

# ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

---

В.И. Коротких

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ НРАВСТВЕННОГО И РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФСКАЯ ЭТИКА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВ

---

**Аннотация.** В статье обсуждается проблема соотношения нравственности и религии с учётом концепции «трансцендентного эгоизма» К.Н. Леонтьева и споров о месте морали в культуре, которые велись в России конца XIX в. в связи с творчеством Ф.М. Достоевского и других русских писателей. Автор выявляет специфику нравственного и религиозного сознания, указывает на проблематичность представления о возможности их гармоничного сочетания, обосновывает необходимость обращения к анализу существовавших в истории культуры оценок проблемы соотношения нравственности и религии для понимания процессов, происходящих в современном российском обществе.

В статье используются методы историко-философской реконструкции и анализа, герменевтический метод, сравнительно-исторические и социологические методы.

Автор указывает на необходимость учёта универсальности нравственного сознания, которое препятствует интерпретации морали в качестве одного из элементов религиозной культуры. Новаторский характер предпринимаемого обсуждения проблемы соотношения нравственности и религии проявляется в соотношении концепции «трансцендентного эгоизма» с подходом «автономной этики» к обоснованию нравственности и привлечению широкого историко-философского и историко-культурного контекста.

**Ключевые слова:** К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов, культура, нравственность, религия, интерпретации христианства, христианская культура, философская этика, автономная этика, «трансцендентный эгоизм».

**Abstract.** This article discusses the problem of correlation between ethics and religion, considering K. N. Leontiev's concept of "transcendental egoism" and the disputes about the role of moral in culture, which took place in Russia of the late XIX century due to the works of Dostoevsky and other Russian writers. The author determines the specificity of ethical and religious consciousness, underlines the difficulty of their possible harmonic combination, and substantiates the necessity of turning to the analysis of the existed in the history of culture assessments of the problem of correlation between ethics and religion for better understanding of the processes that appear in the modern Russian society. The author points out the need for consideration of the universality of ethnical consciousness, which hinders the interpretation of the moral as one of the components of religious culture. The innovative character of the conducted analysis manifests in comparison of the concept of "transcendental egoism" with the approach of "autonomous ethics" towards the substantiation of morality and utilization of the extensive historical-philosophical and historical-cultural context.

**Key words:** transcendental egoism, autonomous ethics, philosophical ethics, Christian culture, interpretation of Christianity, religion, ethics, culture, V.V. Rozanov, K. N. Leontiev.

Внимание историка философии к отдельно-му мыслителю или направлению мысли, даже принадлежащих далёкому прошлому, давно не вызывает недоумения со стороны «коллег по цеху»: сегодня в гуманитарных науках, как и в естествознании, процесс специализации и сопровождающая его дифференциация предмета исследования зашли очень далеко; современная наука состоит из «деталей», которые только в «многознающих умах» складываются в расчерчен-

ные магистралями тем, методов и теорий «поля». Однако обращение с подобными размышлениями к более широкой аудитории, конечно, требует дополнительных объяснений. Почему, собственно, нам должно быть интересно, что по тому или иному вопросу думал, например, К.Н. Леонтьев, живший в позапрошлом веке, принадлежавший к «унесённой ветром» трагичной русской истории социальной группе и двигавшийся как мыслитель явно вне «столбовой дороги» эволюции европейской цивили-

лизации? В подобном случае привычная ссылка на «недостаточную изученность» сама оказывается недостаточной; для того чтобы увидеть «актуальность» размышлений нашего автора, необходимо, обращая взгляд в его время, понять, с какими вызовами нашего времени они соотносятся, на какие вопросы современности отвечают. И тут нас подстерегает ошеломляющее открытие: в текстах, вышедших из-под пера этого пережившего, кажется, родную ему эпоху, «барина» почти невозможно найти строчки, которая сегодня не выглядела бы не только «актуальной», но и просто пугающе злободневной. По мере углубления в литературное наследие К.Н. Леонтьева становится понятным и то, почему он не был принят современниками, и то, почему представляется «недостаточно изученным» в современной академической среде: трудно избавиться от складывающегося постепенно впечатления, что «ответы» К.Н. Леонтьева действительно релевантными оказываются лишь по отношению к «вопросам», которые жизнь ставит перед человечеством в последние десятилетия. При жизни К.Н. Леонтьева его мысли могли восприниматься как «оригинальные» и даже «глубокие», однако, отнюдь не универсальные, не необходимые.

Следует сказать несколько слов и о некоторых причинах, по которым творчество К.Н. Леонтьева изучено хуже, чем можно было бы ожидать. По страницам посвящённых К.Н. Леонтьеву публикаций давно гуляет мнение, будто его душе не были близки широкие познавательные, теоретические, интересы, будто он только «художник» и «практик». В вопиющем противоречии с этим мнением, однако, находится тот факт, что более чем за столетие, прошедшее после его смерти, не нашлось никого, кто, принимаясь за рассмотрение его творчества, смог бы охватить его во всём объёме, не останавливаясь на какой-либо одной или нескольких составляющих. В самом деле, для этого нужно было бы одновременно быть и литературоведом, и историком, и философом, а также политиком, дипломатом, эстетиком, религиоведом, «натуралистом». Н.А. Бердяев, заметив, что К.Н. Леонтьев был человеком Возрождения, сказал в этом отношении больше, чем намеревался. Далее, исследователю творчества К.Н. Леонтьева требуются не только широта кругозора и духовных интересов, ставшие сегодня большой редкостью, но и такие черты, как наблюдательность, тонкость взгляда, точность и определённая выраженность. Понятно, однако, что современная культура не формирует в человеке естественным образом этих черт, которые смогли бы обеспечить духовное сродство читателя с нашим автором, ту степень духовной близости, ко-

торая, например, когда-то – поверх всех барьеров – связала К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова. И всё же и сегодня нам нужно размышлять над книгами и статьями К.Н. Леонтьева; если главные интуиции русского мыслителя верны, то других читателей у него может уже не оказаться.

Одной из важных составляющих философского мировоззрения К.Н. Леонтьева, которая в современной русской культуре обретает особенно актуальное звучание в контексте рассмотрения проблемы соотношения нравственного и религиозного сознания, является тема «трансцендентного эгоизма» [1]. В дискуссиях 80-х гг. XIX в. она воспринималась и оценивалась, главным образом, в связи с творчеством Ф.М. Достоевского, сегодня же, после устранения внешних препятствий для возвращения христианства в жизнь российского общества, размышления К.Н. Леонтьева на эту тему побуждают заново обращаться к вопросу о соотношении нравственности и религии – вопросу принципиальному, теоретическому, и, как это обычно и случается с проблемами, которых касался К.Н. Леонтьев, – злободневно-практическому.

Концепция «трансцендентного эгоизма» формировалась у К.Н. Леонтьева на протяжении последних двадцати лет жизни. По собственному его признанию, обращение в «личную веру» началось с приступа смертельной болезни, случившейся с ним летом 1871 г., и неожиданного, поистине чудесного, выздоровления, наступившего через несколько часов после молитвы перед привезённым с Афона образом Божией Матери. И можно с уверенностью утверждать, что своё итоговое выражение эта концепция нашла в переписке К.Н. Леонтьева с В.В. Розановым, относящейся к апрелю – октябрю 1991 г.

Поводом для большинства замечаний К.Н. Леонтьева на эту тему послужили поиски «истинного облика» христианства, характерные для творчества современных ему русских писателей, в особенности, Ф.М. Достоевского. В первом письме из Оптиной пустыни (от 13 апреля 1891 г.) К.Н. Леонтьев пишет: «усердно молю Бога, чтобы вы поскорее переросли Достоевского с его “гармониями”, которых никогда не будет, да и не нужно. [...] Христианство личное есть прежде всего *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. *Альтруизм* же сам собою “приложится”. “Страх Божий” (за себя, за свою *вечность*) есть начало премудрости *религиозной*» [2, с. 73-74]. К этой теме К.Н. Леонтьев будет постоянно возвращаться и в дальнейшем. Так, уже закончив, кажется, второе письмо (от 8 мая 1891 г.), поставив под ним подпись, К.Н. Леонтьев всё же возвращается к «трансцендентному эгоизму», лишь упомянутому выше, и составляет довольно

пространный *post scriptum* [2, с. 82-84], в котором снова обращается к различию в понимании христианства у Ф.М. Достоевского и о. Амвросия.

В.В. Розанов, своим путём пришедший к взглядам, в чём-то очень близким к «эстетике жизненной силы» К.Н. Леонтьева, не мог, конечно, в полном объёме принять его концепцию «трансцендентного эгоизма». О том, что В.В. Розанов не принял всё-таки увещаний К.Н. Леонтьева, свидетельствует, например, его заметка «Христианство пассивно или активно» [3], поводом к написанию которой послужило предложенное В.С. Соловьёвым в 1897 г., в год памяти А.С. Пушкина, и потому прозвучавшее особенно кощунственно «объяснение» смерти поэта, в соответствии с которым он пал жертвой собственного «гибельного гнева».

Тем не менее, в примечании к процитированному фрагменту К.Н. Леонтьева, сделанном в 1903 г., в связи с первой публикацией его писем, В.В. Розанов замечает: «Это всё очень глубоко. Трепет, *испуг* за себя – да, вот начало “страха Божия” и “премудрости религиозной”» [2, с. 74]. А в следующем примечании добавляет: «В личной биографии Леонтьев был *поразительный* альтруист; это всё поправляет в нём, преображает сумрачные идеи его в *fata-morgana*. “Авель, для чего ты надеваешь на себя шкуру Каина? – хочется спросить. – И жмёшь руку брата, выкидываешь за борт его “каинство” (=нищезанство)...”» [2, с. 74].

Более того, в ответном письме В.В. Розанов пишет: «О “трансцендентном эгоизме” и альтруизме, который приложится, – тотчас же всё понял и признал» [2, с. 211]. «Понял», – верим, «признал», – скорее, риторический оборот, но и он нуждается в объяснении. В.В. Розанов, отчётливо осознавая всю сложность христианского мировоззрения, «признал» рассматриваемые взгляды К.Н. Леонтьева, конечно, не в качестве единственно адекватной оценки христианской религии, а в качестве одного из возможных принципиальных взглядов на христианство. Действительно, в письмах К.Н. Леонтьева содержатся очень ясные, рельефные характеристики этого взгляда. Так, в упомянутом втором письме В.В. Розанову К.Н. Леонтьев, проводя различие между реальным монашеством и образом старца Зосимы в «Братьях Карамазовых», пишет: «В Оптиной *Братьев Карамазовых “правильным православным сочинением” не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож*. Достоевский описал только его наружность, но *говорить* его заставил совершенно не то, что он говорит, и не в том стиле, в каком Амвросий выражается. У от. Амвросия *прежде всего строго церковная мистика* и уже потом – приклад-

ная мораль. У от. Зосимы (устаами которого говорит сам Фёд. Мих.!) – прежде всего мораль, “любовь” и т.д. ..., ну, а мистика *очень* слаба. [...] “Любовь” же (или проще и яснее *доброту, милосердие, справедливость*) надо *проповедовать*, ибо её мало у людей, и она легко гаснет у них, но не должно *пророчить* её *воцарение на земле*. Это *психологически, реально* невозможно, и *теологически* непозволительно, ибо *давно* осуждено церковью, как своего рода *ересь (хилиазм ...)*» [2, с. 83-84].

«Прикладная мораль» В.В. Розанова не слишком занимала, но «строго церковная мистика», пожалуй, влекла его ещё меньше. Может быть, именно поэтому он и не торопится принять приглашение К.Н. Леонтьева посетить Оптину пустынь? От письма к письму просьбы К.Н. Леонтьева о встрече становятся всё более настойчивыми. В последнем письме (от 18 октября) «**Нам надо видеться**» [2, с. 150] подчёркнуто уже тремя чертами, а заканчивается оно словами: «Постарайтесь приехать... Умру, – тогда скажете: «Ах! Зачем я его не послушал и к нему не съездил!» Смотрите!.. Есть вещи, которые я *только вам* могу передать» [2, с. 153]. Вряд ли можно сомневаться, что уходящий из жизни К.Н. Леонтьев сохранял для В.В. Розанова, которого он принял как «духовного наследника», какие-то особенные слова именно о «церковной мистике».

Многое в творчестве В.В. Розанова, особенно, в его публикациях рубежа XIX-XX вв., побуждает думать, что К.Н. Леонтьев ошибался, полагая, что В.В. Розанову могли быть дороги уготованные ему слова, которые уходящий из жизни мыслитель не решался доверить бумаге. Послушаем интересные замечания о В.В. Розанове, произнесённые А.Ф. Лосевым, – правда, это замечания, относящиеся уже к «позднему» Розанову. «Розанов – человек, который всё понимает и ни во что не верит, – говорит А.Ф. Лосев. – Мне рассказывали: однажды был крестный ход в память преподобного Сергия или какой-то другой праздник, был ход вокруг лавры. И в этом крестном ходе участвовал Розанов. Тоже шёл без шапки, всё как положено. Тут духовенство, пение, и он идёт. С ним рядом шёл мой знакомый и потом мне сам рассказывал: «Розанов ко мне обращается и говорит: А я ведь во Христа-то не верю! Я-то в Христа не верю!!». Вот такое отношение к религии, к философии, ко всему на свете, отношение такое воспринимательское, осязательное. Есть этот осязаемый им факт на самом деле или нет, его это не интересует, истинен этот факт или неистинен, его совершенно не интересует, а вот ощущение, и вообще переживание этого факта, его интересуют. Это действительно такой классический декаданс. Всё знать до глубины и ни во что

не верить. Ведь он, например, об иудаизме очень глубокие мысли высказывал, о православии тоже очень глубокие мысли высказывал, очень интересные, и когда было открытие мощей Серафима Саровского, он туда ездил, а потом в своих записях писал (цитирую по памяти): «Да, конечно, всё это тут интересно, глубоко, но когда я после этого открытия поехал домой, я подумал: Э!.. Ну её совсем, эту мистику. Поеду-ка я лучше ко щам да к жене. Какие щи у меня умеет жена готовить! Вот это действительно! Вот это щи!» [4].

Вернёмся, впрочем, к собственной позиции К.Н. Леонтьева. Можно ли согласиться с тем, что ставшее объектом его критики «розовое христианство», мечтающее о преобразовании земного мира и исторического человека, – это ересь хилиазма? – Да. Христос приходит в мир, чтобы спасти каждого человека, а не изменить этот мир к лучшему (христианство в этом смысле «персоналистично»). – Не в меньшей мере, однако, близка к ереси и его собственная позиция – как потому, что земным образом спасения для христианина является Соборная Церковь, одновременно видимая и невидимая, небесная, в связи с чем «личное спасение» становится и вехой в имеющей также и трансцендентное измерение истории человечества, так и потому, что безусловное отвержение мира – это позиция, скорее, гностицизма и всех близких ему «акосмических» ересей, а не христианства.

В качестве «контрапункта» того образа христианской религии, который создаётся К.Н. Леонтьевым, приведём здесь суждения И.А. Ильина, произнесённые много позднее в контексте постановки задачи создания христианской культуры в ситуации, когда кризис перманентно секуляризирующейся культуры охватил уже большую часть европейских народов. Одна из неприемлемых альтернатив, к формулированию которой объективно подталкивает христианина этот кризис, полагает И.А. Ильин, – «принять такое толкование и понимание христианства, в силу которого ему нет дела до земных дел человека, до его земной жизни и земной судьбы» [5, с. 298]. Решительный вердикт И.А. Ильина звучит так: «Признать это невозможно, это значило бы вложить в христианство некое чуждое ему толкование, по сравнению с которым самый последовательный буддизм оказался бы более оптимистичным и человеколюбивым, это означало бы отвергнуть или исказить великий смысл Христова пришествия и перестать быть христианином. Ибо христианин призван не бежать от мира и человека, отвергая и проклиная их, но вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в её ткани» [5,

с. 298]. Выделенные самим И.А. Ильиным курсивом слова – это и есть некая «сверхзадача», к решению которой стремится христианской культуры.

Мыслителя, подобного К.Н. Леонтьеву, – проныцательного, наделённого даром мгновенного постижения индивидуальности, – от принятия на себя бремени решения этой задачи отвращает, конечно, и сознание её предельной, парадоксальной, сложности – той сложности, которая влечёт за собой и необходимость пересмотра самой логики её осмысления, о чём мы ещё упомянем ниже; но не менее значимым, по-видимому, оказывается и личный, «биографический» мотив – проецирование К.Н. Леонтьевым на «мир» того отношения, которое сформировалось у него после «обращения» к своему собственному «языческому» прошлому. Конечно, И.А. Ильину как историку философии, автору известного труда о «трагедии» гегелевской философии, не сумевшей, по его мнению, осмыслить развитие мира как эпоху в жизни самого Божества, также хорошо известно о том «сопротивлении материала», которое делает задачу «просветления мира» столь сложной, что попытка её решения способна ввергнуть мыслителя в искушение признать весь космически-исторический процесс «путём Божиих страданий». И всё же он возвращается к обоснованию необходимости решения этой сверхзадачи – просто потому, что для христианина никакого другого пути нет, потому, что только «просветление» и «творческое преображение» мира ведёт Человека к спасению. Интерпретация христианского вероучения, к которой примыкает К.Н. Леонтьев, считает возможным ограничиться «человеком» – но тем самым и христианство лишается «исторического измерения», история человечества оказывается ... совокупностью «историй» замкнутых на идее личного спасения индивидов.

Невозможно не заметить, что в своих духовных исканиях К.Н. Леонтьев оказывается близок к тем религиозным движениям, которые – в связи с теми или иными обстоятельствами – пытались актуализировать пронизанное эсхатологическими ожиданиями христианство первых веков, например, ... к протестантизму. Мимо этого, столь «компрометирующего», обстоятельства не мог пройти Г.В. Флоровский, относившийся к К.Н. Леонтьеву подчёркнуто критически: «Станным образом, у этого притязаемого “византийца” была совсем протестантская проблематика спасения. [...] Леонтьев не верил в преображение мира, и верить не хотел. Он именно любовался этим не-преображённым миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотой» [6, с. 302].

История становления христианской догматики, в ходе которой от Церкви отпадали (и непременно «по обе её стороны») ереси, показывает, насколько сложным и «конкретным» (в спекулятивном смысле) является христианское мировоззрение. «Формальная логика» с её запретом противоречия в богословии оказывается неприменимой, на смену «или-или» приходит «и» (В.М. Лурье считает возможным говорить в этой связи о «логике дополненности» в христианском богословии, аналогичной, «принципу дополненности» квантовой механики [7, с. 62-63]). Поэтому к опасной черте отпадения от Церкви оказались близки обе не учитывавшие диалектической глубины христианского богословия стороны спора – как те, кто сводили религию к проповеди альтруистической, но вполне земной, морали, призванной преобразить мир, так и те, кто видел в ней лишь путь личного спасения, воспринимая мораль и обоснование её принципов в философской этике лишь в качестве естественных следствий вступления человека на этот путь, – и не нам, разумеется, судить сегодня о том, чью позицию следовало бы всё же считать более «ортодоксальной».

Наш интерес к поискам К.Н. Леонтьевым «личного Бога» определяется в этой ситуации, прежде всего, тем, что они демонстрируют, насколько сложным, тонким, является вопрос о соотношении религиозного мировоззрения и нравственного сознания, претендующего на действительную автономию в культуре. Интересно, что анализ проблемы соотношения религии и морали в условиях конкретной исторической эпохи, осуществляемый с последовательно научных, рациональных, позиций, выявляет, что в центре внимания даже такого «теоцентричного» периода истории западноевропейской культуры, каким было средневековье, находится именно нравственно-этическая проблематика, которая только в силу особых социально-исторических обстоятельств получает в это время религиозное разрешение. «В средние века, – пишет Г.Г. Майоров, – доминируют идеи морально-религиозного ряда, им подчинены эстетические, общеполитические, политические и даже экономические представления человека того времени. [...] В силу особых социально-исторических обстоятельств в центре внимания всего средневековья находится нравственно-этическая проблема. И в силу тех же особых обстоятельств она не получает иного разрешения, кроме религиозного. Заметим, что этический компонент средневековой духовности даже более фундаментален, чем религиозный, и что при всей кажущейся нераздельности и очевидной взаимозависимости этих компонентов

генетическое первенство и логический примат принадлежат в средние века всё-таки этике, а не религии» [8, с. 3]. Причину этого положения Г.Г. Майоров усматривает в «человеческом» и «личностном» характере самого христианства: «Средневековые религии возникли как религии человека, человеческой – или точнее – богочеловеческой личности, как результат отчаянных поисков неосуществимой в тогдашнем мире социальной и моральной справедливости, как компенсация всеобщей неудовлетворённости, разуверенности и беспомощности, как ответ не столько на мировоззренческие, сколько на социальные, гуманитарные и особенно моральные запросы» [8, с. 3-4]; поэтому не только средневековые религии, но и «вся средневековая духовность, вся культура и самая жизнь средневекового человека держатся на обострённом, как никогда, моральном сознании» [8, с. 4]. И пусть сам средневековый человек подчинял этическое религиозному [8, с. 50], этот факт – лишь феномен сознания исторической эпохи, «за спиной которого», если использовать выражение гегелевской «Феноменологии духа», наблюдателю (исследователю), отстоящему от него на столетия, открываются действительные основания этого феномена. «Парадокс» нравственности, как видим, состоит в том, что она не может поступиться своей самостоятельностью в культуре, не разрушая себя, и это относится даже к всецело религиозной, как кажется, культуре западноевропейского средневековья.

Религиозный идеал вечного спасения (тем более, надежда на помощь Бога в земных делах) и выработанное ещё древними возвышенное понимание добродетели, которая сама себе является наградой, могут пересекаться в жизни человека, побуждать его к выбору сходной стратегии поведения. Но совпасть принципы нравственного и религиозного сознания всё же не могут. «Земной альтруизм» как своего рода «die verkehrte Welt» «трансцендентного эгоизма», не соответствует требованиям автономной этики, последняя стремится к полному переосмыслению отношений человека и Бога, по существу, формулирует запрет на какое-либо вмешательство Бога в жизнь человека. Повторим, что не только религиозное сознание парадоксально, внутренне противоречиво, в своих глубинах, но и нравственное сознание в качестве абсолютной, самодостаточной, ценности человеческой жизни также оказывается несовместимым с обыденным, рассудочным, представлением о возможности «ограниченной» добродетели в границах традиционного религиозного сознания.

Опыт духовных исканий К.Н. Леонтьева высвечивает в религиозном сознании черту, которая

сегодня оказывается часто скрытой от глаз внешнего наблюдателя, – его принципиальную индифферентность к нравственности как, якобы, самостоятельному измерению жизни человека; легко понять, что именно эта черта религиозного сознания выступает в качестве основания возникновения конфликтов, сопровождающих его эволюцию в истории культуры. Но ведь и нравственное сознание часто претендовало на самодостаточность, независимость от религиозных ценностей. Стало быть, и расхожее представление о совпадении «религиозности» и «нравственности» в некой не вполне определённо понимаемой «духовности» человека – не более чем иллюзия, сама возможность возникновения которой обусловлена неотрелектированностью проблемы статуса нравственного сознания в культуре.

Я предпочитаю говорить здесь о «нравственном сознании», а не только об «автономной этике», поскольку мысль о самодостаточности нравственного чувства, его независимости от религиозной традиции, укоренена в народном мировосприятии, это, собственно, не только определённая этическая и, шире, философская позиция, но и результат всего жизненного опыта – в том числе, кстати, и нравственного опыта русского народа с его известным исканием и почитанием «правды». Послушаем, как передаёт эту мысль о «самостоянии» нравственности тот же В.В. Розанов в «Уединённом»: «Правда выше солнца, выше неба, выше бога: ибо если и бог начинался бы не с правды – он не бог, и небо – трясина, и солнце – медная посуда» [9, с. 148].

Эта древняя традиция почитания «правды» получала в истории культуры самые разные выражения. Например, у И.С. Пересветова, уже в XVII в., мы встречаемся со следующими размышлениями: «И говорил волоский воевода “Такое царство великое и сильное и славное и во всём богатое царство Московское; есть ли бы в том царстве была правда?” Ино у него служит москвитин Васка Мерцалов, и он того роспрашивал: “Ты гораздо знаешь про то царство Московское; скажи мне подлинно!” И он стал так сказывать Петру волоскому воеводе: “Вера, государь, христианская добра и во всем исполнена, и красота церковная велика, а правды несть”. И к тому Петр воевода заплакал и рек тако: “Коли правды нет, тогда и всего нет”. [...] И в кото-

ром царстве правда, в том и бог пребывает, и помощь свою святую даёт, и гнев божий не воздвигается на то царство. Правды сильнее в божественном писании несть. Правда богу и отцу сердечная радость, а царю великая мудрость и сила. [...] И тако рече волоский воевода: “Не веру бог любит, правду”» [10, с. 136-137].

В границах европейской философско-этической традиции идея нравственности как самодостаточной сферы жизни человека обосновывалась многократно, упомянем здесь лишь, может быть, самый парадоксальный вариант этого учения об «автономности» этики. М.К. Мамардашвили в «Кантианских вариациях» обращает внимание на странную формулу кёнигсбергского философа: «Упование на Бога настолько абсолютно, что мы не можем вовлекать надежду на него ни в какие свои дела» [11, с. 21]. Упование на Бога настолько абсолютно, комментирует мысль Канта Мамардашвили, что «обращаться к его помощи и ожидать её в своих действиях, поступках, занимая какую-то позицию, не следует, нельзя; т.е. мы уповаем настолько, что не должны уповать. Или, иначе говоря, если у нас есть надежда, то в нас нет действительного образа устроительного действия Бога. Не может быть надежды как формы провоцирования Бога или хитрого расчёта на него в своих делах [11, с. 21].

И нравственное, и религиозное сознание – и при этом неважно, какое из них мы, следуя экзистенциальному выбору, предпочтём в качестве ориентира для определения принципов своей жизни, – должны сохранять осторожность в своих притязаниях на взаимный союз. Каждое из них, по существу, претендует на всего человека, представляя собой проекцию содержания культуры как целого на сферу межчеловеческих отношений, при этом каждое из них не останавливается перед самыми рискованными следствиями, исключаящими часто возможность союза нравственности и религии. И то решение проблемы соотношения религиозных и нравственных ценностей, которое в своё время пережил и неповторимым образом выразил в слове и в самой своей жизни К.Н. Леонтьев, убеждает в том, что нравственность, которая отказывается от автономии в культуре и решается на соприкосновение с «церковной мистикой», неизбежно оказывается ... лишь «прикладной моралью».

## Список литературы:

1. Коротких В.И. «Трансцендентный эгоизм» К.Н. Леонтьева и проблема статуса морали в культуре // Духовно-нравственная культура как фактор модернизации российского общества XXI века: Мат-лы Междунар. научно-практ. конф. 23 ноября 2012 г. / Отв. ред.: Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2013. С. 53-57.
2. Розанов В.В., Леонтьев К.Н. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии / Сост. Е.В. Ивановой. СПб.: Росток, 2014. 1182 с.

3. Розанов В.В. О Пушкине. Эссе и фрагменты / Сост., вст. статья, коммент. и указ. В.Г. Сукача. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. С. 163-184.
4. Лосев А.Ф. О Розанове. URL: <http://users.kaluga.ru/kosmorama/losev.html> (дата обращения: 13.10.2015).
5. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Одинокий художник / Сост., предисл. и примеч. В.И. Белов. М.: Искусство, 1993. С. 291-336.
6. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 601 с.
7. Лурье В.М. История византийской философии. СПб.: Аxioma, 2006. 553 с.
8. Майоров Г.Г. Этика в средние века. М.: Знание, 1986. 64 с.
9. Розанов В.В. Полное собрание «опавших листьев». Кн. 1. Уединённое / Под ред. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2002. 430 с.
10. Антология мировой философии: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. 776 с.
11. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.
12. Гуревич П.С. Дидактические идеи Сократа // Педагогика и просвещение. 2011. № 3. С. 50-61.
13. Гуревич П.С. Арсенал культурного обогащения // Педагогика и просвещение. 2015. № 1. С. 6-11. DOI: 10.7256/2306-434X.2015.1.14416.
14. Поткина И.В., Хормач И.А. Международная научная конференция «Российско-итальянские общественные и культурные связи. XV-XX вв.» // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 2. С. 75-84.

### References (transliterated):

1. Korotkikh V.I. «Transtsendentnyi egoizm» K.N. Leont'eva i problema statusa morali v kul'ture // Dukhovno-nravstvennaya kul'tura kak faktor modernizatsii rossiiskogo obshchestva XXI veka: Mat-ly Mezhdunar. nauchno-prakt. konf. 23 noyabrya 2012 g. / Otv. red.: N.V. Medvedev, N.M. Averin. Tambov: Izd. dom TGU im. G.R. Derzhavina, 2013. S. 53-57.
2. Rozanov V.V., Leont'ev K.N. Materialy neizdannoi knigi «Literaturnye izgnanniki». Perepiska. Neopublikovannye teksty. Stat'i o K.N. Leont'eve. Kommentarii / Sost. E.V. Ivanovoi. SPb.: Rostok, 2014. 1182 s.
3. Rozanov V.V. O Pushkine. Esse i fragmenty / Sost., vst. stat'ya, komment. i ukaz. V.G. Sukacha. M.: Izd-vo gumanitarnoi literatury, 1999. S. 163-184.
4. Losev A.F. O Rozanove. URL: <http://users.kaluga.ru/kosmorama/losev.html> (data obrashcheniya: 13.10.2015).
5. Il'in I.A. Osnovy khristianskoi kul'tury // Odnokii khudozhnik / Sost., predisl. i primech. V.I. Belov. M.: Iskusstvo, 1993. S. 291-336.
6. Florovskii G., prot. Puti russkogo bogosloviya. Vil'nyus, 1991. 601 s.
7. Lur'e V.M. Istoriya vizantiiskoi filosofii. SPb.: Axioma, 2006. 553 s.
8. Maiorov G.G. Etika v srednie veka. M.: Znanie, 1986. 64 s.
9. Rozanov V.V. Polnoe sobranie «opavshikh list'ev». Kn. 1. Uedinennoe / Pod red. V.G. Sukacha. M.: Russkii put', 2002. 430 s.
10. Antologiya mirovoi filosofii: v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1970. 776 s.
11. Mamardashvili M. Kantianskie variatsii. M.: Agraf, 2002. 320 s.
12. Gurevich P.S. Didakticheskie idei Sokrata // Pedagogika i prosveshchenie. 2011. № 3. S. 50-61.
13. Gurevich P.S. Arsenal kul'turnogo obogashcheniya // Pedagogika i prosveshchenie. 2015. № 1. S. 6-11. DOI: 10.7256/2306-434X.2015.1.14416.
14. Potkina I.V., Khormach I.A. Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya «Rossiisko-ital'yanskie obshchestvennye i kul'turnye svyazi. XV-XX vv.» // Istoricheskii zhurnal: nauchnye issledovaniya. 2012. № 2. S. 75-84.