

**Кранк Эдуард Освальдович**

канд. филос. наук, доцент

БОУ ВО «Чувашский государственный  
институт культуры и искусств» Минкультуры Чувашии  
г. Чебоксары, Чувашская Республика

## **МАРК АВРЕЛИЙ: ФОРМУЛА ВОЧЕЛОВЕЧЕНИЯ**

*Аннотация:* публикация представляет собой часть работы о религиозных поисках римского императора и философа Марка Аврелия. Двойственность религиозных взглядов Марка состоит в том, что, с одной стороны, они чрезвычайно близки взглядам первых христиан, а с другой – противоречат христианству в том отношении, что в качестве отца нации Аврелий должен был блюсти чистоту римской языческой религиозной традиции. В статье прослеживается восприятие моральной философии Марка крупнейшими представителями русской философии и литературы: П.Я. Чаадаевым, А.С. Пушкиным, А.П. Чеховым, В.В. Розановым.

*Ключевые слова:* онтология, христианство, вочеловечивание, Марк Аврелий, Петр Чаадаев, Александр Пушкин, Антон Чехов, Василий Розанов.

*...Ибо светила не знают покровов...*

Марк Аврелий

Сталкиваясь с прошлым, проникая в него, мы невольно налагаем сетку нашего мировосприятия на то или иное явление, будь то событие, учение или личность. Последняя, впрочем, подчиняет себе первое и второе, тем более если речь идет о философе и императоре. Понятие «историческая личность» имеет для нас значение вовсе не в силу деяний, которые она совершила, не в силу тех идей, что она выработала, а исключительно в силу напряженности жизни, какую прожила. Эта напряженность, однако, является чем-то, имеющим весьма опосредованное отношение к тому, что принято считать «историческими заслугами» личности. Последние суть зримые ее вехи, отпечатки, которые являются ее свидетельствами лишь постольку, поскольку личности случилось коснуться тех или

иных явлений внешнего мира, будь то вещи, идеи или даже эпохи. В сущности, эти «заслуги» – лишь следы реализации личности, но не она сама, и в этом плане она имеет для нас лишь то значение, что ею можно обозначить какой-либо исторический момент, «отпечатать» этой личностью тот или иной хронотоп, и при этом нет смысла утверждать, что историческое лицо для нас «действительно существует». Напротив, оно существует, то есть насущно, живо для нас тогда и только тогда, когда мы можем извлечь из исторической личности нечто внеисторическое.

В повседневной жизни нас всерьез занимает судьба весьма ограниченного количества людей, которых мы называем «близкими». Мы ценим их не за их заслуги и достоинства, а невзирая на них. Даже когда кто-то из наших близких надолго уезжает, или происходит ссора, или даже человек умирает, он не перестает быть близким существом, тем, с кем мы вольно или невольно находимся в постоянном общении, о ком думаем, кого видим во сне, с чьим мировосприятием и чьими пристрастиями мы считаемся. Человек, не существуя физически бок о бок с нами, между тем продолжает свою жизнь, даже будучи мертвым. Так, для множества «носителей» русского языка персоны Пушкина или Толстого находятся в разряде очень близких. С каждой из этих персон нас связывают те или иные, доброжелательные или антагонистические отношения, не важно даже, какие именно по своей окраске, но это всегда довольно *интимные* отношения. Более того, эти отношения с историческими персонами не есть отношения односторонние: не только историческая личность может воздействовать на нас, но, как ни странно это прозвучит, и мы можем воздействовать на историческое лицо. Как бы то ни было, наше «я» живет в окружении человеческих «полей» (и в физическом смысле этого слова), которые имеют мало общего с пресловутым «био-полем», как, впрочем, со столоверчением и прочей мистической дребеденью.

Марк Аврелий обладает сильнейшим человеческим «полем», напряжение которого столь велико, что не каждый может выносить его присутствие. Я ду-

маю, сам Марк Аврелий глубоко это понимал: его понятие «Града», его «общественность» предполагает эту семейственность, это неустранимое присутствие персоны в жизни других людей, вопреки всякому времени.

Переиначивая известную поговорку Теренция, можно сказать: *habent sua fata personae*. Что касается персоны Марка Аврелия (121 – 180 гг.), то судьба в потомках не очень его баловала. Ренан замечает: «...избыток добродетели ему повредил. Историки поймали его на слове. Немногие великие царствования так пострадали от историографии. Марий Максим и Дион Кассий говорили о Марке с любовью, но без таланта; кроме того, их сочинения дошли до нас лишь в отрывках, и жизнь знаменитого государя известна нам лишь по посредственной биографии Юлия Капитолина, написанной через сто лет после его смерти, благодаря чувству восхищения, которое питал к нему император Диоклетиан» [Ренан, с.150]. Благодарение Диоклетиану; но Марк Аврелий по-прежнему остается фигурой загадочной. Пожалуй, лучше всего о нем написано Ренаном; кое-что весьма точно выражено Шестовым, Лосевым и некоторыми другими подними авторами; в целом же личность этого человека так и остается за семью замками.

Книга Марка, написанная им самим незадолго до смерти и равнодушно пережившая почти два тысячелетия, – единственное убедительное и, в известном смысле, достоверное свидетельство о нем, которое, дав повод к вопросу о тайне личности философа-на-престоле, одновременно содержит в себе и разгадку этой тайны (насколько вообще возможно ее разгадать). Автором этих строк руководит отнюдь не научное стремление найти у Марка чисто философские проблемы и как-либо их описать, а настоятельная потребность приобщиться тайне этой личности, попытавшись, насколько это возможно, уяснить ее неповторимость, ее величие и ее пустоту.

Слово «парадоксальность» в случае с Марком – слишком слабое слово. А между тем, о какой, казалось бы, парадоксальности может идти речь, когда мы имеем дело с таким «крепким» ортодоксом стоического толка, каким представляется этот философ? Разве что – о парадоксальности онтологической, о совмещении в одном лице философа и императора, о конкретном воплощении идеи

Платона, что государством должны управлять философы. Однако стоическая ортодоксальность Марка носит совершенно внешний, поверхностный характер.

Вот расхожее описание его «Размышлений», взятое из «Словаря античности»: «Он сделался одним из наиболее выдающихся представителей поздней, эклектической Стои. <...> Он призывал бескорыстно любить ближних и заниматься нравственным самосовершенствованием. Счастье достигается путем познания правящего миром естественного закона и верой в его разумность. Человеческий разум божественного происхождения, и поэтому все равны...» и проч [13, с. 332]. Подобное можно оценить не столько как действительную характеристику, сколько как профанацию.

Итальянцы Дж. Реале и Д. Антисери, авторы многотомной «Западной философии от истоков до наших дней», пишут: «Первое, что впечатляет читателя «Мемуаров», это настойчивая тема бренности всего вещного, текучего, всего мирского, монотонности жизни, ее бессмысленности и никчемности. <...> Однако <...> всё в жизни за оболочкой внешней никчемности имеет свой точный смысл. 1) На онтологическом и космологическом уровнях он [Марк. – Э.К.] принимает тезис пантеизма Единое = Всё, откуда всё проистекает и куда впадает, тем самым он спасает всё отдельное от суетности и бессмысленности. 2) То, что дает смысл жизни на уровне этическом и антропологическом, это моральный долг. <...> Марк Аврелий – триумфатор стоицизма, его апогей...» [10, с. 224, 226].

У итальянских авторов коренное противоречие Марка лишь обозначено. А. Лосев в «Истории античной философии», говоря о поздних стоиках вообще, его углубляет: «бросается в глаза» «прежде всего то, что человеческая личность теряла здесь [у поздних стоиков. – Э.К.] не только гордое величие, с каким она выступала в период классики, когда вечность, красота и постоянство движений небесного свода были идеалом также и для внутренней жизни человеческой личности, но и ту (если не гордую, то во всяком случае огромную) силу внутренней морали у стоиков, когда внутренняя жизнь человека объявлялась наивысшим и

максимально достойным произведением искусства. С другой стороны, <...> человеческая личность настолько снижена в этом позднем стоицизме, что она часто трактуется здесь в самом жалком и беспомощном виде. Чувство беспомощности человека доходило здесь почти до христианского учения о смирении, хотя самого христианства здесь, конечно, не было. <...> Здесь было весьма далекое от христианства, но все-таки весьма настойчивое и *духовно-интимное чувство человеческого ничтожества* [курсив наш. – Э.К.], доходившее до какой-то жажды искупления». И далее: «Одна большая философская противоположность особенно чувствуется при изучении всех позднестоиических текстов. <...> Ничтожество человеческой личности продолжало развиваться и углубляться настолько, что наличие теории платонических идей и платонического всеобщего разума приводило не к возвеличиванию человека, а, наоборот, только к прогрессирующей сакрализации жизненных отношений философа» [6, с. 117–118]. Другими словами, ничтожность человека минимальна постольку, поскольку он мыслит себя как философ-стоик, и тогда он обладает если не величием, то чем-то таким, что позволяет ему ощутить себя над всеобщим (и собственным в том числе) ничтожеством. В отношении к Марку Аврелию это чрезвычайно справедливо: именно в этой абсолютизации своего мыслящего «я», в верности философскому призванию для Аврелия заключено если не «спасение», то «оправдание» жизни.

Обозначив коренное противоречие, которое в проекции Лосева может быть выражено противоречием между ничтожеством и «сакрализацией», мы пока оставим его, так как для того, чтобы заниматься им вплотную, необходимо преодолеть всякую философскую описательность. Такого рода преодоление возможно лишь тогда, когда мы войдем в указанную сферу рефлексии.

Л. Шестов называет Эпиктета и Аврелия «деревянными моралистами» [17, с. 386]. Догматичность вообще определяет стоическую школу, ибо у стоиков философия перестает быть философствованием и становится онтологической методологией, определяя способ конкретного человеческого существования, носит ярко выраженный экзистенциальный характер. А потому любая философская критика в адрес стоиков будет представляться во всяком случае недостаточной

по той простой причине, что предметом рефлексии становится собственно доктрина и игнорируется та насущная напряженность, с какой эта доктрина прикладывалась к реальному существованию конкретного лица и благодаря чему она вообще имеет смысл.

Когда С. Трубецкой пишет о недостоверности критериев истины у стоиков (потому, якобы, что это «субъективное состояние уверенности или веры»), стоицизм критикуется именно с общефилософских, то есть «объективных» позиций, тогда как сам «деревянный» стоицизм есть скорее богословие, нежели отвлеченная философия; причем этот порочный круг Трубецкой, коль скоро речь идет о его критике, сам и формулирует: «Мы впадаем в логический круг, когда производим достоверность нашего знания от предполагаемой [вот где ошибка: не предполагаемой, а полагаемой, или априорно принятой. – Э.К.] божественности разума и доказываем божественное происхождение нашего разума от предполагаемой достоверности наших знаний [подобных доказательств я у поздних стоиков не нашел; им и незачем было доказывать божественность нашего разума, так как это доказательство лежит внутри античной религиозности, то есть должно просто приниматься на веру. – Э.К.]» [14, с. 101]. Поэтому и все дальнейшие рассуждения Трубецкого по отношению к стоицизму вообще и Марку Аврелию в частности носят факультативный характер и правота философа-критика может быть истолкована лишь как правота стороннего, незаинтересованного, а потому и необъективного лица. В своей объективной необъективности Трубецкой доходит до того, что утверждает: «Этический интерес стоицизма лежит не в индивидуальном существовании, а в вечном и общем, не в душе, колеблющейся между разумом и плотью, а в чистом, беспримесном универсальном Логосе, который как вечный огонь, поглощает всё индивидуальное» [14, с. 98–99]. Это так же верно, как палка об одном конце. Поистине, весьма односторонняя экзегеза. Так, например, заостряя дефинитивное неразличение поздними стоиками (и Марком прежде всего) понятий «Целое» и «Божество» и невольно подменив их более привычной христианской парой «Мир» – «Божество», Трубецкой пишет: «Раз Божество тождественно с миром, оно необходимо теряет и свою личность, и свою

разумность; раз мир тождествен с Божеством, исчезает не только всякая свобода, но и всякая индивидуальность. Несмотря на все ухищрения своей теодицеи, стоики делают Божество реальным виновником всего зла, всего неразумного, всего противоразумного в мире и подчиняют его физической необходимости. Отождествляя мир с Божественным разумом, мы по необходимости отрицаем самый этот разум. Признавая все действия человека подчиненными естественной необходимости, мы отрицаем в корне понятие нравственной свободы и нравственной вменяемости, составляющие основу всякой морали. Признавая человеческую душу божественной по природе, мы не можем объяснить ее немощи, неразумия, зла. Мы вообще вынуждены отвергать различие между добром и злом: ибо как согласовать нравственный пессимизм стоиков с их физическим оптимизмом при учении о безусловном тождестве духа и материи, Бога и природы?» [14, с. 101].

Надо отдать должное Трубецкому: в этом недоуменном восклицании отражен один из основополагающих парадоксов стоицизма. Если бы Трубецкой этот парадокс рассматривал не как нечто, указующее на логическую ущербность стоической философии, а как на его характернейший и плодотворнейший признак, как на его, если угодно, лицо, то вряд ли бы философ-критик ограничился лишь риторическим вопросом. Парадоксальность сама по себе не только не является показателем ущербности той или иной идеологии, напротив, она есть выражение ее напряженности, действительности, ее, так сказать, изначальной жизненной правоты. Поэтому «исторический подход» к философии страдает тем, что, избрав своим предметом нечто *становящееся*, всё предшествующее ему по времени полагается как *ставшее*. Что касается истории мысли, то это в корне неверно, ибо мысль тогда и изживает себя, когда становится непротиворечивой.

Разумеется, нет смысла отвечать на риторический вопрос С. Трубецкого, равно как согласовывать «нравственный пессимизм» с «физическим оптимизмом». Напротив, предъявив пример «объективного» философского истолкования стоицизма как школы, мы хотели бы оставить это непродуктивное пространство критической философии с тем, чтобы вплотную подойти к ее предмету. Но прежде необходимо дать краткое описание философии Марка, хотя бы для того,

чтобы принять устав того высокого монастыря, в который нам предстоит войти и который населен одним-единственным человеком. Именно так: отвергнув одно описание (критическое), мы беремся за другое (констатирующее), вполне отдавая себе отчет в том, что оно должно выполнять только внешнюю, однако – уставную и рабочую функцию. Описание это нужно нам не для того, чтобы, подвергнув критике философию Аврелия, утверждать на ее развалинах что-то иное, или, еще хуже, пытаться показать, в чем Марк объективно прав, а в чем нет, но единственно для того, чтобы в дальнейшем от этой философии (как доктрины) не зависеть.

Марк Аврелий мог бы стать украшением в пантеоне героев Томаса Карлейля. Но ни в «Героях и почитании героического», ни в «Этике жизни» Карлейль ни разу не упомянул об императоре-философе, а между тем двух этих разных людей роднит очень многое: от сугубо этической направленности нравственного поиска до тезиса о «героическом»приятии мира, о его безусловной справедливости и покорности ему. Их роднит также и отношение к вере; в сущности, оба они – два великих протестанта, хотя протестантизм каждого из них носит не вовсе явный, т.е. не формулируемый ими самими характер, но в известной степени проникает (может быть, надо сказать: вызывает к жизни) философию как одного, так и другого. Почему же Карлейль прошел мимо такого прекрасного образчика «героического», как фигура римского императора-философа? Уж не потому ли, что Марк Аврелий вовсе не являлся для Карлейля героем?..

Итак, кем был внутренне Марк Аврелий и что выражает его этическая философия? Отвечая на эти вопросы своеобразным «дайджестом», мы пока намеренно не акцентируем внимания на ее противоречиях.

Мир есть Целое, которое разумно и справедливо. Вводимое Аврелием понятие «Града» понимается им как некое сублимированное, идеальное (в платоновском смысле) образование, соотносимое с Целым. Так как человек является частью этого Целого, то ему надлежит понимать, что хочет от него Целое, и быть покорным ему, иначе он нанесет вред – не столько Целому и другим его частям,



сколько прежде всего себе самому. А потому человек должен действовать в соответствии с Законом этого Целого, а его душе надлежит дышать в унисон с дыханием «Града»; иными словами, человек должен следовать своему «внутреннему гению (демону)», который и является выражением божественного Закона для человека. В онтологическом (экзистенциальном) плане, «важны три отношения: к облекающему тебя телу, к божественной причине, источнику всего случающегося со всеми, и, наконец, к живущим с тобою людям» (VIII, 27) [7, с. 166].

Тело есть брэнная оболочка, которая живет лишь мгновение, поэтому стремления тела суть стремления большей частью ложные, и если оно представляет собой ценность, то только ту, что в этой оболочке человеку возможно жить. Стремления человека к телесным наслаждениям должны контролироваться душой; страдания и боль вполне выносимы, если человек способен понимать, что при невыносимых страданиях он попросту перестанет существовать, а потому они не являются чем-то таким, что может воспрепятствовать совершению нравственного долга. А кроме того, Целое в своей постоянной изменчивости, в своей текучести и безразличии к сущему, будучи причиной жизни, затем снова растворяет это сущее в себе; к тому же – человеческая жизнь в своей ничтожности слишком не сопоставима с беспредельной вечностью Целого, поэтому и воспринимать ее (жизнь) следует лишь в ее настоящем, и только оно насущно. В прекращении жизни нет ничего страшного, и от достоинства человека зависит его готовность в любой момент встретить смерть, проститься со своим телом.

В отношении «божественной причины» (отождествляемой с Целым, Законом и Градом), человек должен быть покорен ей, действуя в соответствии со своей душой, «внутренним гением», который является проявлением всеобъемлющего Божества в отдельном человеке, благодаря которому человек причастен божественному Целому. Отсюда – покорность судьбе: «каждому пристало то, что стало его уделом в силу природы Целого, и именно тогда, когда стало» (X, 20) [7, с. 218]. Общение с внутренним гением способно даровать человеку счастье, так как, общаясь с ним, человек тем самым общается с Божеством, которое есть Целое, или, что одно и то же, с Логосом (Законом), существующим изначально.

Это общение предполагает не только самосовершенствование человека, но и его способность жить достойно и благочестиво, вне оглядки на то, как смотрят на его жизнь другие люди. Философия, в этом смысле, как раз развивает в человеке эту способность общения с мировой сущностью, она помогает ему сделаться свободным и счастливым настолько, насколько он в состоянии ощущать свою сродность с внутренним гением или душой. Это счастье пребывать вместе с духом делает человека невосприимчивым ко злу в мире, которое, к тому же, не что иное, как извращение, болезнь, поскольку, как уже было сказано, Целое справедливо в своей божественности и является добром. Таким образом, уяснение «божественной причины» также, в свою очередь, способствует тому, чтобы человек не боялся смерти и воспринимал ее, как, впрочем, и всё могущее с ним приключиться, в качестве дара судьбы.

Как части Целого (Града), далее, человеку надлежит быть расположенным к ему подобным, заботиться о них, приносить им добро. То, что Марк называет «общественностью» и что, понятно, идет от Аристотеля, вменяется в нравственный долг человеку, ибо другие люди также наделены теми же свойствами, что и ты сам, и, независимо от того, добры они или злы, суетны или благочестивы, надлежит проявлять о них тем большую заботу, чем большей властью ты наделен. При этом относиться к ним надо с неизменным расположением, не принимая слишком близко к сердцу их проблемы, но, насколько это в твоих силах, пытаться помочь в их решении, а также – быть с людьми искренним и не руководствоваться по отношению к ним какими бы то ни было суждениями, от кого бы они ни исходили: от других ли людей, или от тебя самого. Действуя на общественном поприще, делай то, что тебе по силам и не берись за непосильные вещи.

Выполняя свои обязанности в отношении этих трех «объектов», человек в состоянии сделать жизнь свою благочестивой и достойной в той степени, в какой, когда его постигнет смерть, он способен будет воспринять ее как благо и законное завершение своего пути (вполне в согласии с одой Державина: «И чистою своей душою / Благослови судеб удар»).

Это очень сжатое и нарочито непротиворечивое изложение нравственной философии Марка, между тем, имеет лишь факультативное, касательное отношение (то есть почти не имеет отношения) к тому, что содержат в себе записки философа-императора, оставляя боль и пафос этой книги, ее религиозную катастрофичность непрочитанными, а именно об этом в первую очередь должна идти речь, когда произносится имя Марка Аврелия.

Более того, эта философия немногим отличается от философии стоиков пяти-шести вековой давности. Достаточно привести гимн Зевсу, сложенный Клеанфом из Ассоса (ок. 331 – ок. 233 г. до н.э.), чтобы убедиться в очевидности этого [2, с. 175–176]. Гимническому восхвалению Божества (в случае Клеанфа не столько даже Зевса, сколько «даймона» [2, с. 327]) почти нет места у Марка. Клеанф безусловно верит в то, о чем он *поет*. Марк не поет, и если верит, то в силу традиции, как религиозной, так и стоически-философской, а это совсем «другая вера». Если вера Клеанфа дифирамбична (гимнична) безусловно, то вера Марка не безусловна и почти одиозна. Искренне верующий человек, творя свою космологию, обращается к Богу, Аврелий же – к самому себе.

Отметив это различие, вернемся к философии Марка, которую, в качестве таковой, не назовешь оригинальной. Космологический (не религиозный) аспект в ней носит вообще служебный характер, определяя способ жизненного поведения и психологию самосовершенствования, то есть мораль, на которой почти всецело сосредоточен Марк Аврелий. В известном смысле можно вполне согласиться с Честертоном: «мораль большинства моралистов, древних и новых, – непрерывный, ровный поток общих мест» [16, с. 211–212]. Неслучайно Гегель в «Лекциях по истории философии», говоря о стоицизме, едва упоминает Марка, справедливо замечая, что «его размышления не носят спекулятивного характера» [4, с. 310], другими словами – не являются философией в собственном смысле слова.

Гораздо резче эту особенность философии Марка выразил Э. Ренан: «Марк Аврелий не есть свободно мыслящий; едва ли он даже философ в специальном

смысле слова. Подобно Иисусу, он не имеет умозрительной философии; его богословие совершенно противоречиво. Он не имеет никакого твердо установившегося представления о душе и бессмертии». И несколько выше: «Ни тени системы. В сущности, Марк Аврелий не держится никакой философии, хотя почти всем обязан стоицизму, переработанному римским разумом. Он не принадлежит никакой школе. <...> Книга Марка Аврелия не имеет никакой догматической основы и поэтому вечно будет свежа. <...> Это самая человеческая книга из всех существующих. Она не разрешает никакого спорного вопроса» [11, с. 146, 145].

Вот первый, бросающийся в глаза, можно сказать поверхностный, парадокс книги Марка. Да, эта книга написана философом-стоиком, но стоическая философия не является ее содержанием. Книга Марка Аврелия совершенно об ином.

Смысл книги Марка состоит не в философии, которую он с неподражаемым рвением утверждает, а именно в этом рвении. Ее диалогичность реализуется в тексте с такой силой, что сколько-нибудь внимательный психотерапевт без труда обнаружил бы, что автор не только относится к «шизоидному типу» людей, но что его раздвоенность представлена, поистине, чуть ли не в патологическом виде. Нам не любопытны подобные диагнозы: они лишь называют очевидное (раздвоенность), тогда как внутренняя причина названного остается неуясненной. Когда Владимир Мономах пишет на закате жизни свои «Поучения», то адресует их своим детям, а также тем, кто захочет узнать о его жизни и извлечь из нее какие-либо моральные уроки. Аврелий же пишет для самого себя.

Все упования свои Марк возлагает на судьбу, которая, в его представлении, словно бы является действительным богом, или, лучше сказать, действительной церковью. Как известно, даже олимпийские боги признавали свое бессилие перед судьбой. (Весьма показателен в этом отношении тот пассаж у Лукиана, когда, вместо того чтобы вмешаться в спор философов, покарать скептика и поддержать богобоязненного киника, Зевс говорит, что ему не подобает делать этого, так как это прерогатива одной Судьбы, которая властна как над смертными, так и над богами.) То, что Марк Аврелий называет «судьбой» или «уделом», имеет самое непосредственное отношение к еще одному ключевому понятию: «путь».

Марк Аврелий различает тех, кто знает путь, и тех, кому путь не ведом. Светила ведают путь, вещи же нет. Из всех путей, которые лежат перед человеком, ему следует выбрать самый прямой путь. «Иди напрямки, – твердит Марк самому себе, – и ты будешь прав». Этот «прямой путь» есть путь личной судьбы, и является таковым он именно потому, что человек неотступно разрешает свои моральные проблемы, проблемы долга, не обходя их, а строя свой путь через их разрешение. Этот прямой путь – путь добродетели, путь достойного удела, достойной судьбы.

Есть глубокое противоречие в этом: с одной стороны, «прямой путь» является выражением воли человека, стремящегося к добродетели, а с другой – он есть выражение воли судьбы, то есть силы внешней по отношению к человеку, который, в этом смысле, является лицом страдательным, а не действительным. В этом тождестве и кроется одна из самых сокровенных тайн Марка Аврелия. Она может быть сформулирована весьма просто: судьба, будучи образованием совершенно безразличным, между тем обладает единством и цельностью по отношению к тому, кто сам идет «прямым путем» или, другими словами, дорогой судьбы. Это поразительная мысль по своей простоте, это очень ясная и очень религиозная мысль. В ней содержится указание на пред-знание человеком своей судьбы, на его способность эту судьбу чувствовать, наконец, на возможность эту равнодушную и безразличную судьбу строить самому. Чужой «путь», особенно если он лишен усилий добродетели, малолюбопытен Марку, как малолюбопытны ему и люди вообще. («Не принимай близко к сердцу то, что руководит другими людьми».) Однако самопоглощенность Марка не есть следствие эгоизма; она происходит из того гигантского, поистине, титанического усилия жизни, которое как бы тождественно всему его существу.

На внутреннюю тайну судьбы указывает уже цитированный афоризм Марка: «каждому пристало то, что стало его уделом в силу природы Целого, и именно тогда, когда стало». Своего рода откровением может стать «мёбиусная» замкнутость этой формулы, сродной по накалу заключенного в ней смысла с великим изречением Аврелия Августина: «слово стало плотью, но не обратилось в

плоть, а возвысило ее, в нее не обратившись» [1], или с определением Божества, данным Паскалем: «сфера, центр которой везде, а поверхность нигде» [8, 1: 84]. Это, поистине, гераклитовский афоризм. Этический выбор и внешняя предуганность судьбы здесь не то что едины или взаимозаменяемы во временном аспекте, но они, выражаясь математически, конгруэнтны (а не тождественны друг другу).

Вот почему судьба является для Марка как бы церковью: это срединное звено между экзистенциальным выбором и волей Божества. Можно сказать также, что судьба в транскрипции Марка может пониматься не только как путь человека к Божеству, но и как путь Божества к человеку. «Церковная» («храмовая») наполненность этого слова для Марка тем более важна, что через посредство судьбы Божеством утверждается бытийная справедливость жизни, утверждается, что еще более важно, действительность веры через действительность церкви: если действительна судьба, то действителен Бог.

В качестве «церкви», судьба заинтересована в том, чтобы человек слушал голос Бога (или «внутреннего демона» как Его мембраны), и в этом послушании она осуществляется. Но если для античной религиозности судьба была силой, существующей «по ту сторону добра и зла», то у Марка она выступает в позитивном качестве. «Следует делать не то, что хочу я, а то, что хочет от меня бог», – говорит Эпиктет. «Внутренний демон», в качестве божественной части (или божественного «дыхания»), которой наделен человек, руководит им. Судьба является осуществлением на земле, в частной жизни человека, «прямого пути» добродетели и правды, который угоден Божеству. Это совершенно новый взгляд на судьбу.

Еще для Сенеки Медея воплощает в себе злую судьбу. Ее безумства не только предуганы ей судьбой, но она всем своим существом втянута в механизм, который действует независимо от человека, но в соответствии с которым действует человек. Такая судьба, несущая в себе зло, для Марка Аврелия как бы и не судьба, так как в ней нет внутреннего человеческого усилия, нет стоически

свободного волевого выбора. В ряду других персон, исполненных «зла» и подверженных «порче» страстей, Медея, коль скоро речь зашла о ней, находится на совершенно другом полюсе античного мира, и ее судьба не может быть судьбой в понимании Марка, поскольку она внутренне неактуализирована, а потому не имеет отношения ни к Целому (божественному добру), ни к Граду.

То, как Марк понимает судьбу и ее связь с «внутренним гением», в своей сущности есть постановка вопроса о вочеловечивании Божества. С точки зрения осуществившегося христианства легко утверждать, что если бы Марк знал о формуле вочеловечивания образа Бога в смертном существе, то это избавило его от беспримерной религиозной катастрофичности. Настоятельная необходимость в вочеловечивании Божества у Марка настолько сильна, что, даже если она не осознавалась им, это вочеловечивание уже присутствует в его мировосприятии. Однако вочеловечивание подразумевает личность, в которой Бог всецело себя проявляет, подразумевает мессию. Сейчас мы скажем на первый взгляд странную вещь: у Марка Божество вочеловечено в нем самом, независимо от того, сознает он себя мессией или нет (не осознает, конечно же, прежде всего потому, что мессианизм есть черта иной религиозности, нежели той, какой, в силу традиции, был причастен Марк). Недаром Ренан называет его книгу «истинно вечным евангелием». Это сказано не для красного словца: книга Марка действительно *благовестует* о религии, которую исповедует один-единственный человек на земле, римский император Марк Аврелий. «Религия Марка Аврелия есть, как по временам бывала религия Иисуса, религия абсолютная, та, которая возникает из простого факта высокого нравственного сознания, противопоставленного вселенной. Она не принадлежит ни отдельной расе, ни отдельной стране. Никакая революция, никакой прогресс, никакое открытие не могут ее изменить» [11, с. 151].

Именно «непомерным усилием» добродетельной жизни, именно утверждением в себе Божества через сугубо добродетельную жизнь, через безусловное следование своему «внутреннему гению» и своей судьбе, Марк воплотил абсолютное Божество в своей личности в такой степени, что вряд ли возможно назвать другое лицо, которое можно поставить с ним рядом. Одиночество Марка

Аврелия почти (ибо он все-таки был человек) абсолютно, это почти божественное одиночество.

Исторические персоны живы в нашем представлении постольку, поскольку для нас явна их жизнь «на исторической сцене». В этом отношении мы воспринимаем не столько саму персону, сколько ее способность воздействовать на других лиц, где бы они не находились: на «сцене» или в «зрительном зале». Поэтому экспансивность действующего лица есть своего рода атрибут сценического успеха. И потом, нам гораздо легче понять человека страстного, нежели сдержанного и бесстрастного внешне. Это противопоставление «страстный – бесстрастный» как-то почти автоматически подменяется парой «порочный – добродетельный». Страстный человек – персонаж трагедии, мы легко можем отождествить его с собой. Трагедийное мышление вообще наиболее плодотворное и высокое мышление. Судьба наказывает героя за его страсти; занавес опускается в момент искупления, и слезы катарсиса на глазах зрителей – не что иное, как знак прощения высокой страсти в момент, когда она осознает себя. Мы готовы сопереживать любому, будь это даже такие монстры, как Нерон или Калигула. Но если дело касается не порочного (страстного), а добродетельного (бесстрастного) существа, зритель начинает скучать. Добродетель не зрелищна. Христианство при своем возникновении вполне это понимало и представило Христа в трагедии поистине грандиозной, поставив ее даже в жанр, близкий «хепенингу», где нет разделения пространства на сцену и зрительный зал. Роль Христа, его трагическую вину, берет на себе человечество в целом.

Общеизвестно, что Марк не любил зрелища (бои гладиаторов, публичные убийства животных) и относился к ним как к необходимому злу, пытаясь по мере своих сил это зло ограничить, что римляне ему не прощали. Легенда о том, что Коммод был зачат женой Марка, Фаустиной, не от кого-нибудь, а от гладиатора, поясняет не только характер наследника Марка на римском престоле, но преследует чисто «театральную» цель: ввести человека ничтожного в альков добродетельного императора-философа с тем, чтобы насладиться позором великого человека, надеть на него определенную ролевою маску, тем самым – вывести его



на арену. Но даже здесь Марк остался бесстрастным, не принял «роли», и никакие наветы не заставили его изменить свое отношение к Фаустине.

Здесь действует тот же «компенсирующий» психологический закон зрелища: дескать, как сам он ни был велик, зато его жена была малодостойная женщина, или, в лучшем случае, «жена была неспособна понимать величие своего мужа». Ренан совершает ту же расхожую ошибку, когда пишет: «Фаустина была в жизни благочестивого императора <...> прискорбнейшим источником печали. Провидение, пекущееся о воспитании высоких душ и непрестанно стремящееся к их усовершенствованию, уготовило ему тягчайшее из испытаний: жену, не способную его понять» [11, с. 150].

Требовать от женщины, чтобы она разделила мысли и цели своего мужа, все равно, что заставить мужчину родить ребенка. Именно последним, семьей, и занималась Фаустина. Молва приписывает ей участие в заговоре Авидия Кассия против Марка, но несколько писем Фаустины и Марка, приводимые Галликаном в жизнеописании Кассия, и прежде всего письма самой Фаустины, свидетельствуют о ней как о женщине, преданной интересам своей семьи, почитающей своего великого мужа, но и умеющей возразить ему: письмо Фаустины Марку по поводу того, чтобы после смерти Люция Вера их овдовевшую дочь Люциллу выдать замуж за старика Помпеяна; примечательно, что, несмотря на то что Фаустина была против этого брака, Помпеян все-таки стал зятем ей и Марку [см. также: 18]. Письма Фаустины просты, немногословны, интонация их указывает на чувство личного достоинства, лишённое всякой позы. Даже если допустить, что слухи, порочащие Фаустину, несут в себе зерно истины, сам Марк говорит о ней как о «простой и любящей жене», и эта оценка, сделанная на закате жизни, многого стоит. Что до нее самой, то у нумизмата Василия Розанова есть прекрасный пассаж об изображении Фаустины на римской монете: «...императрица Фаустина <...> точно вываливает беременный живот на руки «добрého народа Римского», говоря: «Радуйтесь, я еще родила: теперь у меня четверо» [12, с. 291–292]. Это говорит тот самый Розанов, который в другом месте с равнодушием замечает, что «жена Марка Аврелия не была ему верна», что Марк принадлежит

к «неэмоциональным» натурам (он «был вялым, унылым императором»), что он из тех людей, которые «умели оставить только прекрасный посмертный «Дневник», и этот дневник есть, вместе с ему подобными книгами, «произведение сумеречное, осеннее, – произведение того времени исторического года, когда соки в людских растениях бегут не вверх, не поднимают их, но стремятся вниз, к земле и в землю», это книги, которые «мы не хотим перечитывать – иначе как перед смертью» [12, с. 289].

Розанов, с его женственной расслабленностью, как будто даже не в состоянии понять той силы духа, той страсти, которая пронизывает книгу Марка до такой степени, что иные строки в ней кажутся «раскаленными добела». Вероятно, это мужество имеет в виду С. Трубецкой, говоря о «физическом оптимизме» поздней Стои. Нужно быть совершенно глухим и жить и писать у себя «за занавескою», как жил Розанов, облизываясь на свое «не хочется» как на высшую степень проявления человеком своей «приватной свободы», чтобы назвать Аврелия «вялым, унылым императором».

Замкнутая религия Марка осталась за семью печатями для большинства тех, кто прочел его книгу: наше трагедийное восприятие не очень милует человека, который всю свою страсть, всю свою титаническую энергию заключал в себе самом, не столько не желая, сколько будучи не в состоянии выплеснуть ее вовне. Такой герой трагедийному восприятию недоступен. Вот почему дошло до нас столько слухов о Фаустине, вот почему глухая молва приписывала этому тайному, внутреннему человеку, что якобы по его воле был умерщвлен брат и соправитель Марка Люций Вер, как и «недобродетельная» жена Фаустина, что Марк намеревался будто бы убрать и Коммода, но не успел осуществить своего намерения. Чрезвычайно характерно при этом, что подобные слухи в глазах римлян нимало не вредили славе Марка: все трое были порочны и их смерть послужила (с Коммодом особый случай) общественному благу. Разумеется, это только слухи – и слухи подлые. Не имея никакого намерения их опровергать, ограничимся цитацией двух писем. Это весьма примечательный диалог.

Фаустина Марку о заговоре Авидия Кассия и необходимости смерти для главы заговора и репрессий по отношению к его близким: «Моя мать Фаустина убеждала твоего отца Пия – во время отложения Цельза – проявить любовь прежде всего по отношению к своим, а затем уже к чужим. Ведь нельзя назвать любящим того императора, который не думает о своей жене и детях. Ты видишь сам, в каком возрасте наш Коммод. Зять же наш Помпеян стар и не уроженец Рима. Подумай, как поступить с Кассием и его сообщниками. Не давай пощады людям, которые не пощадили тебя и не пощадили бы и меня и наших детей, если бы победили...»

Марк – Фаустине: «Ты, моя Фаустина, благоговейно блюдешь интересы своего мужа и наших детей. Ведь я прочитал в формийской усадьбе твое письмо, в котором ты советуешь мне сурово покарать сообщников Авидия. Но я пощажу и детей его, и зятя, и жену, и напишу сенату, чтобы и он не производил слишком жестокой конфискации имущества и не подвергал их жестокому наказанию. Ведь ничто в такой степени не возвышает римского императора в глазах разных народов, как его милосердие. Оно сделало Цезаря богом, оно сделало Августа священным, оно же – главным образом – и твоего отца украсило прозванием «Пий» [«благочестивый»]. Если бы придерживались моего взгляда на войну, то и Авидий не был бы убит. Будь поэтому спокойна: Храним богами я, моя ничтожность Богам по сердцу [5]» [3].

Ответ Марка исполнен уверенности в правильности образа действий и мысли. Роль его убедительна в высшей степени.

Да, в мотивировке милосердия присутствует некий театральный расчет, но он понятен: жизнь императора слишком на виду, она «театральна» как бы по определению. На эту театральность накладывается театральность другого рода – невольная театральность добродетели, что вызывает неизменно негативный отклик у «зрителей», готовых увидеть в этом ханжество и лицемерие.

Весьма симптоматично в этой связи отношение к Марку Аврелию такого российского «стойка», каким был Чаадаев. Вот характернейший пассаж из «Философических писем»: «На примере Давида и Марка Аврелия станет очевидным

то, что первый был совершенным образцом самого святого героизма, в то время как второй – только любопытным примером искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели» [15, т. 1, с. 396]. И, спустя полтора десятка лет, в письме С.Д. Полторацкому, еще более резко и безапелляционно: «Сократ и Марк Аврелий были не более чем пакостниками по сравнению с порядочным человеком нашего времени и выказывали лишь поползновения к добродетели» [15, т. 2, с. 235]. Что дает Чаадаеву право так грубо говорить о Сократе и Марке? Это его католицизм, его, если угодно, «кафолический» католицизм. Однако не так ли «кафоличесен» в вопросах общественной религии и сам Марк Аврелий, не так ли «правоверен»? Мы полагаем, внутренним правом хулить Аврелия и Сократа у Чаадаева было даже, может быть, и не вполне осознанное понимание собственной роли в русской культуре: в определенном смысле можно сказать, что Чаадаев был и Сократом, и Марком Аврелием в истории русской мысли. Странно: утверждая христианскую терпимость, сам Чаадаев нетерпим настолько, как и нельзя представить, чтобы были нетерпимы Сократ или Марк, хотя они и не были христианами. Едва остепенившийся повеса Пушкин, грешивший атеизмом, – и тот не понимает нетерпимости Чаадаева к Марку: «Для меня непостижима ваша неприязнь к Марку Аврелию...» [9, с. 448].

Быть может, Чаадаев, будучи христианином, не может простить Аврелию смертного приговора, вынесенного императором лионским мученикам? Как иначе объяснить непримиримость русского философа (который ведь тоже как бы основал церковь с единственным прихожанином – им самим) к «ханжеству» и «лукавству» Марка?

Антон Чехов – атеист, но и его приводит в смущение книга римского императора, и он не в состоянии разглядеть то, что таится за проповедью самоограничения. Весьма примечательно, что моралист Чехов не принимает морализма Марка Аврелия. Полемика между героями знаменитой «Палаты №6» имеет своим предметом стоическую философию Аврелия и являет собой пример не столько противоречивого отношения к ней, сколько морализаторской (и философской) бесплодности и бессмысленности всякой рефлексии по поводу книги

Марка. Вообще говоря, это очень красиво: *ригоризм Марка не может являться поводом для ригоризма*. Вот почему полемика чеховских героев о Марке Аврелии производит впечатление сумятицы и только. Вероятно, сам Чехов чувствовал это, вложив собственное смущение перед Марком в уста своим слабым героям, но факт этого сомнения писателя в моральности морализма Марка очень важен. Быть может, именно сверхчеловечность Марка смущает человечность Чехова.

Как бы далеко ни отстояли Чаадаев и Чехов от Марка Аврелия, два эти отношения к нему образуют как бы два полюса рефлексии: либо автор «Размышлений» – актер и ханжа, либо – сверхчеловек.

Значение книги Марка Аврелия состоит в непротиворечивом, хоть и антиномичном (как ни странно это звучит), соединении «ханжи» со «сверхчеловеком» – соединении, окрашенном пафосом титанического религиозного усилия, совершенного (точнее сказать: постоянно совершаемого) Марком, причем не только при жизни, но даже после смерти, поскольку книга жива, поскольку в ней жив и сам Марк, поскольку – в конце концов – умирание тела не есть умирание Божества, к которому единственно апеллирует философ (обращаясь к себе, он, как уже было сказано, обращается к своему «внутреннему демону», представляющее Божество и Целое в смертном существе) и которое руководило и руководит Марком доныне, ибо смерть преодолена и идеальное (истинное) существо человека – в отличие от его актуальной (смертной) «ипостаси» – обретает наконец свою свободу.

### ***Список литературы***

1. Августин А. О Троице / Аврелий Августин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://docviewer.yandex.ru/view/32001484/> (дата обращения: 29.05.2021).

2. Античные гимны: сборник / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. – М. Изд-во МГУ, 1988. – 359 с.

3. Вулкаций Галликан. Авидий Кассий / Вулкаций Галикан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://thelib.ru/books/gallikan\\_vulkaciy/avtory\\_zhizneopisaniy\\_avgustov-read-7.html](https://thelib.ru/books/gallikan_vulkaciy/avtory_zhizneopisaniy_avgustov-read-7.html) (дата обращения: 29.05.2021).
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 / Г.Ф.В. Гегель; пер. с нем. – СПб.: Наука, 1994. – 423 с. – (Слово о сущем).
5. Гораций. Оды / Гораций [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://lib.ru/POEEAST/GORACIJ/hor1\\_1.txt](http://lib.ru/POEEAST/GORACIJ/hor1_1.txt) (дата обращения: 29.05.2021).
6. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
7. Марк Аврелий. Размышления. LXXXIX / Марк Аврелий; пер. с греч. и примеч. С. Роговина; вступ. очерк С. Котляревского. – Магнитогорск: Амрита-Урал, 1994. – 292 с.
8. Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль; пер. с фр. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://predanie.ru/book/78350-mysli/> (дата обращения: 29.05.2021).
9. Переписка А.С. Пушкина: в 2-х т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1982. – 575 с.
10. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. I: Античность / Дж. Реале, Д. Антисери; пер. с ит. – СПб.: Петрополис, 1994. – 336 с.
11. Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира / Э. Ренан; репринт. воспроизведение изд. Н. Глаголева. – М.: Изд. центр «Терра», 1991. – 347 [2] с. – (История первых веков христианства).
12. Розанов В.В. Сочинения: в 2-х т. Т. 2: Уединенное / В.В. Розанов. – М.: Правда, 1990. – 710 с. – (Из истории отечественной философской мысли).
13. Словарь античности / пер. с нем.; редкол.: В.И. Кузищин (отв. ред.) [и др.]. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
14. Трубецкой С.Н. Сочинения / С.Н. Трубецкой. – М.: Мысль, 1994. – 816 с. – (Философское наследие. Т. 120).

15. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2-х т. / П.Я. Чаадаев. – Москва: Мысль, 1989. – (Памятники философской мысли).
16. Честертон Г.К. Вечный Человек / Г.К. Честертон; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1991. – 544 с.
17. Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Л. Шестов. – М.: Наука, 1993. – 560 с. – (Из истории отечественной философской мысли).
18. Юлий Капитолин Вер / Юлий Капитолин Вер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1475000500> (дата обращения: 29.05.2021).