethical and anthropological issue. Special attention is given to Mazzini's notion of *incivilimento* — the moral education of humanity through the idea of duty — and its correspondence with the Russian concepts of spiritual development and *sobornost'*. The author argues that Russian thought, rather than rejecting Europe, proposed its spiritual reinterpretation as a “brotherhood of consciences,” where diversity itself becomes a form of unity.

Keywords: Europe, Mazzini, *incivilimento*, Russian philosophy of the 19th century, Čaadaev, Herzen, Khomyakov, Danilevsky, Solovyov, moral universalism, spiritual unity.

Введение. Постановка проблемы:

Европа как духовный диагноз П. Я. Чаадаева

Проблема Европы в русской мысли XIX века изначально возникала не как реакция на геополитические вызовы, но как выражение глубокой духовной и нравственной тревоги относительно пути и самосознания России. В этом смысле Европа в интеллектуальном дискурсе функционировала как зеркало, в котором русские мыслители стремились увидеть отражение собственной судьбы.

¹ Капилуччи Стефано Мария — кандидат философских наук, PhD филологических наук, доцент Государственного университета г. Кассино, Италия, UNICAS, г. Рим, Италия, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e mail: s_capilupi@yahoo.it

Отправной точкой для систематического осмысления этого отношения стали *Философические письма* Петра Яковлевича Чаадаева (1836–1837) (Чаадаев, 1991, т. 1). Уже в его трудах Европа была представлена не просто как совокупность суверенных государств, а как духовно-нравственная категория, воплощающая единство христианской памяти и исторического разума (Чаадаев, 1991; Ferrari, 2020). Чаадаев диагностировал фундаментальный парадокс российского бытия, утверждая, что Россия «выпала из хода цивилизации»: «мы стоим как бы вне времени, и влияние всемирного образования не распространяется на нас. Мы живём только в самом узком настоящем, без прошлого и будущего... Мы — как бы величайшее в мире государство, но без внутреннего развития...» (Чаадаев, 1991, с. 279).

Этот парадокс не был простым осуждением; он содержал в себе мощный импульс для последующей русской философии. Если Россия действительно лишена внутреннего развития, то её интеллектуалы должны были либо принять западный путь (интеграция), либо определить уникальную миссию, превосходящую Запад (изоляция и собственное развитие). Таким образом, критика Чаадаева фактически структурировала всё интеллектуальное поле девятнадцатого века. Как позже подчеркнёт Франко Вентури, подобные «диагнозы духа» всегда имели в Европе нравственную природу — они понимались как призыв к внутреннему обновлению, а не как отказ от общего наследия (Venturi 1967, с. 12).

Как отмечает Альдо Феррари, именно Чаадаев впервые с радикальной прямоотой поставил вопрос о смысле исторического существования России в контексте европейского единства (Ferrari, 2020, с. 18). Более того, его изначальный фокус на «христианской памяти» заложил метафизический тон спора, позволив последующим религиозным философам — Хомякову и Соловьёву — перевести политический и цивилизационный диалог в сферу богословия, где единство становилось вопросом не государственного устройства, а религиозной истины. В этой логике диагноз Чаадаева — что Россия, обладая телесной силой, лишена духовной зрелости — превратился в призыв к России вновь войти в семью европейских народов. Это вхождение мыслилось не как акт подражания, а как необходимое условие для соучастия во всемирной миссии христианской культуры.

Тем самым русский вопрос о Европе естественно вошёл в общеевропейский диалог о моральных основаниях цивилизации, который в Италии нашёл выражение в учении Джузеппе Мадзини. Именно из этого тезиса вырос длительный и многогранный спор, определивший интеллектуальную карту России и разделивший её на конкурирующие концепции единства.

I. Моральная федерация как точка отсчёта: концепция Джузеппе Мадзини и итальянский контекст

Русская мысль, ища пути выхода из чаадаевского парадокса, активно взаимодействовала с современными ей европейскими проектами единства. Одним из наиболее влиятельных, хотя и наименее политически реализованных, стал проект Джузеппе Мадзини *Giovine Europa* («Молодая Европа»), основанный в 1834 году (Mazzini, «Atto di fratellanza della Giovine Europa», в «Scritti editi ed inediti», vol. XL, 1906).

Мадзинианская концепция предлагала радикально этически нагруженный универсализм, служивший идеальным компаративным эталоном для русских мыслителей. В отличие от моделей, основанных на рациональном праве или геополитическом расчёте, Мадзини утверждал, что подлинное единство Европы возможно только как моральная необходимость, проистекающая из замысла Провидения.

Как отмечал Франко Вентури, именно в этом переходе от политики к этике Мадзини превращает революцию в «революцию совести»: освобождение для него есть не

завоевание власти, а воспитание человечества через долг (Venturi 1967, с. 14–17). В программном тексте *La santa Alleanza dei Popoli* он писал: «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 своё призвание в гармонии наций»] (Mazzini 1831/1906: EN XXXIX, 215).

Как показал И. Е. Андронов, истоки этого универсализма коренились уже в ранней публицистике Мадзини конца 1820-х годов, где эстетика становилась основой гражданской веры. Литературная критика, писал Андронов, «была по сути политической; она стала для молодого генуэзца полигоном, на котором оттачивались общественно-политические взгляды, зарождалась терминология будущего учения Мадзини» (Андронов 2009: 308). Уже тогда, разочаровавшись в узости карбонариев, он «провозгласил опору на массы, необходимость их воспитания» и впервые открыл идею республики как духовного, а не партийного союза (Андронов 2009: 306–307).

Для Мадзини единство рождалось не из расчёта и не из договоров, а из любви и веры в общее предназначение. В программных текстах середины века — прежде всего в *La santa Alleanza dei Popoli* и в трактате *Dei doveri dell'uomo* — он утверждал, что подлинная свобода неотделима от нравственного долга и общей миссии человечества. Он говорит: «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, fuggendo a un tempo l'anarchia d'una indipendenza assoluta e il concentramento della conquista» — [«Каждая нация должна исполнить свою особую миссию [...] ради прогрессивного развития человечества. Отечество и Человечество повсюду равно священны. Народы станут свободными сёстрами, а Европа народов будет единой, избегая одновременно анархии абсолютной независимости и централизации завоевания»] (Mazzini 1849/1906: EN XXXIX, 215–216).

Эта вера в долг была не просто политической категорией, а метафизическим принципом, связывающим человеческое и божественное начала. Мадзини видел в идее долга форму внутреннего откровения, благодаря которому человек осознаёт своё участие в общем замысле Провидения. В *Dei doveri dell'uomo* он писал: «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 1860/1997: 97–104). В этой логике свобода не является самоцелью: она проистекает из верности долгу, как дыхание — из жизни духа.

Европа в понимании Мадзини представляла собой не географическую структуру и не империю интересов, а союз совести, братство ответственных народов, объединённых «священной связью между человеком и человечеством» (Mazzini 1860/1997: 112). Эта модель служила мощным интеллектуальным катализатором: она превращала политику в этику, а историю — в путь к духовному единству. Как показывает Вентури, именно в таком понимании история становится «воспитанием человечества в свободе и через свободу», где революция переходит в моральное служение (Venturi 1970, с. 212–215).

Русские мыслители, находившиеся в эмиграции и участвовавшие в общеевропейском демократическом движении — прежде всего Герцен и Бакунин — неизбежно сталкивались с идеями Мадзини. Они должны были решить, какой аспект этого проекта им ближе: его христианско-этический пафос долга и миссии или его республиканский идеал федерации народов (Mazzini 1849/1906). Таким образом, ранний опыт Мадзини, описанный Андроновым, подчёркивает духовную природу его универсализма и сближает его с религиозно-нравственным поиском русских философов XIX века (Андронов 2009: 306–314).

Именно вокруг этого выбора — между нравственным универсализмом и историческим самоопределением — вскоре развернулся великий спор середины века, определивший лицо русской мысли XIX столетия.

II. Великий раскол середины века: западники, славянофилы и институт изоляции

Спор о Европе, начатый Чаадаевым и обострённый столкновением с мадзинианским идеалом нравственного универсализма, быстро трансформировался в фундаментальное идеологическое противостояние между западниками и славянофилами, которое определило интеллектуальную жизнь середины века (см. *Киреевский*, «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России», в *Киреевский*, 1852/1979–1984, т. 1, с. 222–259). Для западников Европа являлась символом исторического прогресса, источником права, свободы и самоуправления. Они рассматривали движение России к Европе как единственный путь к будущему (см. *Грановский*, 1849/1955, с. 41–71).

Тимофей Грановский, например, в своих лекциях об истории Средневековья, представлял Европу как «школу политической свободы», где человек научился отвечать перед законом и перед совестью (*Грановский*, 1849/1955, с. 53). Таким образом, западники искали единство в правовой форме — экзогенное основание, где общечеловеческое измерение совпадало с рациональной идеей прогресса.

Славянофилы, напротив, видели в Европе цивилизацию, утратившую внутреннюю органичность и религиозную цельность. Иван Васильевич Киреевский утверждал, что западная культура, «заменив живую веру отвлечённым рассудком», обречена на распад (*Киреевский*, 1852/1979–1984, с. 241).

Алексей Степанович Хомяков ввёл в спор категорию соборности и, в отличие от рационалистических и юридических моделей единства, рассматривал Церковь как живой организм, в котором истина и любовь составляют единую жизненную ткань. Он утверждал, что Церковь «есть живой организм, организм истины и любви, или точнее: истина и любовь как организм» (Хомяков, *Полное собрание сочинений*, т. II, 1900, с. 22).

В этом определении выражена его антитеза западному типу христианства, где вера, по его словам, была подменена отвлечённым разумом. Направляя полемику против католицизма и протестантизма, Хомяков писал: «Струя рационализма, впущенная Римским расколом в самую Церковь, подняла на Западе новые богословские вопросы и породила, наконец, две противоположные доктрины — Латинство и Протестантство» (там же, с. 23).

Для Хомякова ложь Запада заключалась не только в решениях, но уже «в самой постановке вопросов», ибо истина, по его убеждению, не может быть схвачена рассудком вне живого общения и любви: «Она [Православная школа] приняла вопросы в той форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов» (там же, с. 24).

Однако, выходя за пределы конфессиональных споров, многие читали философию Хомякова как философию народа, в которой именно народ выступает подлинным носителем церковного статуса. В этом смысле итоговая сущность его экклезиологии раскрывает истинное единство не как власть и не как закон, а как взаимную любовь и свободное согласие. Так соборность превращается в метафору общества и государства как таковых, где подлинное единство рождается из внутренней свободы, из духовного согласия сердец, а не из внешнего подчинения авторитету.

Славянофилы искали единство в религиозной субстанции — эндогенное основание — и выдвигали метафизическую модель «церковной Европы»: соборного единства сердец, а не политического союза государств.

Их полемика с западниками, по сути, повторяла дилемму, поставленную Мадзини: возможно ли универсальное единство без утраты духовной самобытности? Подобно тому, как Мадзини связывал политическую свободу с внутренней верой, славянофилы стремились защитить “веру как форму культуры”, противопоставляя живое церковное общение рационализму Европы (Venturi 1970, с. 220).

Славянофильский спор с Западом был не просто конфликтом о пути России, но спором о фундаментальных основаниях единства. Он отражал европейский конфликт между рационализмом Просвещения (закон) и романтизмом (вера), перенесённый на почву российской самоидентификации.

На государственном уровне этот диалог был формализован и одновременно заморожен в виде идеологической триады Сергея Уварова, провозглашённой в 1833 году: «Православие, самодержавие, народность» (Уваров, 1833). Эта формула институционально противопоставляла Россию Европе, закрепляя модель культурной изоляции под предлогом верности традиции (Уваров, 1833, с. 2). Уваровская триада фактически узурпировала славянофильскую риторику о православии и народности, переводя её в плоскость политического принуждения.

Она стала первой формой государственного богословия, в котором вера превращалась в инструмент идеологической легитимации. В результате любая апелляция к европейскому опыту, даже к его моральным идеалам, воспринималась в контексте николаевской эпохи как прямой «политический вызов». Эта институционализированная оппозиция вынуждала последующих мыслителей — Герцена, Бакунина, Данилевского — выражать идеи либо в форме эмигрантской проповеди, либо в высокоабстрактной историософской теории, избегая прямого политического противостояния внутри страны.

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

Поражение европейских революций 1848 года стало критическим моментом, заставившим многих русских мыслителей, прежде разделявших либеральные идеалы, переосмыслить саму природу европейской миссии (Герцен, 1956).

Если для западников Европа оставалась школой прогресса, а для славянофилов — утраченной соборности, то для нового поколения эмигрантов она стала ареной морального кризиса. Герцен и Бакунин восприняли этот кризис как призыв к обновлению — но не «сверху», через государственные институты, а «снизу», через свободное единение личностей и народов.

Александр Иванович Герцен, ученик Грановского, одним из первых сформулировал этот новый взгляд в сборнике *С того берега* (1850). Он констатировал, что Западная Европа, хотя и «жила великими идеями свободы», «разучилась ими дышать» (Герцен, 1956, с. 243). Герцен пришёл к выводу, что Европе необходимы «новые формы, идущие снизу, из жизни, а не сверху, из власти» (Герцен, 1956, с. 243).

В качестве альтернативы европейскому централизму Герцен выдвинул концепцию «федерации общин», основанную на доверии, местном самоуправлении и свободных союзах людей, образующих подлинно демократическое единство.

Как показал Франко Вентури, в этом федерализме Герцена отразился «воспитательный пафос революции», унаследованный от Мадзини: революция превращается в педагогику свободы, в этический проект формирования ответственной личности, а не в программу завоевания (Venturi 1970, с. 214–215). Такой подход сближал Герцена с европейской традицией морального универсализма, но одновременно делал его критиком всякого централизма, будь то церковного или государственного.

Эта идея была близка к мадзинианскому идеалу *Giovine Europa*, поскольку также исходила из моральной солидарности, но при этом переводила её в социально-практическую плоскость. Герцен предпочитал «горизонтальное» единство свободных общин и отвергал идею наднационального центра.

В этом выборе проявилась первая форма «русского анархо-федерализма» — духовного, но не теологического универсализма, где вера в человека заменяет веру в Провидение. Как писал Вентури, именно здесь русская эмигрантская мысль «переходит от утопии к воспитанию»: свобода становится не данностью, а навыком, которому надлежит учиться через опыт общины (Venturi 1970, с. 216).

Михаил Александрович Бакунин пошёл ещё дальше, провозгласив лозунг «Соединённые Штаты Европы» в речах Лиги мира и свободы (1867). 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, 1867/1934, с. 19). Для Бакунина Европа представлялась не системой государств, а движением освобождения — сетью равноправных общин, объединённых борьбой против насилия и догмы. Его федерализм был откровенно антиклерикален и анархичен, но сохранял моральное ядро мадзинианской идеи солидарности.

Русский радикализм, представленный Герценом и Бакуниным, осуществил важный процесс — секуляризацию мадзинианского идеала. Они приняли политическую форму (федерацию народов) и этический призыв (солидарность), но категорически отвергли теологическую основу Мадзини — идею долга, проистекающего из Провидения. Как писал Мадзини: «*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»] (*Dei doveri dell'uomo*, в *Scritti editi ed inediti*, XVII, 1906, с. 8).

Их модели, в отличие от метафизических схем Чаадаева или славянофилов, были практическими ответами на политическое поражение, смещая акцент с диагностики на создание конкретной структуры единства «снизу». Так русская мысль середины века превращает религиозную категорию долга в социальную категорию ответственности — и делает шаг от теологии к гражданскому гуманизму, не утрачивая при этом своего мессианского дыхания.

IV. Историчесофские модели контр-Европы и цивилизационный детерминизм (Н. Я. Данилевский)

Кризис веры в политическую миссию Европы во второй половине XIX века привёл к тому, что спор о единстве сместился в историчесофскую плоскость (Данилевский, 1991). Главным теоретиком, предложившим радикально новую модель, стал Николай Яковлевич Данилевский, автор труда *Россия и Европа* (1869–1871).

Данилевский выдвинул теорию локальных «культурно-исторических типов», согласно которой история человечества представляет собой не единый прогрессивный поток, а множественность замкнутых циклов цивилизаций, каждая из которых «живет своим особым духовным ритмом» (Данилевский, 1991, с. 91). Центральный тезис его труда заключается в том, что «романо-германский мир исчерпал свои жизненные силы», и на смену ему должен прийти «новый, славянский культурно-исторический тип» (Данилевский, 1991, с. 479–480).

Тем самым Данилевский перевёл моральную тревогу Чаадаева и религиозную критику славянофилов в форму историко-научного закона. Если для Хомякова Европа была обречена из-за утраты живой веры, то Данилевский «доказывал» её гибель средствами естественно-научного мышления, утверждая, что «ни по происхождению, ни

по усыновлению» Россия не может считаться частью Европы (Данилевский, 1991, с. 54–55). В его системе славянство выступает как самостоятельный организм, способный «создать особый мир идей, особую культуру, особое направление исторического развития» (там же, с. 71).

Из этого вытекал проект славянской федерации, противопоставленной западному универсализму. Эта модель «контр-Европы» предвосхищала идею многополярного мира, но одновременно способствовала изоляционизму и геополитическому мессианизму. Данилевский исключал элемент свободного нравственного выбора, присущий Чаадаеву и Мадзини, заменяя его исторической неизбежностью. Конфликт между типами становился абсолютным: «всякая попытка смешения культур есть болезнь, ведущая к смерти обоих начал» (Данилевский, 1991, с. 94).

Вместо живого диалога Европы и России Данилевский предложил статичную модель чередования цивилизаций, где судьба подменяла свободу, а пророчество — ответственность. Так религиозно-этический спор о Европе превратился у него в схему естественно-научного объяснения истории, где духовная метафизика уступает место цивилизационному детерминизму.

V. Эстетика различий: византизм Константина Леонтьева

Параллельно детерминизму Данилевского в консервативной среде возник оригинальный эстетико-религиозный ответ, разработанный Константином Николаевичем Леонтьевым. В книге *«Византизм и славянство»* (1875) он предложил радикальную критику европейского идеала, основанную на категориях красоты, иерархии и духовной сложности (Леонтьев, 1993).

Леонтьев утверждал, что современная Европа «гибнет от уравнилельной страсти» — от демократического и либерального нивелирования, уничтожающего внутреннюю красоту и органическую структуру культур (с. 111–112). Он писал: «Мы гибнем от стремления к простоте... спасение наше — в иерархии, в сложности, в красоте» (Леонтьев, 1993, с. 112).

Для него византизм был не столько конфессиональной позицией, сколько метафизикой формы: «Византизм есть особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки... Византизм есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, всесвободы, всесовершенства и вседовольства» (Леонтьев, 1993, с. 5–6).

Он видел в византийской традиции идею духовной иерархии, способной соединить порядок и вдохновение, власть и красоту. «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» (там же, с. 22–23).

Леонтьевская модель занимала уникальное место: она критиковала не только Запад за культ равенства, но и славянофилов — за их утопическую веру в «сердечную простоту» и естественную гармонию. Византийская сложность и иерархия становились у него антитезой горизонтальному федерализму Герцена и Бакунина, а также демократическому братству Мадзини.

Перевод политической проблемы в эстетическую плоскость позволил Леонтьеву избежать прагматизма. Если единство определяется красотой — сложной структурой неравенства, — то всякая попытка установить равенство (как у Мадзини или Хомякова) воспринимается как акт разрушения. В этом смысле византизм становился не ретроградной утопией, а «эстетикой сопротивления» упрощению мира, где форма спасает дух, а различие удерживает жизнь от распада.

VI. Завершение диалога: от иронии Достоевского к эсхатологии Соловьёва

К концу века русская мысль, осознав неразрешимость конфликта между Западом и Востоком в политико-исторических рамках, обратилась к этико-религиозному синтезу. Фёдор Михайлович Достоевский внёс в этот спор пророческую иронию: «Я хочу в Европу съездить, Алёша, отсюда и поеду; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убеждённый всем сердцем моим, что всё это давно уже кладбище, и никак не более» (Достоевский, ПСС, т. 14, с. 64–65).

Эти слова не означают отвержения Европы; напротив, в них выражено восхищение её страстной верой, духовным подвигом и поиском истины. Европа для Достоевского — не «враг», а священная память человечества, призыв к смирению перед общей истиной.

Эта ирония вскрывает то, что позднее сам Достоевский назвал болезнью русского максимализма — тенденцией превращать любую идею в догму. Он писал: «Не стану я, разумеется, перебирать на этот счёт все современные аксиомы русских мальчиков, все сплошь выведенные из европейских гипотез; потому что что там гипотеза, то у русского мальчика тотчас же аксиома, и не только у мальчиков, но, пожалуй, и у их профессоров, потому что и профессора русские весьма часто у нас теперь те же русские мальчики» (Достоевский, ПСС, т. 14, с. 65).

Эта язвительная, но пророческая ремарка раскрывает нерв всей русской интеллектуальной драмы XIX века: зрелость духа не достигается механическим усвоением чужих идей. Русские «мальчики» и «профессора» — это не осмеяние поколения, а символ нации, ещё ищущей собственный путь между восточной созерцательностью и западным рационализмом.

Этический универсализм Достоевского, основанный на идее ответственности перед истиной, напрямую соприкасается с мадзинианским идеалом: древнее и византийское наследие Европы должно стать «школой ответственности перед мировыми задачами», а не ареной самоутверждения. Его образ «русских мальчиков», принимающих гипотезы за аксиомы, напоминает, что без духовной зрелости диалог цивилизаций превращается в карикатуру на поиск истины.

Финальное и наиболее метафизическое решение проблемы единства предложил Владимир Соловьёв, придав идее всеобщего единения эсхатологический смысл (Соловьёв, 1988, с. 3–345). Он признавал банкротство чисто политических и исторических проектов, видя единство человечества как духовную реальность, завершающуюся не в истории, а в вечности. В трактате *Оправдание добра* и в лекциях о *Богочеловечестве* Соловьёв писал, что каждый народ имеет своё уникальное предназначение и что в конце времён «каждый народ принесёт свой дар и ответ перед лицом Вселенского Суда» (Соловьёв, 1988, с. 263–264).

Как и Мадзини, он основывал единство на долге и братстве, но переносил эти категории в сверхисторический план, превращая их в предвкушение всеобщего воскресения человечества в истине и любви. Так Европа перестаёт быть политической конструкцией и становится духовным заветом, где различия не уничтожаются, а примираются в соучастии каждого народа в судьбе мира.

Как уже отмечалось ранее (Капилуни, 2020, с. 559–560), подлинная «русская идея», по Соловьёву, далека от мечты о гегемонии или автократической инакости: она есть «антиномичное восприятие всеобщего спасения», в котором добро и зло перестают быть племенными категориями и становятся испытанием совести каждого народа. Так русская

эсхатология встречается с европейской идеей братства в единый завет человеческой совести.

VII. «Incivilimento» и формы реакции: сравнительная европейская перспектива

Диалог русской мысли с Мадзини и Европой в XIX веке о единстве и миссии можно рассматривать в контексте общеевропейского обсуждения понятия *incivilimento* — цивилизационного развития и духовного облагораживания общества. Эта категория была ключевой в интеллектуальных дебатах Италии, Германии и Англии (*Giurintano* (сост. и ред.), 2025, с. 7).

Именно идея *incivilimento* стала основанием многих проектов, направленных на преодоление социального и духовного распада, — проблем, которые волновали и русских философов (*Giurintano* (сост. и ред.), 2025, с. 8).

А. Альтернативы централизму и индивидуализму

Русские радикалы — Герцен и Бакунин — видели спасение в федерализме общин и солидарности, отвергая централизм (*Герцен*, 1956; *Бакунин*, 1867). Параллельно им британский реформатор Роберт Оуэн, вдохновлённый шотландским Просвещением, предлагал модель единства, основанную на *Education* (образовании) и *Uguaglianza* (равенстве) (*Falchi*, в *Giurintano* (сост. и ред.), 2025, с. 111–119). Для Оуэна достижение *felicità comune* (общего счастья) было возможно через создание рационального общества, где личное благо неотделимо от общественного, — идея, близкая к этическому универсализму Мадзини (*Owen*, 1994; *Falchi*, в *Giurintano* (сост. и ред.), 2025).

Б. Моральное единство и критика формализма

Славянофилы критиковали Европу за «отвлечённый разум» и юридический формализм (*Киреевский*, 1852; *Хомяков*, 1900). Параллельно, с католических позиций, итальянский философ Антонио Росмини видел в *incivilimento* выражение христианского развития человека (*Muscolino*, в *Giurintano* (сост. и ред.), 2025).

Он выступал против «либерального формализма», сводящего жизнь к правовым отношениям, и предупреждал о духовной посредственности, которая может породить новое варварство, если человек утратит понятие человечности (*Muscolino*, в *Giurintano* (сост. и ред.), 2025, с. 174–177).

Таким образом, и для славянофилов, и для Росмини единство невозможно без метафизической основы: цивилизация без духа — это внешняя оболочка, лишённая смысла.

В. Политическая борьба за идентичность

В Германии аналогичный процесс происходил в рамках католической партии *Zentrum*, выступавшей против *Kulturkampf*. Она защищала права католиков, утверждая ценности веры и парламентской демократии как форму духовного самоутверждения (*Krienke*, в *Giurintano* (сост. и ред.), 2025, с. 56–73). Этот пример показал, что религиозная идентичность может стать источником конструктивного политического участия и социальной реформы — формы современного *incivilimento*. В результате видно, что русская интеллектуальная традиция не была изолирована: её споры о вере, разуме и путях цивилизации становились частью общего европейского диалога, простиравшегося от Парижа до Санкт-Петербурга (*Giurintano* (a cura di), 2025).

Г. Этическое измерение incivilimento: Мадзини, Герцен и демократия совести

В этой широкой панораме особое место занимает мадзинианская трактовка *incivilimento* как морального становления человечества. Джузеппе Мадзини понимал

цивилизацию не как накопление знаний или прав, а как воспитание совести через служение общему делу. Как подчёркивал Джузеппе Астуто, для Мадзини «демократия является моральным порядком, основанным на чувстве ответственности и взаимного долга, а не только на распределении власти» (Astuto, 2018, с. 27–30). *Incivilimento* в его понимании — это не факт, а задача, «постоянное усилие народа по восхождению к моральной зрелости».

Эта педагогика свободы становится мостом между Мадзини и Герценом. Как показал Франко Вентури, в герценовском федерализме отразился тот же «воспитательный пафос революции»: революция превращается в путь самообучения, где свобода обретает ценность через ответственность (Venturi, 1970, с. 214–216). Таким образом, мадзинианский идеал этического универсализма перекликается с русской традицией «нравственного гуманизма», в которой свобода понимается как форма внутреннего роста.

И в Мадзини, и в Герцене, и в Соловьёве цивилизация осмысливается как школа совести, а Европа — как пространство духовного воспитания человека. Так формируется понятие «духовной Европы», где *incivilimento* обретает свой завершённый смысл — не как внешний прогресс, а как постоянное обновление человеческой ответственности и надежды.

Итак, европейская идея *incivilimento*, осмысленная Мадзини как нравственное призвание народов, а позднее развёрнутая в педагогике Герцена и в гражданском гуманизме Соловьёва, раскрывает внутреннюю эволюцию понятия «Европа». Оно перестаёт быть географией или системой договоров и становится духовным процессом — *incivilimento dello spirito europeo*, где культура измеряется не прогрессом техники, а ростом совести.

Как показали Вентури и Астуто, этот процесс соединяет этику и политику: свобода не имеет смысла без воспитания ответственности, а цивилизация — без осознания долга перед человечеством. В этом универсализме нет ни догматического центра, ни национального превосходства: *incivilimento* выражает общее движение к гармонии, в котором каждое общество вносит свой духовный дар.

Так Мадзини, Герцен и Соловьёв — каждый на своём языке — формулируют одну и ту же антропологическую истину: Европа становится собой лишь тогда, когда воспринимает человечество как собственную совесть. Именно из этой традиции вырастает главный вопрос русской мысли о возможности единства без тождественности — вопрос, к которому и обращается заключение.

Заключение. Единство без тождественности: актуальность русской дискуссии

Русская мысль XIX века, вступив в диалог с Мадзини и европейской философией, предложила уникальный спектр моделей единства — от метафизического покаяния Чаадаева и церковной соборности Хомякова до революционной солидарности Бакунина и цивилизационного детерминизма Данилевского (Чаадаев, 2019; Хомяков, 1900; Бакунин, 1867; Данилевский, 1871).

Эти модели демонстрируют, что русский ответ не был подражанием, а глубокой переработкой европейских категорий — попыткой осмыслить единство как духовную форму, а не как политический союз. Европа в этом контексте предстала не проектом, а метафизическим зеркалом, в котором Россия искала смысл своей судьбы (Чаадаев, 2019).

Главный вопрос, поставленный Чаадаевым и вновь актуализированный Мадзини и Соловьёвым, остаётся тем же: возможно ли единство без тождественности? Может ли Европа стать домом, где различие не исключает сопричастия (Соловьёв, 1897)?

Ответ формулируется не в политико-экономических, а в нравственно-антропологических терминах. Единство, о котором мечтали мыслители двух берегов, не есть союз государств или интересов, а братство совестей (Mazzini, *Pensieri sulla*

democrazia in Europa, 1846/1906; *Dei doveri dell'uomo*, 1860/1997). Это возможно лишь при сохранении способности к любви и долгу — той «священной связи между человеком и человечеством», о которой писал Мадзини (Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, 1860/1997, p. 112).

Для возобновления конструктивного диалога России и Европы сегодня было бы необходимо вернуть этот этический универсализм, объединявший Достоевского, Герцена и Мадзини.

Литература

1. Андронов И. Е. (2009). Мадзини: молодые годы. Санкт-Петербург: Алетейя.
2. Бакунин М. А. (1867). Федерализм, социализм и антитеологизм. Женева.
3. Герцен А. И. (1956). С того берега. Москва: Издательство Академии наук СССР.
4. Грановский Т. Н. (1955). Избранные произведения. Москва: Издательство Академии наук СССР.
5. Данилевский Н. Я. (1991). Россия и Европа. Москва: Книга (переизд. по 1-му изд. 1871 г.).
6. Достоевский Ф. М. (1976–1990). Полное собрание сочинений в тридцати томах. Ленинград: Наука. Т. 14: *Братья Карамазовы* (1880).
7. Капилуни С. М. (2020). Н. Я. Данилевский о роли влияний в становлении культурно-исторических типов // «Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология», т. 36, вып. 3, с. 553–563. DOI: 10.21638/spbu17.2020.312
8. Киреевский И. В. Сочинения. В 2 т. — М.: Наука, 1979–1984.
9. Леонтьев К. Н. (1993). Византизм и славянство (первое изд. 1875). Москва: Республика.
10. Соловьёв В. С. (1988). Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Москва: Наука. Т. 8: *Оправдание добра. Нравственная философия* (первое изд. 1897).
11. Уваров С. С. (1833). Речь при открытии учебного года в Царскосельском лицее. Санкт-Петербург.
12. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений - 3-е изд., доп.: В 8-и томах. Москва: Унив. тип., 1900.
13. Чаадаев П. Я. (1991). Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М.: Наука.
14. Astuto G. (2018). *Democrazia e incivilimento: la funzione educativa della libertà in Giuseppe Mazzini*. Catania: Bonanno Editore.
15. Ferrari A. (2020). *Čaadaev e l'idea di Europa nella cultura russa*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
16. 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.
17. Mazzini G. (1831/1906). *La santa Alleanza dei Popoli* (prima ed. 1831). In: *Scritti editi ed inediti*, vol. XXXIX. Imola: Tip. Galeati.
18. Mazzini G. (1834/1949). *Atto di fratellanza della Giovine Europa* (prima ed. 1834). In: *Scritti editi ed inediti*, vol. XL. Imola: Tip. Galeati.
19. Mazzini G. (1844/1972). *Fede e avvenire* (prima ed. 1844). In: *Scritti politici di Giuseppe Mazzini*, a cura di T. Gallarati Scotti. Milano: Rizzoli.
20. Mazzini G. (1846/1906). *Pensieri sulla democrazia in Europa* (prima ed. Lugano 1846). In: *Scritti editi ed inediti*, vol. XXXIX. Imola: Tip. Galeati.

21. *Mazzini G. (1849/1906). Il popolo e l'umanità. Pensieri sulla democrazia in Europa* (prima ed. 1849). In: *Scritti editi ed inediti*, vol. XXXIX. Imola: Tip. Galeati.
22. *Mazzini G. (1860/1997). Dei doveri dell'uomo* (prima ed. 1860). Milano: Rizzoli, collana *BUR Classici*.
23. *Mazzini G. (1966). Scritti politici* (introduzione di Nello Rosselli). Torino: Einaudi.
24. *Mazzini G. (1972). Scritti politici di Giuseppe Mazzini*, a cura di T. Gallarati Scotti. Milano: Rizzoli.
25. *Mazzini G. (2005). Scritti sull'Europa e sulla democrazia*, a cura di G. Monsagrati. Roma: Editori Riuniti.
26. *Owen R. (1994). A New View of Society and Other Writings*. London: Penguin Classics.
27. *Venturi F. (1967). Giuseppe Mazzini e la rivoluzione democratica europea*. Torino: Einaudi.