

Джорджо Агамбен

ПИЛАТ
И ИИСУС

GRUNDRISSE



Giorgio Agamben

PILATO E GESÚ

Джорджо Агамбен
ПИЛАТ И ИИСУС

2014
GRUNDRISSE
Москва

Перевод с итальянского и примечания
Марии Лепиловой

Вёрстка: Стефан Розов
Корректор: Анатолий Ботвин

© 2013, Edizioni nottetempo srl
© 2014, ООО «Издательство Грюндриссе»,
перевод на русский язык

ПИЛАТ И ИИСУС

1. *Symbolon*¹ — символ веры, в котором закреплены основные принципы христианского вероисповедания, содержит, помимо «Господа Иисуса Христа» и «Марии Девы», единственное имя собственное, совершенно чуждое — по крайней мере, на первый взгляд, — теологическому контексту. Речь идёт, к тому же, о язычнике — Понтии Пилате: *staurothenta te yper emon epi Pontiou Pilatou* («распятого за нас при Понтии Пилате»). В «Кредо»², которое приняли епископы в 325 году в Никее³, это имя не упомянуто. В формулу вероисповедания его добавили лишь в 381 году после Константинопольского собора⁴, судя по всему, для того, чтобы придать Страстям Христовым исторический характер, зафиксировав это событие в хронологии. Как отмечается, «христианское кредо описывает исторические процессы. Для упоминания Понтия Пилата существуют веские причины, ведь он — далеко не просто какая-то мрачная

фигура, волей случая оказавшаяся в тех местах» (Schmitt, p. 253)⁵.

То, что христианство — историческая религия и что «таинства», о которых оно повествует, являются также и прежде всего историческими фактами, не вызывает сомнений. Если допустить, что вочеловечение Христа — «историческое событие бесконечности, единство, которое невозможно ни присвоить, ни охватить» (там же), то суд над Иисусом становится одним из ключевых моментов истории человечества, важнейшей точкой пересечения вечности с ходом истории. В таком случае особенно важно понять, как и почему это пересечение преходящего и вечного, божественного и человеческого преобразовалось в *krisis*, то есть в судебное разбирательство.

2. Почему, собственно, Пилат? Что-нибудь вроде *Tiberiou kaesaros*⁶ — надписи на отчеканенных при Пилате монетах, которая изначально внушает доверие, хотя бы потому, что именно этим словосочетанием Лука обозначил дату начала проповеди Иоанна (Лк. 3:1⁷) — или, например, выражения *sub Tiberio*⁸ (как у Данте, который

произносит голосом Вергилия: «Рождён *sub Julio*», *Ад. 1, 70⁹*), бесспорно, гораздо больше соответствовало бы поставленным задачам. И если святые отцы, собравшиеся в Константинополе, предпочли Тиберию Пилата, префекта — или, как называл его Тацит (*Анналы. XV, 44¹⁰*) в одном из немногих небиблейских источников, «прокуратора» Иудеи — кесарю, то возможно, что над очевидным хронографическим замыслом одержала верх значимость роли Пилата в евангельских сказаниях. Та доскональность, с которой Иоанн, а также Марк, Лука и Матфей описывают его сомнения, его путаные и переменчивые суждения, буквально передавая порой откровенно загадочные слова, убеждает нас, что евангелисты, наверное, впервые обнаруживают нечто похожее на стремление создать образ со своей неповторимой психологией и речью. Выразительность этого портрета побуждает Лафатера воскликнуть в 1781 году в письме к Гёте: «В нём я вижу всё: небо, землю и ад, добродетель, грех, мудрость, безумие, судьбу и свободу: он — символ всего на свете». Можно сказать, что Пилат — единственный настоящий

«персонаж» Евангелия (Ницше описал его в «Антихристианине» следующим образом: «во всём Новом завете *только одно* лицо — *Figur* — вызывает уважение к себе»¹¹), он был тем человеком, о чувствах которого мы хоть что-то знаем («правитель весьма дивился», *Мф.* 27:14; *Мк.* 15:5; «больше убо-ялся», *Ин.* 19:8). Нам также известно о его негодовании и испуге (когда, например, он кричит Иисусу, который молча стоит перед ним: «Мне ли не отвечаешь? — *etoi ou laleis!* — не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя?»¹²), об ироничности (по крайней мере, некоторые видят иронию в его пресловутом вопросе: «Что есть истина?»), о лицемерной педантичности (свидетельством которой можно считать то, что он поднимает вопрос о полномочиях Ирода¹³, а затем совершает ритуальное омовение рук и таким образом, как он полагает, очищает себя от крови осуждённого праведника), о раздражении (безапелляционное «что я написал, то написал», брошенное в адрес первосвященников, которые просят его исправить надпись на кресте). Более того, мы даже мимолётно встречались с его женой,

которая во время судебного процесса посылает ему сказать, чтобы он не осуждал Иисуса, «потому что я ныне во сне много пострадала за Него» (*Мф.* 27:19).

3. На это тяготение образа к реальному персонажу обратят внимание Михаил Булгаков в изумительных историях о Пилате, которые дьявол рассказывает в «Мастере и Маргарите», и Александр Лернет-Холения в грандиозном теологическом фарсе, включённом в роман «Граф Сен-Жермен»¹⁴. Однако более ранним свидетельством тому — в текстах, которые настойчиво называют «апокрифами» Нового завета (термин, сейчас употребляющийся в значении «ложные, недостоверные», но в действительности означающий «скрытые») — может служить присутствие подлинного цикла о Пилате. В первую очередь — в Евангелии от Никодима (*Moraldi*, pp. 567–588), где сцена суда над Иисусом представлена гораздо более детально, нежели в синоптических Евангелиях. Когда Иисуса приводят к Пилату, хоругви в руках знаменосцев чудесным образом склоняются перед ним. В судебный процесс вмешиваются двена-

дцать прозелитов и свидетельствуют против обвинения в том, что Иисус «рождён от прелюбодеяния», утверждая, что Иосиф и Мария жили в браке. В процессе участвует и Никодим, который в свою очередь тоже даёт свидетельские показания в защиту Иисуса. В целом весь судебный процесс с драматизмом преподносится здесь как противостояние между иудейскими обвинителями, которых автор упоминает одного за другим (Анна, Каиафа, Суммий и Датам, Гамалиил, Иуда, Левий, Александр, Нефталим и Иаир), и Пилатом, который постоянно раздражается и практически открыто выступает на стороне Иисуса, в частности потому, что жена его «почитает Бога и ныне иудействует»¹⁵. Диалог с Иисусом об истине, обрывающийся в синоптических Евангелиях на вопросе Пилата, здесь, как мы увидим позже, продолжается и приобретает совершенно иное значение. Поэтому ещё более неожиданным кажется тот факт, что Пилат уступает настойчивым требованиям иудеев и, поддавшись внезапному страху, приказывает бичевать и распять Христа.

4. Легенда о Пилате (так называемые *Acta* или *Gesta Pilati*¹⁶) состоит из двух расходящихся сюжетных линий. Прежде всего — это «белая» легенда, удостоверенная подложными донесениями Тиберию, и *Paradosis*¹⁷, согласно которым Пилат и его жена Прокла якобы осознавали божественную природу Иисуса и лишь по слабости поддались на уговоры иудеев. Эту легенду подтверждает и Тертуллиан, уверяя, что Пилат вынужден был отдать приказ о распятии Иисуса под сильным давлением иудеев (*violentia suffragiorum in crucem dedi sibi extorserint*), но, «уже христианин в душе (*pro sua conscientia christianus*)»¹⁸, он сообщил в письме императору о чудесах и воскресении Иисуса (*Анологетик*, XXI, 18–24). *Paradosis* (нечто вроде «передачи», но также и «традиция») Пилата подразумевает наличие этого послания (которое существует в многочисленных версиях, и все они, естественно, поддельные) и начинается непосредственно с возмущённой реакции Тиберия на письмо (Moraldi, pp. 717–723). Император приказывает доставить Пилата в оковах в Рим и спрашивает его, как он мог распять человека, зная, что тот способен творить столь великие

чудеса. Пилат оправдывается, обвиняя иудеев, и заявляет о своей уверенности в том, что Иисус «сильнее всех богов, которых мы почитаем». То есть белая легенда о Пилате представляет его, как бы парадоксально это ни звучало, неким тайным поборником христианства, противостоящим иудеям и язычникам. Об этом свидетельствуют слова самозащиты, с которыми Пилат обращается к Иисусу, когда Тиберий приказывает обезглавить его:

Господи, не наказывай меня вместе со зловредными евреями, ибо не схватил бы я Тебя, если бы не вынудил меня народ беззаконных иудеев, затеявших мятеж против меня. Ты знаешь, что я совершил это по незнанию. Не уничтожай меня за этот грех и не помни зла мне и рабе твоей Прокле, которая стоит рядом со мной в час моей смерти и которую Ты избрал для пророчества о том, что будешь Ты пригвождён к кресту. Не наказывай её за мой грех, но помилуй нас и причисли к сонму праведников¹⁹.

И когда Пилат, отныне обратившийся в христианство, заканчивает молитву, с небес раздаётся голос, возвещающий о спасении:

Благословляют тебя все колена и все отцы народов за то, что из-за тебя исполнились все пророчества обо Мне. И во время Второго пришествия Моего ты сам будешь свидетелем, когда буду Я судить двенадцать колен Израиля и тех, кто не принял имени Моего²⁰.

В это мгновение Пилата обезглавливают, но ангел подхватывает отрубленную голову. Прокла, увидев ангела, уносящего голову к небу, «преисполнилась радостью и испустила дух. И была похоронена вместе с мужем своим волею господа нашего Иисуса Христа».

Рассказ об обращении Пилата в христианство достигает апогея в Евангелии от Гамалиила, сохранившемся в эфиопской версии. Эта версия гласит:

Пилат и жена его любили Иисуса, как самих себя. Он приказал бичевать Его в угоду коварным иудеям, дабы сердца их расположились более благосклонно к Нему и дабы они отпустили Его и не осудили на смерть (Moralidi, p. 662).

Иудеи, по сути, обманули его, заставив поверить, что если он накажет Иисуса таким способом, то они его отпустят. Поэтому

после распятия Иисус приходит к Пилату во сне («Его сияние превосходило сияние солнца, и в этом свете купался весь город, кроме синагоги иудеев») и утешает его, говоря: «Пилат, оттого ли ты плачешь, что приказал бичевать Иисуса? Не страшись! Ты воистину исполнил то, что было о Нём написано» (там же, с. 673).

Существует мнение, что через оправдание Пилата христиане пытались снискать расположение римлян и что отпущение грехов Пилата в легенде соотносится со стремлением переложить ответственность за распятие исключительно на иудеев. Посему не удивительно, что Пилат оказался причислен к лику святых в эфиопской церкви, а его жену чествуют в греческой церкви 26 октября.

5. Белая легенда противоречит тому, что сообщают о Пилате не библейские источники. Филон, рассказывающий в *Legatio ad Gaium*²¹ (299–305) о его действиях, которое иудеи сочли богохульством (он установил во дворце Ирода Великого золочёные щиты с посвящением Тиберию), описывает его как человека «непреклонного, упрямого

и свирепого (*akamptos, authades, ameiliktos*)». Немногим позже, в сцене, где Пилата охватили страхи и сомнения, похожие на те, что описаны в Евангелиях, его характеристика звучит как «жестокий и гневливый». Именно такой персонаж стал главным героем чёрной легенды Пилата, любопытнейшим образом переплетающейся со сказанием о Веронике. По этой легенде (Mordali, pp. 721–724), в которой как Иисус, так и Вероника обладают чудотворными силами, больной Тиберий узнаёт, что в Иерусалиме живёт лекарь по имени Иисус, избавляющий от любых недугов одним лишь словом (Булгаков, должно быть, знал эту версию, поскольку в его рассказе Пилат упорно называет Иисуса врачом). Тогда он посылает своего поверенного Волузиана к Пилату с приказом найти Иисуса и доставить его в Рим. Когда же Волузиан, приехав в Иерусалим, сообщил требование императора, Пилат «страшно испугался [...], ибо помнил, что сам приказал безвинно казнить Его», и ответил ему, что сей человек был преступником и потому он приказал распять его. По дороге домой Волузиан встречает женщину по имени Вероника,

спрашивает у неё об Иисусе и рассказывает о цели своего приезда.

И, зарыдав, сказала женщина:

— О господин, увы мне! Ибо Тот, Кого из зависти предал Пилат, на смерть осудил и распять велел, — Бог и Господь мой.

Молвил тут опечаленный нунций:

— И мне увы! Ибо не могу я исполнить того, зачем послан владыкой моим.

А Вероника ему:

— Когда вознамерился мой Господь идти на проповедь, не в силах разлуку с Ним выносить, захотела я, чтоб написали мне образ Его, дабы служила мне утешением при разлуке хотя бы тень Его облика. И когда несла я художнику холст для образа, повстречал меня Господь мой и спросил, куда направляюсь? И едва только помыслы свои Ему я открыла, взял Он холст у меня из рук и, запечатлев на нём благословенный Лик Свой, вернул его мне. И коли с благоговеньем взглянет на образ этот владыка твой, немедля благодатью здоровья вознаграждён будет.

А Волузиан ей:

— Можно ль золотом или серебром ценность картины такой означить?

Она ему:

— Нет, — одним лишь священным чувством благоговения. И поэтому поеду с то-

бой я, взяв образ, дабы взглянул на него Цезарь, а после вернусь²².

Тогда Волузиан возвращается в Рим с Вероникой и докладывает императору Тиберию, что Пилат и иудеи из зависти приговорили лекаря Иисуса к безвинной смерти.

«Но приехала вместе со мной матрона некая и привезла она образ того Иисуса. Если благоговейно возришь на Него, тотчас благодатью здоровья вознаграждён будешь».

Приказал тогда Цезарь, чтоб шёлковыми тканями путь устлали и доставили образ к нему немедля, и, едва взглянув на Него, более здоровья обрёл²³.

Тогда Тиберий приказывает арестовать Пилата и привезти его в Рим. Но прежде чем предстать перед разгневанным императором, Пилат, будучи по этой легенде мошенником, надевает привезённый с собой «непорочный хитон» Иисуса (это та самая *tunica inconsutilis*, «несшитая» туника из Евангелия от Иоанна — *Ин.* 19:23, — впрочем, легенда не объясняет, как она попала к нему в руки). Тотчас же гнев Тиберия развевается, и он не может предъявить обвинение. Ко всеобщему удивлению эта

ситуация повторялась снова и снова: пока Пилата не было рядом, он казался лютым злодеем, но когда он появлялся, то выглядел благочестивым и кротким. Наконец, последовав божественному наитию или же совету какого-то христианина, Тиберий приказывает Пилату снять хитон. В то же мгновение чары спадают, к императору возвращается самообладание, он приказывает заключить Пилата в темницу и приговаривает его к позорной смерти. Услышав приговор, Пилат совершает самоубийство, пронзив себя собственным кинжалом. К его телу привязывают огромный камень и сбрасывают его в Тибр, но

злые и нечистые духи, радуясь все как один скверному трупу, в волнах бесновались и, наводя ужас на римлян, вызывали на небе громы и молнии, бури и град, так что объ-
ял всех вокруг страх непомерный²⁴.

В этот момент к легенде о Пилате примыкает предание о перенесении его одержимого дьяволом тела из одной гробницы в другую. Римляне извлекают тело из Тибра и в знак презрения перевозят его в Виенну, дабы бросить его там в Рону, «ибо Виенна считалась тогда проклятым местом,

да и звучит почти как “дорога в геенну”». Но и здесь собираются злые духи, учиняя те же беспорядки. Тогда тело доставили в Лозанну и там после принятой в тех местах свистопляски принесли его на вершину горы и сбросили в глубочайшую расщелину, где, как утверждает легенда, «поныне бурлит и клокочет злоба дьявольская».

6. Евангелисты, которые, разумеется, не могли присутствовать при этом процессе, не считают нужным указать источники рассказа, но именно отсутствие филологической точности и придаёт повествованию эту несравненную эпическую тональность. Письма и легенды с их мрачной или радужной концовкой предположительно были придуманы, дабы снабдить судебное дело наглядными документами и вместе с тем истолковать поступки Пилата. Они объясняют, почему префект Иудеи пытался всеми силами предотвратить казнь Иисуса (он знал, как следует из письма Тиберию, что Иисус не только был не виновен, но и совершал божественные чудеса), но также они объясняют и его неожиданное покровительство иудеям (ведь в действительности

он был завистлив и труслив). Как бы то ни было, поведение Пилата во время суда должно показаться загадочным, но всё же сам факт свершения суда наместником является по какой-то причине основополагающим.

Суд по-гречески — *krisis* (от слова *krino*, означающего, если исходить из этимологии, «разделять, разрешать»). Помимо юридической составляющей, в этом термине также сходятся медицинское значение (*krisis* как решающий момент в развитии болезни, когда врач должен «рассудить», выживет ли больной или умрёт) и теологическое значение (Страшный суд: *en emeraí kriseos*, «в Судный день» — это предостережение несколько раз слетает с уст Иисуса в Посланиях Павла: *en emeraí ote crinei*, «в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить», *Рим. 2:16*).

В повествованиях евангелистов это слово не встречается. В качестве технического термина для обозначения функции судьи используется *bema* — кресло или пьедестал, предназначенные для того, кто должен вынести приговор (то самое *sella curulis*²⁵ римского магистрата). Когда Пи-

лат собирается огласить вердикт, он садится на *bema*: «Пилат, [...], вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифóстротон» (Ин. 19:13). То же описывается и в Евангелии от Матфея (Мф. 27:19): «Между тем, как сидел он на судейском месте, — то есть выполнял функцию судьи (в Вульгате это переведено как *sedente pro tribunali*) — жена его послала ему сказать [...]». В *Деяниях Апостолов* (Деян. 18:12) это слово означает просто «судилище»: «напали Иудеи единодушно на Павла и привели его пред судилище (*eis to bema*)». Подобным образом в Посланиях Павла *bema* употребляется как синекдоха для понятия Страшного суда: «Всем нам должно явиться пред судилище (*bema*) Христова» (2 Кор. 5:10). Однако Божий суд открыто противопоставлен суду человеческому, ибо люди не должны судиться меж собой: «А ты что́ осуждаешь (*ti krineis*) брата твоего? [...] Все мы предстанем на суд (*bema*) Христов» (Рим. 14:10).

В судебном процессе, который развивается перед Пилатом, два *bemata*, два судебных разбирательства и два царства словно сталкиваются друг с другом: человеческое и божественное, преходящее

и вечное. Шпенглер передал это противопоставление со свойственной его стилю красочностью: «Однако когда Иисуса привели к Пилату, мир фактов и мир истин столкнулись здесь непосредственно и непримиримо — с такой ужасающей ясностью, с таким буйством символичности, как ни в какой другой сцене во всей мировой истории»²⁶ (Spengler, p. 968).

Именно мир событий должен судить мир правды, брренное царство должно выносить приговор царству Вечному. И потому особенно важно досконально рассмотреть летописи этого решающего столкновения, этого исторического *krisis*, который в каком-то смысле всё ещё продолжается.

7. По сравнению с синоптическими Евангелиями повествование Иоанна настолько более полное и подробное, что в итоге оно выступает в роли совершенно независимого текста. Диалоги Пилата с Иисусом, с которыми синоптические Евангелия управляются всего за несколько строк, приобретают здесь во всех смыслах решающие объём и значимость. Иоанн театрально разделяет рассказ на семь сцен, каждой из которых

соответствует смена места действия: то снаружи, то внутри претории, и каждый раз (за исключением пятой сцены) эта смена предваряется стереотипными вводными выражениями: «Пилат вышел (*exelthen*)», «опять вошел (*eiselthen palin*)», «опять вышел (*exelthen palin*)»²⁷. Кроме того, нам известна продолжительность этой драмы, а именно — пять часов, начиная с утра (*proi* — *Ин.* 18:28) до «часа шестого» (там же, 19:14).

а) (снаружи) В первой сцене, приведя Иисуса в преторию, священнослужители не захотели заходить внутрь, чтобы не оскверниться перед пасхальной трапезой, и Пилат вышел к ним (*exelthen* [...] *exo*) и спросил: «В чём вы обвиняете (*kategorian*) Человека Сего?». Вопрос соответствует римской судебной процедуре, всегда начинавшейся с занесения в протокол обвинения, которое должно было быть чётко сформулированным и не клеветническим. Вместо предьявления обвинения иудеи ограничиваются лишь общими словами: «Если бы Он не был злодей, мы не предали (*paredokamen*) бы Его тебе». Последующее распоряжение Пилата, обращённое к иудеям, а именно:

взять его и судить «по закону вашему (*kata ton nomon umon*)», видимо, всё ещё следует некоей процессуальной логике: учитывая, что обвинение не предъявлено, римский закон не применим. Ответ иудеев («нам не позволено предавать смерти никого») знаменует перелом в поведении Пилата. Естественно, разъяснение Иоанна (иудеи говорили это, желая, чтобы сбылось «слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуместь, какую смертью Он умрет»²⁸) не могло относиться к Пилату, но, тем не менее, кажется, будто наместник истолковал ответ иудеев как предъявление обвинения в оскорблении величия. Действительно, согласно «Дигестам»²⁹ «преступлением же против величия (*majestatis crimen*) является то, которое совершается против римского народа или против его безопасности» (Дигесты Юстиниана 48.4.1.1³⁰). А закон Юлия об оскорблении величия — *lex Julia majestatis* — от 46 г. до н. э. предусматривал в качестве наказания за это преступление в зависимости от состояния подсудимого распятие на кресте, скармливание хищникам или изгнание. Как бы то ни было, Пилат вдруг решает допросить Иисуса.

в) (внутри) В этот момент происходит первая личная встреча между Пилатом и Иисусом.

Тогда Пилат опять вошел (*eiselthen palin*) в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский? Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе обо Мне? Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ (*to ethnos to son*) и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?³¹

Синтагма «Царь Иудейский» (*basileus ton Ioudaion*), которая в дальнейшем приобретёт центральное значение, употребляется здесь впервые. Судя по ответу Иисуса, он не ожидал этого вопроса: и действительно, что за дело было римскому наместнику до внутренней иудейской проблематики, до иудейского ожидания прихода Мессии³²? Пилат словно читает его мысли: «Разве я Иудей?»³³.

Здесь начинается этот разговор о Царстве и об истине, о котором было написано бесчисленное множество страниц. Вместо того, чтобы ответить на вопрос «Что Ты сделал?», Иисус реагирует на предыдущий вопрос:

Царство Мое не от мира сего (*He basileia he eme ouk estin ek tou kosmou toutou*); если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда³⁴.

Ответ двусмысленный, поскольку он отрицает и в то же время подтверждает царственное положение. Древние толкователи, начиная с Аврелия Августина и Иоанна Златоуста и заканчивая Фомой Аквинским, сходятся во мнениях по этому вопросу. Как утверждает Августин, Иисус сказал вместо «не в мире сём (*non est in hoc mundo*)» «не из мира сего (*de hoc mundo*)»; а Златоуст поясняет: «"Царство моё не из мира сего" означает, что зиждется оно не на мирских делах и выборе людей, но что оно происходит извне, то есть от Господа Бога». Фома же добавляет: «Говоря, что Его царство не здесь, Он имеет в виду, что начало его не в этом мире, и всё же оно здесь, ибо оно повсюду (*est tamen hic, quia ubique est*)».

Следовательно, Пилат не ошибается, повторяя: «Итак, Ты Царь (*oukouin basileus ei su*)?»³⁵. Ответ Иисуса внезапно переносит тему разговора от Царства к истине:

Ты говоришь, что Я Царь (*sy legeis oti basileys eimi ego*). Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине (*ina martyreso tei aletheias*); всякий, кто от истины (*ek tes aletheias*), слушает гласа Моего³⁶.

И здесь Пилат произносит то, что Ницше назовёт «тончайшим высказыванием всех времён (*die grösste Urbanität aller Zeiten*)»: «Что есть истина (*ti estin aletheia*)?».

В действительности вопрос Пилата, в котором принято видеть ироничное проявление скепсиса (именно с этой точки зрения Шпенглер противопоставлял факты — *Tatsachen*, поборником которых был Пилат, истине, посланником которой был Иисус) и даже издёвку («аристократическая насмешка», с которой, как пишет Ницше, «римлянин» уничтожил бы Новый завет — *Антихристианин*, глава 46)³⁷, вовсе не обязательно таковым является. Более того, этот вопрос едва ли выделяется как «чужеродное тело» (*Demandt*, p. 86) в своём контексте, который — важно об этом не забывать — представляет собой контекст судебного процесса. Как предполагает Фома в своём комментарии, Пилат, поняв, что Царство Иисуса не связано с этим миром,

хочет услышать истину и пытается узнать всё о царстве, о котором свидетельствует обвиняемый (*cupit veritatem scire ac effici de regno eius*): его вопрос — не об истине в целом (*non quaerens quid sit definitio veritatis*), а о той конкретной истине, которую Иисус, кажется, имеет в виду, но суть которой префект не может уловить. Здесь сталкиваются не истина со скепсисом и вера с неверием, а две различные истины или же два различных представления об истине. В Евангелии от Никодима допрос продолжается, и Иисус отвечает: «Истина от небес»³⁸. И лишь на новом вопросе Пилата («Значит, нет истины на земле?») и на ответе Иисуса («Взгляни, как Тот, Кто говорит истину, судит теми, кто имеет власть на земле») дознание завершается (Moraldi, p. 572). Решение земного суда не согласуется со свидетельствами об истине.

с) (снаружи) В это мгновение Пилат вновь выходит (*palin exelthe*) из претории. Часто подчёркивается тот факт, что он специально не стал ждать ответа Иисуса (Бэкон написал с иронией: «What is truth?, said jesting Pilatus and would not stay for an answer»³⁹; но ещё Фома Аквинский заметил, что он

*responsionem non expectavit*⁴⁰). Причину его неожиданного решения можно понять по восклицанию, обращённому к иудеям: «Я никакой вины не нахожу в Нем. Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху; хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?»⁴¹. Не считая подсудимого виновным, Пилат должен был либо объявить о невинности (в римском праве для этого предусматривалась формулировка *absolvo*⁴² или *videtur non fecisse*⁴³), либо приостановить судебное разбирательство и потребовать провести дополнительное дознание (стандартная формулировка в данном случае звучала как *non liquet*⁴⁴ или *amplius est cognoscendum*⁴⁵). Однако он хочет разрешить дело, воспользовавшись пасхальной амнистией. В течение всего судебного процесса — над этим фактом стоит задуматься — Пилат постоянно пытается уйти от вынесения приговора. Даже в конце, когда префект уступает бурным и настойчивым требованиям иудеев, он, как мы увидим, судебного решения не выносит: он ограничивается тем, что «предает»⁴⁶ (*paredoken*) обвиняемого евреям.

Евреи отказываются от его предложения, крича: «Не Его, но Варавву»⁴⁷ (как со-

общает Марк, *Мк.* 15:7, Варавва — имя, которое буквально переводится как «сын отца» — был мятежником и убийцей). (И в этот миг в повествовании Матфея — *Мф.* 27:24 — описывается эпизод с умыванием рук, о котором Иоанн не упоминает: «Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: не виновен я в крови Праведника Сего»).

d) (внутри) Вернувшись в преторию — в тексте об этом прямо не говорится, но местонахождение однозначно явствует из очерёдности переходов — Пилат совершает последнюю попытку.

Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его. И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: радуйся, Царь Иудейский! и били Его по ланитам⁴⁸.

Бичевание было дополнительным наказанием, установленным в качестве процедуры, предваряющей распятие. Однако Пилат собирается использовать эту меру — хотя она и была весьма нелогичной, но, вполне вероятно, не выходила за рамки его дискреционной власти⁴⁹ (см. *Дигесты*

48.2.6⁵⁰) — как наказание за неопределённое мелкое правонарушение. Именно тогда Лука вкладывает в его уста недвусмысленное высказывание: «Я ничего достойного смерти не нашёл в Нём; итак, наказав Его, отпущу» (Лк. 23:22).

е) (снаружи) И вновь смена места действия:

Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им *Пилат*: се, Человек! (*idou ho anthropos*, лат. *ecce homo*). Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его! Пилат говорит им: возьмите Его вы, и распните; ибо я не нахожу в Нем вины. Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим⁵¹.

Обвинение, по которому, согласно книге Левит (Лев. 24:16), евреям полагалась смертная казнь, уже упоминалось в Евангелии от Иоанна (Ин. 5:18: «И еще более искали убить Его иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу»), Иисус же в своё оправдание говорил:

Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем (там же, 10: 36–38).

f) (внутри) Начиная с этого момента действия Пилата становятся — или, по крайней мере, выглядят — всё более и более непоследовательными.

Пилат, услышав это слово, больше убоился. И опять вошел (*eiselthen*) в преторию и сказал Иисусу: откуда Ты (*pothen ei su*)? Но Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть (*exousian*) распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше (*anorthen*); посему более греха на том, кто предал (*ho paradous*) Меня тебе⁵².

Вопрос «Откуда?» относится, по всей видимости, к предыдущему диалогу, в котором Иисус сообщил, что его Царство не «от (*ek*) мира сего» и упомянул «того, кто “от истины”». Итак, несмотря на очевидные

колебания, вопросы Пилата продолжают следовать некой логике, нацеленной на установление истины. Утверждение Иисуса, что и власть Пилата дана ему «свыше», кажется, окончательно убеждает наместника в невинности подсудимого, поскольку: «С этого времени Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю»⁵³.

g) (снаружи) Последняя сцена, на открытом пространстве:

Пилат, услышав это слово, вывел вон (*egagen exo*) Иисуса и сел на судилище (*ekathisen epi tou bematos*), на месте, называемом Лифóстротон («каменный помост»), а по-еврейски Гаввафа. Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестой. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря. Тогда наконец он предал (*paredoken*) Его им на распятие⁵⁴.

Как справедливо заметил Бикерман, тот факт, что только в это мгновение Пилат сел в кресло, означает, что всю предшест-

вующую полемику необходимо трактовать не в процессуальном, а в частном контексте: «По строгим правилам римской судебной процедуры тяжкие преступления, каковым являлось преступление Иисуса, нельзя было рассматривать иначе, чем *pro tribunali*⁵⁵. [...] В данном случае Пилат действует как посредник, арбитр, но не как судья» (Bickerman, p. 223).

Более того, не случайно в момент своей внезапной капитуляции Пилат возвращается к теме царствования Иисуса. Ведь, по сути, синедрион обвиняет Иисуса именно в мессианском притязании на царственность, которое евреи отвергают и которому Пилат снова пытается найти объяснение. Вопрос о Царстве Иисуса, будь оно земным или небесным, до конца остаётся открытым. И, в частности, поэтому последний довод первосвященников («Нет у нас царя, кроме кесаря»⁵⁶) склоняет Пилата к тому, чтобы отдать Иисуса в их распоряжение.

Спор о царственности разгорается с новой силой, когда Пилат велит сделать надпись (*titulus*) на кресте: «Иисус Назарей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19). Указывая на



С. 41. Дуччо ди Буонинсенья. Маэста, обратная сторона, деталь: «Вторая встреча Иисуса и Пилата» и «Иисус облачается Иродом в белые одежды». 1308–1311. Музей Сиенского собора. Сиена, Италия

мотив приговора (*Мф.* 27:37), она вместе с тем словно свидетельствует о царственности. Надпись — *titulus* — в случае смертной казни должна была сообщать о преступлении, ставшем поводом к наказанию, однако Бонаventura в своём комментарии сравнивает её с гербом, на котором увековечивались победы кесаря-триумфатора, и потому называет её *titulus triumphans*⁵⁷: «Она прославляла Христа и позорила иудеев, ибо был он осуждён как преступник, но не был им, а напротив, был Царём» (*Комментарии к Евангелию Св. Иоанна*, XIX, 31)⁵⁸. Ещё более необоснованно Кирилл Александрийский сопоставляет *titulus* с рукописанием, о котором сообщает Павел (*Кол.* 2:14–15⁵⁹): «Пригвоздил Господь к Своему кресту и восторжествовал им над начальниками и властями» (*Толкование на Евангелие от Иоанна*, XII, 19, 19⁶⁰).

Двусмысленность таблички не ускользает от первосвященников, и они просят Пилата изменить надпись: «Не пиши: Царь Иудейский, но что Он говорил: Я Царь Иудейский»⁶¹. Здесь Пилат произносит своё второе историческое высказывание, которое будто бы опровергает не менее извест-

ную первую фразу об истине, тем самым сводя на нет все его предыдущие уловки и мнимый скептицизм: «Что я написал, то написал» (Ин. 19:21–22).

8. Во всём описании судебного процесса — и не только у Иоанна — есть одна глагольная форма, которая употребляется с такой навязчивой частотностью, что этот повтор нельзя назвать случайностью: *paredoken* («предал», лат. *tradidit*), во множественном числе *paredokan* («предали», лат. *tradiderunt*). Можно предположить, что ключевое событие в Страстях Христовых — это не что иное, как «передача», «предание», «традиция»⁶² в первоначальном смысле слова. Для этой цели в тексте сосредоточены все формы глагола *paradidomi*. Первый акт предания — сцена, где Иуда, поцеловав Иисуса, «предал» его иудеям (Мк. 14:10). В латинской версии Евангелия от Матфея (Мф. 27:1–3) эти глаголы чередуются почти как внутренняя рифма или аллитерация: *ut eum morti traderent*⁶³ [...] *et tradiderunt Pontio Pilato*⁶⁴ [...] *Judas qui eum tradidit*⁶⁵. Иуда в Евангелии выступает по определению как «тот, кто предал», «предатель» (*ho paradidous*, лат. *qui*

tradebat eum, Ин. 18:5); то же в Евангелии от Марка (Мк. 3:19): «Иуду Искаротского, который и предал Его (*hos kai paredoken auton*)» и в Евангелии от Матфея (Мф. 10:4): «который и предал Его (*ho kai paradous auton*)».

В свой черёд иудеи «предают» Иисуса Пилату: «Если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе» (см. также Мк. 15:1; Мф. 27:2), а по завершении суда Пилат предаёт Иисуса иудеям на распятие.

На тот факт, что «предание» значимо с теологической точки зрения, впервые обратил внимание Карл Барт. Земной «традиции» Иисуса в точности соответствует небесная традиция, о которой упоминает Павел: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал (*paredoken*) Его за всех нас» (Рим. 8:32). Иисус осознаёт эту традицию и открыто о ней говорит: «Сын Человеческий предан будет (*paradidotai*) в руки человеческие и убьют Его» (Мк. 9:31); «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал (*edoken*) Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). В этой теологической перспективе земное «предание» — «предательство» — Иуды, а затем иудеев и Пилата

как будто исполняет божественное «предание». «Поступок Иуды следует понимать не как проявление зависти и уж тем более не как некую силу тёмного царства, воздействующую вопреки божественному замыслу, но с самого начала и до конца как неотъемлемую составляющую Божьей воли. Действуя по собственному желанию, Иуда совершает то, что было угодно Богу. Ведь и он — а не только Пилат — является *executor Novi Testamenti*⁶⁶» (Barth, p. 559).

Драма страстей, изложенная Иоанном в столь ярких подробностях, становится сценарием, издавна включённым в тот божественный замысел, который теологи называют «экономикой спасения»⁶⁷ и внутри которого действующие лица обречены играть заранее предреши́нную роль. Последняя сцена в этой драме — опять же предание: мгновение, когда Иисус «предал дух (*paredoken to pneuma*, лат. *tradidit spiritum*)» (Ин. 19:30).

9. Слово *paradosis*, «предание», используется в Новом завете в переносном значении наставления или переданного учения. Именно в этом смысле его употребляет Иисус,

критикуя устные предания евреев. На вопрос фарисеев о том, почему его ученики «не поступают по преданию старцев (*kata ten paradysin ton presbyteron*)»⁶⁸, он гневно отвечает: «Вы, оставив заповедь (*ten entolen*) Божию, держитесь предания (*ten paradysin*) человеческого» (Мк. 7:8). И тут же добавляет: «вы [...], устрняя слово Божие преданием вашим, которое вы установили (*tei paradosei he paredokate*)» (там же, 7:13). То же противопоставление между *entole* и *paradosis*, божественной заповедью и человеческой традицией, отражено в Евангелии от Матфея (Мф. 15:3).

Этому отрицательному оттенку слова созвучно и мессианское понимание «предания» в Страстях Христовых. Кроме наставлений для повседневной жизни, на которые ссылается Павел, увещевая коринфян: «помните и держите предания (*paradoseis*) так, как я передал (*paredoka*) вам» (1Кор. 11:2), — здесь просматривается одна-единственная истинно христианская традиция, а именно — традиция «предания» Иисуса распятию: сначала по воле Господа, а затем Иуды и иудеев; это распятие упразднило и одновременно исполнило все заповеди и традиции.

10. Именно с позиции «предания» — так, судя по всему, полагает Барт, — следует рассматривать и суд Пилата. Однако существует множество факторов, которые не позволяют видеть в наместнике Иудеи всего лишь «исполнителя». Если бы его роль, как и роль Иуды, сводилась только к этому, то почему просто не утвердить решение синедриона? Зачем нужно разыгрывать судебный процесс (или видимость судебного процесса), зачем нужны эти отговорки, эти заявления о невинности подсудимого? И какое отношение к божественному замыслу имеет сон жены, который Лютеру фактически приходится истолковывать как дьявольские козни, направленные на то, чтобы воспрепятствовать распятию? То, что у действий Пилата иной мотив, нежели у поступка Иуды, очевидно: если Иуде Иисус говорит: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13:27), то с Пилатом он беседует долго, видимо, до последнего пытаясь убедить его в своей невинности. Функция наместника Иудеи и судебного решения, этого *krisis*, который он должен огласить, не является пассивным инструментом экономики спасения: Пилат выступает здесь

как действующее лицо исторической драмы, как человек со своими чувствами и сомнениями, причудами и щепетильностью. С судом Пилата история нарушает экономику и приостанавливает исполнение «предания». Исторический *kerisis* также и прежде всего является кризисом «традиции».

Следовательно, христианскую концепцию истории как осуществления божественной экономики спасения — или, в её мирском варианте, как осуществления собственных ей непреложных законов — необходимо, по крайней мере в нашем случае, переосмыслить. Как представитель римской судебной власти Пилат обязан вынести судебное решение, которое он и выносит, не считаясь с этой неизвестной для него экономикой «предания». А покоряется он ей в итоге исключительно потому, что всё же видит в этом царе иудейском политическое препятствие. Разумеется, он в состоянии понять, что — хотя бы в отношении этого представшего перед ним молодого еврея — может существовать некий высший замысел, выходящий за пределы истории (иначе бы он не ответил: «Итак, Ты Царь»), когда Иисус объяснил ему, что

его Царство не от мира сего). Но он знает, что, будучи наместником Иудеи, он обязан принять судебное решение также касательно этого замысла, который может привести — и уже привёл — к реальным последствиям (собравшаяся толпа свидетельствует о мятеже иудеев). Представитель земной власти обладает правом судить «Царство, которое не отсюда», и Иисус — что важно учитывать — признаёт за ним это право, данное ему «свыше». Было ли тому причиной, как считал Паскаль, стремление подвергнуться ещё большему унижению («Иисус Христос не хотел быть убитым без соблюдения форм правосудия, ибо гораздо постыднее умирать по правосудию, чем вследствие несправедливого возмущения», Pascal, p. 695⁶⁹) или что-либо ещё — во всяком случае, понятно, что он не пытался уклониться от правосудия.

11. Однако суд, который вершит Пилат, не является настоящим судом. Историки юриспруденции пытались исследовать суд над Иисусом в рамках римского права. Неудивительно, что в заключениях они расходятся. Если сам судебный процесс, как

написал выдающийся юрист Сальваторе Сатта, — «тайна», то противоречивость этой тайны бросается в глаза. Все учёные единодушно соглашаются по поводу правомочности римского прокуратора судить преступление, которое ставило под удар безопасность Рима, и по поводу применимости *lex Julia*. Пилат, как свидетельствуют два отрывка из трудов Иосифа Флавия⁷⁰, был к тому же наделён *jus gladii*⁷¹, то есть правом наложения смертной казни, которую иудеи требовали применить в отношении Иисуса.

Впрочем, мнения о точности выполнения судебной процедуры разнятся. Некоторые исследователи полагают, что не была соблюдена ни одна судебная формальность: не было ни записи, ни формулировки обвинения, ни выяснения обстоятельств, ни чёткого оглашения приговора. С правовой точки зрения: «Иисуса из Назарета не осудили, а убили: его жертва была не несправедливостью, а умышленным убийством» (Rosadi, pp. 407–408). Другие же возражают, что римское право применялось исключительно к гражданам Рима и что в отношении негражданина, како-

вым являлся Иисус, прокуратор обладал не *jurisdictio*⁷², а всего лишь *coercitio*⁷³, тем более, что в провинциях было значительно сложнее разграничить обычное судопроизводство и процедуру *cognitio extra ordinem*⁷⁴, которая не требовала следования нормам формального судебного процесса (Romano, pp. 313–314).

Один превосходный знаток обеих юридических традиций, как иудейской, так и римской, заметил, что очертить устойчивые рамки вокруг судебного дела столь сложно потому, что учёные пытаются сопоставить с процессуальной точки зрения сообщения евангелистов, в то время как каждый из них, разрабатывая собственную версию Страстей Христовых, преследовал сугубо теологические задачи (Vickerman, pp. 228–229). Возможно, именно из-за подобного аналитического пробела бесспорно компетентный историк римского права Пьетро де Франчиши посчитал возможным исключить вопрос корректности из разбора суда над Иисусом. Он вспомнил о существовании неких норм, которые предписывают судье не поддаваться давлению *voices populi*⁷⁵ и, более того, жестоко на-

казывать зачинщиков мятежей, то есть как раз не Иисуса, а первосвященников. Таким образом, Пилат по трусости «пренебрёг правовыми нормами, которые он обязан был применить, отказался от собственных полномочий, решив не пресекать мятежную смуту, и отвернулся от правосудия, заранее зная, что отдаёт всё ещё невинного человека на расправу его заклятым врагам» (De Francisci, p. 25).

(К аналогичному заключению должен был прийти и Данте, который, если согласиться с проницательным заключением Пасколи, упоминает в «Божественной комедии» (*Ад*, III, 60) в числе бездеятельных людей и Пилата, хотя имени он его напрямую не называет. По мнению Пасколи, под тем, «кто от великой доли отрётся в малодушии своём»⁷⁶, подразумевается не Целестин V, а Пилат, который из-за нерешительности отказался применить свои судебские полномочия.)

12. Двусмысленность, присущая любому толкованию священного писания, выявляется здесь с полной очевидностью. Следует ли трактовать Евангелия как исторические

документы или же в них, прежде всего, рассматривается чисто теологический вопрос? Ещё языческий исследователь Порфирий заметил, что «евангелисты — выдумщики (*epheurotas*), а не историки (*historas*, “свидетели”), описывающие события вокруг Иисуса. Писания каждого из них на деле не согласуются с остальными и противоречат им, особенно в том, что касается Страстей Христовых» (Bickerman, p. 231).

Также и в отношении Пилата комментаторы переходят без малейшего стремления к преемственности с одной плоскости на другую, от исторического персонажа к теологической «личности», от юридической герменевтики к экономике спасения, от некой пустой номинальной оболочки к безднам психологии. Так одна плоскость используется для толкования другой, а трусость, бездействие или зависть объясняют сомнения, ошибки и уступки, которые с точки зрения божественного замысла совершенно бессмысленны. Один автор относит неоправданные с позиции закона переговоры с первосвященниками на счёт «непростительной тактической ошибки, загнавшей Пилата в ситуацию, найти вы-

ход из которой он не сможет» (Blinzler, p. 283), а другой комментатор заметит, что, дескать, непонятно, почему Пилат не перенёс слушание на более поздний срок, как и полагалось в соответствии с процедурой римского суда.

Герменевтический метод, которого мы здесь придерживаемся, заключается в том, что Пилат осуществляет свою теологическую функцию лишь будучи историческим персонажем и, наоборот, он является историческим персонажем постольку, поскольку выполняет теологическую функцию. Исторический персонаж и теологическая личность, юридический процесс и эсхатологический кризис накладываются один на другой, и только в этом наложении, только в их «совмещённости» они открывают истину.

13. Однако именно с этого момента всё усложняется. В официальном переводе последняя сцена суда описывается следующим образом: «Пилат, [...], вывел вон Иисуса и сел на судилище (*ekathisen epi tou bematos*, лат. *sedit pro tribunali*)»⁷⁷. Но в экзегетической традиции, находящейся под влиянием Иу-

стина Мученика (1-я Апология, XXXV, 6), а также у авторов Нового времени, например у Гарнака и Дибелиуса, *ekathisen* рассматривается как переходный глагол: «Вывел вон Иисуса и посадил его на судилище». Пользуясь той же трактовкой, *Евангелие от Петра* (3:7) сообщает, что иудеи «облачили Его в порфиру и посадили Его на судейское место (*ekathisan auton epi tou bematos kriseos*), говоря: “Суди праведно, царь Израиля (*dikaios krine, basileu tou Israel*)”»⁷⁸. Возражение, что для наличия переходного значения глагол должен сочетаться с существительным в винительном падеже (*auton*), отпадает, если учесть, что глагол *ekathisen* легко может относиться к слову «Иисус (*Iesoun*)», которое предшествует глаголу. То, что Иисуса посадили на *bema*, следует и из версий Марка и Матфея, согласно которым непосредственно перед распятием Иисуса одели в багряницу и, дав ему в руку трость вместо жезла, приветствовали его как Царя Иудейского. Иустин описывает аналогичную сцену, где иудеи, посадив Иисуса на *bema*, в насмешку предлагают ему, как царю, сыграть роль судьи: «Суди нас!». Пилат же не садится на судейское место, что

вполне сообразно с его действиями, ведь он не выносит приговор, а лишь «предает» Иисуса. Если это так, тогда — как отметил Бикерман — не только обсуждение, продлившееся предыдущие пять часов, но и всё то, что происходит в шестой час, не имеет никакой процессуальной значимости.

Действительно, здесь сталкиваются два суда и два царства, и им не удаётся прийти к компромиссу. И тем более неясно, кто кого судит: тот ли судья, кто по закону наделён земной властью, или судья — тот, над которым издеваются и который является представителем Царства «не от мира сего». Но возможно, что ни один из них на самом деле судебного решения не принимает.

14. То, что судил не Иисус, совершенно явно, исходя не только из его положения обвиняемого, но и из его слов. Категорическое неприятие суда в любом его проявлении является важнейшей составляющей его учения: «Не судите (*me krinete*), да не судимы будете!» (Мф. 7:1), — и откликом на это высказывание звучат слова Павла в Послании к Римлянам (Рим. 14:3): «Не осуждай (*me krinete*)!». Однако нагляднее всего теоло-





С. 58–59. Джотто. Бичевание Христа. 1304-1306.
Фрески капеллы дель Арена (Скровеньи).
Падуя, Италия

гическая основа этого запрета выражается в том же Евангелии от Иоанна: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир (*ina krine*), но чтобы мир спасён был (*ina sothe*) чрез Него» (*Ин.* 3:17). Здесь же завет «Не судите!» (вновь повторяющийся в *Ин.* 3:18: «Верующий в Него не судится») находит своё объяснение: вечное не желает судить мир, но желает спасти его; суд и спасение несопоставимы, до скончания веков они по очереди исключают друг друга.

Но если это так, то почему необходимо подчинить решению судьбы того, кто не судит, и почему вечное Царство должно быть «предано» суду царства земного?

15. Данте упоминает Пилата в «Монархии» (II, 12). И делает он это для того, чтобы примирить божественный замысел спасения с судом наместника кесаря, духовное Царство Христа — с мирским царством Рима. Потому его доводы должны подтвердить правомерность — как юридическую, так и теологическую — суда Пилата. «И если Римская империя существовала не по праву, — пишет он, — грех Адама не был наказан во Христе»⁷⁹. То есть для искупле-

ния греха человечества необходимо, чтобы Христос предстал перед судом и был наказан судьёй, имеющим законную власть над всем родом человеческим.

Для порядка следует знать, что наказание — не просто мука, причиняемая творящим беззаконие, но мучение, на которое обрекает их тот, кто наделён правом наказывать. Вот почему, если мука причиняется не полномочным судьёй (*ab ordinario iudice*), она не есть наказание, а скорее несправедливость [...]. Если, следовательно, Христос не пострадал бы при полномочном судье, эта мука не была бы наказанием, и судья не мог бы быть полномочным, если бы он не был наделён правом творить суд над всем человеческим родом, поскольку карался весь человеческий род в плоти Христа, взявшего на себя или понёсшего болезни наши (по слову пророка). И цезарь Тиберий, чьим наместником был Пилат, не имел бы права творить суд над всем человеческим родом, если бы Римская империя существовала не по праву (*de jure*)⁸⁰.

Данте неразрывно связывает воплощение экономики спасения с правомерностью суда Пилата, выступающего в качестве уполномоченного представителя Римской империи. Распятие Христа — не просто

«мучение», а «законное наказание (*punitio*)», наложенное в общем порядке судьёй, который, будучи наместником кесаря, обладал юридической властью над всем человеческим родом. И только таким путём человечество могло искупить свой грех.

16. Итак, необходимость суда Пилата над Иисусом в полной мере доказана. Несомненно, для Данте речь идёт о некоей теолого-политической теории, которая должна оправдать Империю перед Церковью с точки зрения закона. Римская империя включена в божественный замысел спасения, однако при этом она остаётся независимой единицей и действует соответствующе. История участвует в экономике спасения, но не как кукольный спектакль, а как реальность, неизменная при любых обстоятельствах. Поэтому Пилат не только *executor Novi Testamenti*, но и историческое действующее лицо со всеми неизбежными человеческими противоречиями.

Однако речь идёт о противоречиях не только психологического характера. Здесь наблюдается более яркий контраст, возникший в результате противопоставления

между экономикой и историей, между переходящим и вечным, между судом и спасением — между теми элементами, которые теория Данте тщетно пытается воссоединить. Пилат и *есть* это противоречие. Также и Христос является по определению противоречием, поскольку в нём слово обратилось в плоть. И всё же в результате споров между V и VI веками, глубоко расколотивших Церковь на монофизитов и диофизитов⁸¹, теологам удалось — или они думают, что им удалось — разрешить это противоречие с помощью доктрины, обозначившей две природы и две воли: божественную и человеческую ипостаси, которые различаются, но вместе с тем сходятся в одном человеке.

У Пилата нет этого преимущества: оказавшись лицом к лицу с Вечностью, он может рассчитывать лишь на свою человеческую природу. Он — человек и никто больше. В отличие от Христа, в нём не сосуществуют две воли, благодаря которым он мог бы сказать: «Да минует Меня чаша сия» и тотчас же: «Не как Я хочу, но как Ты» (*Мф.* 26:39); воля у него лишь одна, и, следуя ей, он по-своему ищет справедливость и истину.

17. Если перенести теорию, признающую две воли, в область этики, то она кажется отчасти лицемерной. Субъект, имеющий в своём распоряжении две воли, одной из которых он якобы оправдывает стремления или действия другой, мгновенно выходит за рамки этики. Когда Иисус говорит Пилату, что пришёл в этот мир, дабы засвидетельствовать истину, естественно, это не значит, что, сочетая в себе две природы и две воли, он через одну из них — человеческую — свидетельствует о другой, божественной (и наоборот). Иначе его задача была бы слишком простой. Даже если принять догмат о двух естествах и двух волях, это означает лишь, что одна из них не может утверждаться или оправдываться посредством другой. И пока Иисус — человек, то он — человек и не более того, равно как и Пилат. Поэтому его свидетельство парадоксально: он должен доказать в этом мире, что его царство не от мира сего, в то время как логичным было бы доказательство того, что *здесь* он — простой человек, а в *ином мире* — Бог.

Высказывание Иисуса о том, что он свидетельствует об истине, часто считается

загадочным или, по крайней мере, таким, какое Пилат не был в состоянии понять. Однако в действительности, если восстановить контекст высказывания, то в нём нет ничего загадочного. Иисус стоит перед судьёй, который его допрашивает, и свидетельство об истине — это именно то, что ожидается от любого подсудимого, и именно то, каким и должно быть любое показание. Впрочем, сразу же после инцидента с прелюбодеянием (его Иисус отказался осуждать⁸²) иудеям, которые возражали ему: «Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно (*he martyria sou ouk estin alethes*)»⁸³, — он ответил:

Если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда (*pothen*) пришел и куда (*poi*) иду [...]. Вы судите по плоти; Я не сужу никого (*ego ou krino oudena*) (Ин. 8:13–15).

Итак, он находится в суде, то есть там, где сподручнее всего доказывать истинность своего свидетельства. Но загадочным и непонятым является не свидетельство само по себе, а истина, о которой он должен свидетельствовать, то есть тот парадоксальный факт, что у него есть царство, но оно «не

отсюда». Он должен засвидетельствовать *в истории и во времени* существование некой внеисторической и вечной истины. Но как можно свидетельствовать о существовании какого-то царства, которое «не отсюда»?

18. В памфлете, высмеивающем Мартенсена — человека, который назвал в некрологе пастора Мюнстера «свидетелем истины», Кьеркегор даёт собственную трактовку выражению «свидетельствовать об истине»⁸⁴. Ссылаясь на текст Евангелий, он пишет, что «свидетель истины, подлинный свидетель истины — это человек, которого истязали, мучили, таскали из одной тюрьмы в другую и, наконец, [...] распяли, или повесили, или предали сожжению, или поджарили на решётке, и помощник палача бросил его бездыханное тело без погребения где-то в глуши». Однако лишь в кратком очерке «О разнице между гением и апостолом» Кьеркегор⁸⁵ пытается всерьёз задуматься над тем, в чём заключается сила свидетельства. Ведь в нём нет ничего глубокого или же гениального, оно не может доказать само себя, поскольку было бы бессмысленно «требовать *физического* доказа-

тельства того, что Бог существует». Сила слова зависит не от его семантического содержания, одинакового в устах всех и каждого, а от места произнесения, которое должно восприниматься как нечто нездешнее: «Сила — это то особенное свойство, которое, исходя извне, становится качественно заметным, когда содержание высказывания или действия перестаёт иметь значение».

Кьеркегору тоже не удаётся разрешить противоречие между человеческим и божественным, историческим и вечным. Его версия, в конечном счёте, ошибочна и верна одновременно. Ошибочна она потому, что он утверждает, будто содержание не имеет значения, в то время как свидетельство об истине, напротив, выражает *eo ipso*⁸⁶ истину того, что́ говорится. А верна его версия потому, что именно эта исключительная самоочевидность вырывает свидетельство из области фактов, становясь его своеобразной силой и вместе с тем слабостью.

19. Пилат и Иисус, викарий земного мира и царь мира небесного, стоят друг про-

тив друга в одном и том же, едином мире, в претории Иерусалима — в той самой, которую археологи будто бы опознали как сие непостижимое место действия. Дабы свидетельствовать об истине, Иисус должен подтвердить и одновременно опровергнуть своё Царство, которое находится далеко («не от мира сего») и в то же время совсем рядом, на расстоянии вытянутой руки (*entos ymin*⁸⁷ — Лк. 17:21). С правовой точки зрения его свидетельство не могло не потерпеть фиаско, под конец оно превращается в фарс: багряница, терновый венец, трость вместо жезла, крики «Суди нас!». Ему же — пришедшему не для того, чтобы судить мир, а чтобы спасти его — надлежит, возможно, именно поэтому, отвечать на суде, подчиняться судебному решению, которое, впрочем, Пилат, его *alter ego*, не огласит, не сможет огласить. Правосудие и спасение нельзя совместить, каждый раз они по очереди исключают и признают друг друга. Суд беспощаден и, вместе с тем, невозможен, потому что всё в нём обречено и ничто уже не спасти; спасение же милосердно и, тем не менее, не эффективно, потому что оно не предусматривает воз-

можность судить. Поэтому на «каменном помосте», который по-еврейски называется Гаввафа, ни суд, ни спасение — по крайней мере, со стороны Пилата — не свершаются: и то, и другое прекращается на общем, неразрешённом и неразрешимом *non liquet*⁸⁸.

Свидетельствовать здесь и сейчас об истине нездешнего Царства означает принять, что то, что мы хотим спасти, судит нас. Мир в своей брэнности хочет не спасения, а правосудия. И хочет он его именно потому, что не просит о спасении. Существа, которых невозможно спасти, судят вечность: это и есть тот самый парадокс, который в конце, перед Пилатом, заставляет Иисуса замолчать. Вот крест, вот и вся история.



О. Домье. Се человек. 1850. Музей Фолькванг.
Эссен, Германия

Комментарий

Пересечение преходящего и вечного приняло форму судебного процесса, однако этот процесс не завершается судебным решением. Иисус, чьё царство не от мира сего, подчинился решению судьи, Пилата, который отказывается его судить. Полемика — если о таковой вообще может идти речь — продлилась шесть часов, но судья в итоге не огласил приговор, а лишь «предал» обвиняемого первосвященникам и палачам.

В том, что приговора не было, евангельские сказания не оставляют сомнений. Матфей (27:26), Марк (15:15; 19:16) и Иоанн единогласно говорят только о «предании», и во всех трёх случаях используется одно и то же выражение: *paredoken*, «предал». Аналогичный глагол *epikerino*, встречающийся у Луки (23:24), не используется в процессуальном смысле и означает лишь, что Пилат «решил быть по прошению их (*epekerinen genesthai to aitema auton — adiudicavit fieri petitionem eorum*, как переводится в Вульгате)»; а следом появляется та же формулировка: «Иисуса предал (*paredoken*) в их волю», где воля, со-

ответственно, — воля первосвященников, а не его собственная, которую он так и не изъяснил. Из всех древних комментаторов Августин, кажется, — единственный, кто обратил внимание на затейливый лаконизм слова «предал», и, искажая текст, он попытался истолковать его так, будто речь идёт о приговоре самого Пилата: «Там сказано не: “Предал его им, дабы они его распяли”, а “дабы был распят (*ut crucifigeretur*)”, то есть по решению и сообразно с полномочиями префекта. Евангелист утверждает, что Иисуса предали им, дабы показать, что они тоже замешаны в преступлении, с которым они не хотели иметь ничего общего. В действительности же Пилат совершил это преступление лишь для того, чтобы удовлетворить их требованиям». Вряд ли имеет смысл отдельно подчёркивать здесь, что пассивная форма «был распят» не позволяет сделать вывод ни о судебном решении самого Пилата, ни о личностях истинных виновных.

Итак, следует пересмотреть традиционную интерпретацию суда над Иисусом. Судебный процесс — даже если проходил он в упрощённом порядке *cognitio extra or-*

*dinem*⁸⁹ — состоялся, но судья не огласил приговор, то есть технически не было вынесено никакого судебного решения.

Но что такое процесс без судебного решения? Процесс — напоминают нам юристы — это всегда и только *processus iudicii*⁹⁰, он соотносится с решением суда, с неким *krisis*, в результате которого обязательно разрешается. «Судебное решение, — написал один выдающийся исследователь процессуального права, — не просто какая-то отдельная от процесса цель. Процесс и есть не что иное, как само судебное решение и процедура его формирования»⁹¹. Поэтому процесс без приговора — это сочетание несочетаемого. Также верно и то, что в современных сводах законов, начиная с 4 статьи *Кодекса Наполеона* («Судья, который откажется судить под предлогом молчания, неясности или недостаточности закона, может подвергаться преследованию по обвинению в отказе от свершения правосудия»), утверждается обязанность судьи выносить приговор.

Как видим, суд над Иисусом не является собственно судом, а чем-то, чему предсто-

ит ещё дать определение и для чего нам, вероятно, не удастся найти подходящее название. С распятием возникает то же затруднение. Если не существует судебного процесса без приговора, то тем более без приговора не может быть и наказания (*nulla poena sine iudicio*). Довод, который приводит Данте в «Монархии», — что, дескать, Пилат непременно должен был вынести приговор Христу, иначе, без вердикта законного судьи, его муки были бы не наказанием, а преступлением, — кажется в данном случае весьма сомнительным. Если гипотеза Пасколи, увидевшего в Пилате того, кто «от великой доли отрёкся в малодушии своём», верна, значит, в «Божественной комедии» Данте изменил своё мнение о суде над Иисусом, что вполне возможно (согласно большинству исследователей, «Монархия» была написана на несколько лет раньше «Комедии»). В силу подлости или по какой-либо другой причине Пилат отказался вынести приговор, и в итоге, несмотря на то, что распятие предусмотрено законом в качестве наказания за оскорбление величия, фактически наказанием оно не являлось. В официальном римском суде

*condemnatio*⁹² было той самой составляющей судебной формы, которая, следуя принципам процессуальной логики — *si paret, condemnato; si non paret, absolutio*⁹³, давала судье право осуждать или освобождать обвиняемого. Однако спустя некоторое время этот термин стал синонимом *damnatio*, «назначения уголовного наказания». Здесь же «ничего не выясняется» и за судебным процессом следует уголовное наказание без вынесения приговора.

Тем не менее, состоялось «предание», и хотя в тексте ясно говорится, что заинтересованными лицами были иудеи, исполняли приговор, судя по свидетельству Матфея, римские воины («воины правителя» — *Мф.* 27:27 — правда, возможно, что они всего лишь служили первосвященникам); при этом показательно, что Лука о воинах не упоминает. Поскольку всё же была создана видимость, то последующие события выглядят — по крайней мере, со стороны — как исполнение *capitis damnatio*, исключительной меры наказания.

Также оказывается опровергнутым и весьма справедливое утверждение Паскаля, что Иисус хотел быть убитым в соответ-

ствии с нормами правосудия, считая, что такая смерть наиболее позорна. Гораздо более позорна смерть вследствие процесса без приговора. Именно такую смерть избрал Иисус. Столь же позорная смерть выпала на долю главного героя «Процесса» Кафки — книги, в которой определённо прослеживается евангельская тематика: здесь смертная казнь тоже не является следствием вынесения приговора, и поэтому когда Йозеф К. почувствовал, как в сердце его проник нож палача, ему казалось, что «это-му позору суждено было пережить его»⁹⁴.

Тот факт, что суд состоялся без постановления, — самая серьёзная претензия, которую только можно предъявить праву, если учесть, что право — это, в конечном счёте, судебный процесс, который, в свою очередь, тождественен судебному решению. Тот, кто пришёл исполнить закон, тот, кого прислали в этот мир не судить, а спасти его, должен предстать перед судом, на котором приговор не оглашается.

Вероятно, когда Павел критиковал закон в Послании к Римлянам, ему были известны подробности суда над Иисусом,

позже оформившиеся в евангельские повествования. Его безапелляционное высказывание — оправдаться можно не по закону, а только по вере — подтверждает тот факт, что в действительности Иисуса не могли осудить. Закон не может оправдывать, и тем более он не может судить. Об этом и сам Иисус прямо говорит в Евангелии от Иоанна (*Ин.* 3:18:19):

Верующий в Него не судится (*ou krinetai*), а неверующий уже осуждён (*ede kekritai*) [...]. Суд же состоит в том, что свет пришёл в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет.

Приговор невозможно огласить, потому что он уже приведён в исполнение. *Aute de estin he krisis*⁹⁵: в глазах Иисуса это и есть приговор. Суд над Иисусом — как и любой другой суд — начинается тогда, когда приговор уже вынесен. Судья может лишь передать обвиняемого в руки палача, но судить его он не может.

В 1949 году Сальваторе Сатта опубликовал эссе «Тайна процесса» — наверное, самое пронизательное из всех существующих юридических размышлений на эту тему.

По его словам, утверждение, что в задачу суда входят исполнение закона, правосудие или истина, совершенно ошибочно: если бы это было так, то невозможно было бы представить себе *силу воли подсудимого*, который подчиняется приговору независимо от того, справедлив он или нет. Если и определять цель процесса, то ею не может быть ничто, кроме собственно судебного решения. Объявление судебного решения, *res judicata*⁹⁶, посредством которого приговор подменяет истину и справедливость, — это конечный результат процесса. Но судебное решение, как мы уже видели, не является целью, отдельной от процесса: оно полностью совмещено с его неумолимым течением, которое таким образом становится бесцельным действием. В этом, по мнению Сатты, и заключается «тайна» процесса, она же — тайна жизни, жизни, которая тоже течёт и развивается без цели и без остановки до тех пор, пока не замрёт, подчиняясь судебному решению.

Потому что эта остановка и есть сам приговор: действие, противоречащее устройству жизни, целиком состоящей из движения, воли и деятельности, — это акт, направ-

ленный против человечества, бесчеловечный акт, поистине лишённый — если как следует разглядеть его суть — всякой цели. В этом бесцельном действии люди увидели божественную природу и передали ей во власть всё своё существование. Более того, своё существование они и построили не иначе, как исходя из этого единственного действия. Мы верим, что когда жизнь закончится, когда деятельность завершится, придёт Некто, и не с тем, чтобы наказать или наградить нас, а чтобы судить: *qui venturus est judicare vivos et mortuos*⁹⁷ (Satta, p. 25).

Суд над Иисусом ставит под сомнение это понимание судебного решения. На мгновение тайна приговора и тайна жизни соприкасаются, а затем навсегда расходятся в разные стороны.

Тайна, таинство, мистерия⁹⁸ искони означают не «скрытое и непередаваемое учение», а «священную драму». Так, элевсинские мистерии были театрализованными представлениями, своеобразной пантомимой, сопровождающейся песнопениями и заклинаниями и повествующей о похищении Персефоны, её сошествии в подземное царство и весеннем возвращении на землю.

Любой присутствующий при этом осознал, что человеческий опыт — двигатель божественного деяния, и начинал ощущать, как собственная его жизнь превращается в таинство.

Процесс, разворачивающийся перед Пилатом в претории Иерусалима, является в этом смысле таинством. Однако божественное и человеческое, преходящее и вечное, сталкивающиеся в одном мгновении, не сливаются воедино, как в Элевсине⁹⁹, а застывают в извечном разобщении. Отсюда и мучительные сомнения Пилата, и невозмутимая лёгкость Иисуса. Суд и спасение до последнего нельзя ни соединить, ни выразить. Остаётся лишь драма, почти театральное действие со своими «внутри» и «снаружи», своими тягостными и недосказанными диалогами, гневными репликами, необоснованным стремлением к смерти — драма, у которой нет развязки. За пределами жизни нет и не было архимедовой точки, оперевшись на которую, можно было бы всё остановить. Наверное, именно поэтому то, что древние римляне называли *actio* или *causa*¹⁰⁰, приобретает со временем значение непрерывного и неумолимого

движения, непрекращающегося хода и течения (как *processus morbi*, течение болезни). Но того, чем «процесс» должен завершиться, — окончательного «кризиса», приговора — не существует. Если только вынесение приговора не совпадёт с непрерывным течением, и тогда не процесс разрешится приговором, а приговор — процессом.

Почему важнейшее событие в истории — Страсти Христовы и искупление грехов человечества — должно происходить в виде судебного процесса? Почему Иисусу приходится иметь дело с законом и мериться силами с Пилатом — наместником кесаря — в таких стеснённых обстоятельствах, с которыми он до конца не мог справиться? Данте попытался однозначно ответить на этот вопрос в «Монархии», хотя прежде всего им руководило стремление доказать законность Римской империи. Он трактует пресловутую строку из Евангелия от Луки (Лк. 2:1) о переписи, проводившейся в момент рождения Иисуса («В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле»), как признание того, что Рим обладал властью над миром по

божественному решению (*de divino iudicio prevaluit* — «Монархия», II, 8). Христос, по его словам, пожелал родиться и оставить упоминание о себе в переписи во время правления кесаря, потому что так его человеческое начало утверждалось печатью закона:

Христос, как свидетельствует летописец его Лука, соизволил родиться от Девы Марии в дни, когда было обнародовано повеление римской власти, дабы при этой исключительной переписи рода человеческого Сын Божий, став человеком, был записан как человек (*homo conscriberetur*). А может быть, благочестивее будет полагать, что повеление было сделано Цезарем по божественному наитию (*divinitus*), дабы тот, кого столько времени ожидали среди смертных, сам вместе со смертными вписал бы себя в их число («Монархия», II, 11).

Данте вновь обращается здесь к аналогии между всемирным господством Римской империи и вочеловечиванием единого Бога, между переписью Августа и рождением Христа. До него эту идею уже развивали такие мыслители, как Евсевий Кесарийский, Иоанн Златоуст, Иероним и Амвросий, но ярче всего она выразилась в исторических трудах Павла Орозия. Основная задача за-

ключалась в теологическом обосновании имперской власти и её союза с Церковью. Отчасти поэтому имя Пилата было включено в Константинопольский *Symbolon*.

Однако если Пилат не вынес законного приговора, встреча между наместником кесаря и Иисусом, между человеческим и божественным законом, между земным и небесным градом теряет свой смысл и становится загадкой. В целом она сводит на нет самую возможность политической христианской теологии и теологического оправдания светской власти. Юридическую категорию нельзя так просто вписать в категорию спасения, равно как и наоборот. Пилат со своей неуверенностью — как и барочный суверен, который, согласно Беньямину, не в состоянии принять решение — навсегда разъединил эти две категории или, по меньшей мере, превратил их вазимосвязь в нечто непостижимое¹⁰¹. Стало быть, он приговорил человечество к бесконечному *kerisis* — бесконечному, потому что его невозможно разрешить раз и навсегда.

Безусловная неразрешимость конфликта между двумя мирами и между Пилатом

и Иисусом закрепились в двух ключевых идеях современности: история — это «процесс», и поскольку судебное решение его остановить не может, то он обречён вечно пребывать в состоянии кризиса. В этом смысле суд над Иисусом — это аллегория нашего времени, которое, как и любая другая уважающая себя историческая эпоха, должно было приобрести эсхатологические очертания *novissima dies*¹⁰². Однако этого не произошло из-за постепенного негласного ослабления доктрины о Судном дне, от которой Церковь на сегодня категорически отказывается. Медицинская и теологическая традиции соединились в едином современном значении, в котором слово *krisis* неразрывно связано с определённой точкой во времени: это и «решающие дни (*krisimoi emerai, dies decretorii*)», когда врач «судит», выживет ли больной, это и последний день, который становится концом света или концом того, что необходимо решить посредством суда. Фома Аквинский пишет:

Суд — это тот период, когда всё подходит к концу [...]. Нельзя выносить суждение о чём-то изменяющемся, прежде чем изменение завершится [...], поэтому оконча-

тельный приговор должен быть оглашён в последний день, и только в сей день открыто и полностью решится всё, что касается каждого человека (*Сумма теологии, Приложения*, вопрос 88, статья 1 и *Сумма теологии, III*, вопрос 59, статья 5).

Подобно травме в психоанализе, кризис, вырвавшись из своего зловещего окружения, проявляется как патология при любых условиях и в любое время. Он отделяется от своего «решающего дня» и превращается в устойчивое состояние. Следовательно, возможность принять окончательное решение возникает реже, а непрерывный процесс принятия решения, в сущности, ничего не разрешает. Вернее сказать, как и в случае с Пилатом, этот процесс оборачивается трагедией. Нерешительный человек — Пилат — только и делает, что принимает решение, а решительному — Иисусу — нечего решать.

Библиография

Barth: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. II, EVZ, Zürich 1940.

Bickerman: Elias Bickerman, *Utilitas crucis. Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Évangiles canoniques*, in *Revue de l'histoire des religions*, n. 112, 1935, pp. 169–241.

Blinzler: Josef Blinzler, *Il processo di Gesù*, trad. it. di M.A. Colao Pellizzari, Paideia, Brescia 1966.

De Francisci: Pietro De Francisci, *Brevi riflessioni intorno al «processo» di Gesù*, in *Studi in onore di G. Grosso*, Giappichelli editore, Torino 1968, pp. 1–25.

Demandt: Alexander Demandt, *Pontius Pilatus*, Beck, München 2012.

Moraldi: *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971.

Pascal: Blaise Pascal, *Pensées, préface et introduction de L. Brunschvicg*, Le Livre de Poche, Paris 1972.

Romano: Davide Romano, *Il processo di Gesù*, prefazione di S. Tafaro, Palomar, Bari 1992.

Rosadi: Giovanni Rosadi, *Il processo di Gesù*, Sansoni, Firenze 1904.

Satta: Salvatore Satta, *Il mistero del processo*, in *Rivista di diritto processuale*, a. 4., 1949, n. 4, ora in *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994.

Schmitt: Carl Schmitt, *Drei Möglichkeiten einer christlichen Geschichtsbildes* (col titolo redazionale «Drei Stufen historischer Sinngebung»), in *Universitas*, 8, 1950, pp. 927–931; ed. it. *Un giurista davanti a se stesso*, a cura di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2005.

Spengler: Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München 1975; ed. it. *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano 1978.

Примечания

Все ссылки на первоисточники, данные в скобках внутри текста, — авторские. Прочие — приведены в концевых сносках.

Все цитаты, за исключением специально оговорённых случаев, даются в переводе М. Лепиловой по итальянскому оригиналу книги Джорджо Агамбена.

Краткие справки по именам даны в «Указателе имён».

¹ Символ веры (*зреч.*).

² От лат. *credo* — «верую». Второе название символа веры, а также первое слово начального из двенадцати составляющих его «членов формулы»: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого...».

³ Никейский символ веры — Символ веры, принятый на Первом Никейском соборе в 325 г., который был созван императором Константином Великим в Никее (ныне Турция). Никейский собор стал первым Вселенским собором в истории христианства. На нём, в частности, был составлен Символ веры из 7 пунктов, который и стал называться Никейским символом веры.

⁴ В 381 г. на Втором Вселенском соборе в Константинополе было принято дополнение

к Никейскому символу веры, и документ получил название Никео-Константинопольского символа веры или Константинопольского символа веры. Именно он получил повсеместное распространение.

⁵ Здесь и далее в скобках даны уточнения автора — см. раздел «Библиография» наст. издания.

⁶ Тиберий кесарь (*греч.*).

⁷ «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне». Здесь и далее цитаты из Синодального перевода Библии.

⁸ При Тиберии (*лат.*).

⁹ При Юлии [Цезаре], т. е. в дни Юлия Цезаря, основателя римской империи (убит в 44 г. до н. э.). См.: Данте Алигьери. Божественная Комедия / Пер. М. Лозинского. М.: Наука, 1968 (Серия «Литературные памятники»). С. 11, 497.

¹⁰ «...Прозвание это идёт от Христа, который в правление Тиберия был предан смертной казни прокуратором Понтием Пилатом...» — см.: Тацит. Анналы // Иисус Христос в документах истории / Сост. и комм. Б. Деревенского. СПб.: Алетейя, 2013. С. 85.

¹¹ Цит. по кн.: Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 68.

¹² Ин. 19:10.

¹³ Здесь речь идёт об Ироде Антипе (см.: Лк. 23:7-15).

¹⁴ См.: Lernet-Holenia A. Der Graf von Saint Germain. Zurich : Morgarten Verlag, 1948.

¹⁵ Евангелие от Никодима, 2:1; цит. по кн.: Иисус Христос в документах истории. С. 126.

¹⁶ Акты или Деяния Пилата (*лат.*).

¹⁷ Парадоксы Пилата или Обращение Пилата (*греч.*).

¹⁸ Тертуллиан Апологетик, XXI, 24; см.: Иисус Христос в документах истории. С. 119.

¹⁹ Перевод И. Свенцицкой по кн.: Tischendorf C. Evangelia аросуґра. Lipsiae, MDCCCLIII, р. 426–431. На рус. яз.: Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях Христовых / Сост., вступ. статьи и комм. И. Свенцицкой, А. Скогорева. М.: Когелет, 1999.

²⁰ Ibid.

²¹ О посольстве к Гаю (*лат.*). На рус. яз. см.: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю / Пер. О. Левинской // Иосиф Флавий. О древности иудейского народа, или Против Апиона. Москва–Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1994.

²² Перевод А. Скогорева по кн.: Tischendorf С. Evangelia apocrypha. Lipsiae, MDCCCLIII, p. 432–435. На рус. яз.: Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях Христовых.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Курульное кресло (*лат.*) — почётное кресло с гнутыми, перекрещивающимися ножками, предназначенное для римских магистратов.

²⁶ Цит. по кн.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. С. 222.

²⁷ Ин. 18: 29, 33, 38.

²⁸ Ин. 18:29–32.

²⁹ Дигесты (или Пандекты) Юстиниана — сборник, составленный при Юстиниане (533 г.), в котором систематизированы отрывки из текстов классических юристов Рима по вопросам права. Имел силу закона.

³⁰ Дигесты Юстиниана / Пер. с лат. И. Перетерский; Ред. Е.А. Скрипилев. М.: Наука, 1984.

³¹ Ин. 18:33–35.

³² Слово «мессия» (на иврите «машиах») в иудаизме также понимается как «царь», потомок царя Давида.

33 Ин. 18:35.

34 Ин. 18:36.

35 Ин. 18:37.

36 Ин. 18:37.

37 Цит. по кн.: Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов. С. 68.

38 Евангелие от Никодима, 3:2 (см.: Иисус Христос в документах истории. С. 128).

39 «Что есть истина?» — усмехаясь, сказал Пилат и не стал дожидаться ответа (*англ.*). См.: Of Truth (1627) // Bacon F. The Essays. Pinguin Classics, 1986. P. 61.

40 Не ждал ответа (*лат.*).

41 Ин. 18:38–39.

42 Отпускаю (*лат.*).

43 Не виновен (*лат.*).

44 Не ясно (*лат.*).

45 Требуется узнать больше (*лат.*).

46 Ин. 19:16.

47 Ин. 18:40.

48 Ин. 19:1–3.

49 Дискреционная власть — право высшего должностного лица действовать по личному усмотрению, но в рамках закона.

50 «Незначительные обвинения проконсул должен выслушивать и разбирать вне суда и либо оправдать тех, кого обвиняют, либо на-

казать палками, либо, (если те) рабы, высечь кнутом».

⁵¹ Ин. 19:4–7.

⁵² Ин. 19:8–11.

⁵³ Ин. 19:12.

⁵⁴ Ин. 19:13–16.

⁵⁵ От имени суда, в судебном порядке (*лат.*).

⁵⁶ Ин. 19:15.

⁵⁷ Триумфальная надпись (*лат.*).

⁵⁸ Bonaventurae S. Commentarius in Evangelium S. Ioannis // Doctoris Seraphici Opera Omnia (Quaracchi) T. VI, Ad claras aquas (Quaracchi), propre Florentiam, 1893. С. 496.

⁵⁹ «[...] истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту, отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою».

⁶⁰ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна в 2 т. / Пер. М. Муретова. М.: Сибирская Благовонница, 2011.

⁶¹ Ин. 19:21.

⁶² Этимология слова «традиция» восходит к латинскому *traditio* — «передача, предание, вручение», существительное произошло от глагола *trādere* — «передавать, завещать».

⁶³ Чтобы предать Его смерти (*лат.*).

⁶⁴ И предали Его Понтию Пилату (*лат.*).

- ⁶⁵ Иуда, предавший Его (*лат.*).
- ⁶⁶ Исполнитель Нового завета (*лат.*).
- ⁶⁷ Экономика спасения, или домостроительство спасения — теологический термин, обозначающий устройство и закономерности духовной жизни человека.
- ⁶⁸ Мк. 7:5.
- ⁶⁹ См.: Паскаль. Мысли о религии / Пер. С. Долгова. М.: Типография И.Д. Сытина и К°, 1892.
- ⁷⁰ Скорее всего, имеются в виду отрывки из произведений Иосифа Флавия «Иудейские древности» (книга 18) и «Иудейская война» (книга 2, глава 9), в которых упоминается Понтий Пилат. 18 книга «Иудейских древностей» также содержит первое нехристианское свидетельство об Иисусе Христе, получившее название «Свидетельство Флавия». Однако подлинность этого текста до сих пор остаётся спорным вопросом.
- ⁷¹ Высшая власть (*лат.*), дословно «право меча» — право налагать смертную казнь.
- ⁷² Право производить суд (от *лат.* *jus, juris* — право и *dicere* — говорить).
- ⁷³ Удерживание (*лат.*) — право римских магистратов вмешиваться в случае нарушения общественного порядка и задерживать нарушителей.
- ⁷⁴ Расследование вне порядка (*лат.*).

⁷⁵ Дословно «голоса народа», общественное мнение (*лат.*).

⁷⁶ Цит. по кн.: Данте Алигьери. Божественная Комедия / Пер. М. Лозинского. М.: Наука, 1968 (Серия «Литературные памятники»). С. 19.

⁷⁷ Ин. 19:13.

⁷⁸ Цит. по кн.: Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989 (Научно-атеистическая библиотека). С. 94.

⁷⁹ Цит. по кн.: Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В. Зубова; Комментарии И. Голенищева-Кутузова. М.: КАНОН-пресс-Ц-Кучково поле, 1999.

⁸⁰ См. там же.

⁸¹ Монофизитство — христианская доктрина, утверждающая единственную природу Иисуса Христа — божественную. В то время как диофизитство признаёт две природы Иисуса Христа — божественную и человеческую.

⁸² «Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеевании, и, поставив её посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеевании; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? [...] Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на неё камень» (Ин. 8:3–5, 7).

⁸³ Ин. 8:13.

⁸⁴ Kierkegaard S. Var Biskop Mynster et «Sandhedsvidne», et af «de rette Sandhedsvidner», *er*

dette Sandhed? [Был ли епископ Мюнстер «свидетелем истины», одним из «истинных свидетелей истины» — истинно ли это?]. *Fødrelandet*, 1854.

⁸⁵ Kierkegaard S. Om Forskellen mellem et Genie og en Apostel.

⁸⁶ Сам по себе, как таковой (*лат.*).

⁸⁷ Внутри вас (*греч.*).

⁸⁸ См. прим. 44.

⁸⁹ Экстраординарная процедура (*лат.*).

⁹⁰ Судебный процесс (*лат.*).

⁹¹ См.: Satta S. Il mistero del processo, in *Rivista di diritto processuale*, а. 4., 1949, п. 4, ora in *Il mistero del processo*. Milano: Adelphi, 1994.

⁹² Приговор, осуждение (*лат.*).

⁹³ Если выяснится (будет доказано), приговорить, если не выяснится (не будет доказано), освободить (*лат.*).

⁹⁴ Цит. по кн.: Кафка Ф. Процесс / Пер. Р. Райт-Ковалёвой // Кафка Ф. Роман. Новеллы. Притчи. М.: Прогресс, 1965.

⁹⁵ Суд же состоит в том (*греч.*) — см. цитату выше (*Ин. 3:19*).

⁹⁶ Дословно «разрешённое дело», окончательное решение суда, не подлежащее пересмотру (*лат.*).

⁹⁷ Который будет судить живых и мёртвых (*лат.*).

⁹⁸ Слово «мистерия» происходит от греческого *mysterion* — тайна, таинство.

⁹⁹ Элевсин (совр. Лепсина, пригород Афин) — город в Греции, знаменитый своими мистериями и практиковавшимся культом Деметры и Персефоны. Влияние Элевсинских мистерий широко распространилось по греко-римскому миру, в котором обряды проводились «в подражание Элевсинским» (Павсаний).

¹⁰⁰ Здесь *actio* и *causa* являются синонимами, обозначающими «судебный процесс», «судебное дело», «тяжбу» (*лат.*).

¹⁰¹ Образ барочного суверена, воплощающего божественную власть, Вальтер Беньямин развивает в работе «Происхождение немецкой барочной драмы» (М.: Аграф, 2002). Идеи Беньямина нашли живой отклик в философии Агамбена, и к беньяминовской фигуре барочного суверена Агамбен обращается, например, в книге «*Noto sacer*. Чрезвычайное положение» (М.: Европа, 2011).

¹⁰² Последний день (*лат.*).

О предании

Отец же любит, — над всеми властвующий, — превыше всего, чтобы соблюдалась прочная буква.

Гёльдерлин

Новая книга Джорджо Агамбена — небольшая, но чрезвычайно насыщенная — строится как развёрнутый комментарий к одному из ключевых событий в Новом завете и в истории человечества: преданию Иисуса Христа в руки римского правителя Иудеи Понтия Пилата, суду власти земной над «не от мира сего». Этому событию посвящён огромный корпус литературы, включая апокрифы и бесчисленные переложения евангельских сказаний, и Агамбен, конечно, его знает и учитывает (в частности, говоря о загадочности фигуры Пилата, её таинственной притягательности, он упоминает «Мастера и Маргариту» Михаила Булгакова). Но интересует его не столько нравственная или религиозная проблематика, христологические или философские вопросы, и даже не вопрос

об истине («Что есть истина?»¹), обычно, наряду с предательством Иуды, привлекающие всех, кто обращается к сюжету Страстей Христовых, сколько сугубо «практические» юридическо-правовые аспекты судебного разбирательства. Точнее — его теолого-политические импликации и предпосылки. Почему вообще нужно было, чтобы решающее столкновение двух представлений об истине, двух миров — божественного и человеческого, вечного и бренного — приняло форму судебного процесса? Почему божественный замысел — то, что богословы называют «экономикой спасения», или «ойкономией», — должен пройти через дознание правителя, чьё имя (имя язычника!) на Вселенском соборе в Константинополе войдёт в Символ веры и будет упоминаться рядом с «Господом Иисусом Христом» и «Ма-

¹ Агамбен тем не менее вносит существенное уточнение в понимание этой сакраментальной фразы, когда, со ссылкой на Фому Аквинского, пишет, что Пилат не иронизирует и не демонстрирует свой скепсис (как принято считать): «...его вопрос — не об истине в целом, а о той конкретной истине, которую Иисус, кажется, имеет в виду, но суть которой префект не может уловить. Здесь сталкиваются не истина со скепсисом и вера с неверием, а две различные истины или же два различных представления об истине» (с. 34).

рией Девой»? Именно в судебном процессе, который разворачивается перед Понтием Пилатом и о котором можно сказать то же, что Лафатер говорит о самом Пилате («В нём я вижу всё: небо, землю и ад, добродетель, грех, мудрость, безумие, судьбу и свободу: он — символ всего на свете»), завязывается, по мысли Джорджо Агамбена, тот теолого-политико-юридический узел, что определит ход дальнейшей истории.

«Суд», напоминает нам итальянский мыслитель, по-гречески — *krisis* («решение», «поворотный момент»). Помимо юридического, в этом термине сходятся медицинское значение («криз», «перелом» в развитии болезни, когда врач должен «рассудить», выживет больной или нет) и теологическое (Страшный суд: *en emerai kriseos*). И здесь мы сталкиваемся с парадоксом. Наместник кесаря, согласно скрупулёзной реконструкции, проделанной Агамбеном с привлечением различных источников, в том числе по римскому праву, не выносит приговор: «В течение всего судебного процесса — над этим фактом стоит задуматься — Пилат постоянно пытается уйти от вынесения приговора. Даже в конце, когда префект уступает бурным и настойчивым требованиям иудеев, он, как мы увидим, судебного решения не выносит:

он ограничивается тем, что “предаёт” (*paredoken*) обвиняемого евреям» (с. 35). Более того, в повествовании Иоанна, где сцена встречи и диалоги Пилата и Иисуса, в отличие от синоптических Евангелий, представлены поразительно выпукло и подробно — Агамбен прослеживает их буквально пошагово, выстраивая семичастную текстологическую драматургию-экспертизу, приподымающую завесу над смысловыми нюансами и приближающую развязку, — сказано: «С этого времени Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царём, противник кесарю» (Ин. 19:12). Однако и после этой, почти открытой, политической угрозы, подразумевающей соучастие в государственном преступлении, он повторяет попытку отпустить Иисуса, прибегнув к пасхальной амнистии, и снова обращается к толпе иудеев. «Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря. Тогда наконец он предал (*paredoken*) Его им на распятие» (Ин. 19:14–16).

У Матфея в этом месте римский префект умывает руки.

Вопрос о Царстве Иисуса, с которого началось дознание, о его мессианском притязании на царственность, в котором обвинил его синедрион, остаётся открытым. *Krisis* продолжается и по сей день.

Тут мы подходим к самому, пожалуй, главному мотиву «археологических» усилий Агамбена (не только в этой книге, но и, возможно, его философского предприятия в целом). Он обращает внимание на то, что во всех евангельских описаниях судебного процесса, причём не только у Иоанна, постоянно повторяется одна глагольная форма, и этот навязчивый повтор нельзя посчитать случайностью: *paredoken* («предал», лат. *tradidit*), во множественном числе *paredokan* («предали», лат. *tradiderunt*). В латинской версии Евангелия от Матфея (Мф. 27:1–3) эти глаголы, отмечает философ, неизменно чувствительный к подобным вещам, чередуются почти как внутренняя рифма или аллитерация. В русском синодальном переводе, вероятно, это не так очевидно, и тем не менее: «Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти; и, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю. Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осуждён, и, раскаявшись, возвратил три-

дцать сребреников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную...» (Мф. 27:1–4). Предают Иисуса множество раз, это действительно сквозной сюжет, своеобразный рефрен с чуть варьирующимися семантическими оттенками: Иуда предаёт его первосвященникам, затем первосвященники и старейшины предают его на суд Пилата, тот, в свою очередь, предаёт его на распятие. Последний эпизод этой драмы — опять-таки предание: «Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: свершилось! И, преклонив главу, предал дух (*paredoken to pneuma*, лат. *tradidit spiritum*)» (Ин. 19:30).

Но, как уже заметил, наверное, читатель, слово *paradosis*, «предание», употребляется и в переносном значении наставления или переданного учения. Именно в этом смысле его употребляет Иисус, критикуя устные предания евреев. Путеводная нить этимологии, колебания внутренней формы слова приводят Агамбена к вроде бы очевидному, лежащему на поверхности выводу (но сколь же эта поверхность бездонна!): центральное событие в Страстях Христовых — не что иное, как «передача», «предание» в смысле «традиция» (лат. *traditio*; итал. *tradizione*). Иисус осознаёт эту «традицию» и открыто говорит о ней: «Сын Человеческий предан бу-

дет (*paradidotai*) в руки человеческие и убьют Его» (Мк. 9:31); «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал (*edoken*) Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Христианская «традиция» — это Промысел об искуплении, спасении.

Зловещая тайна (притягательности) Пилата, таким образом, в том, что *krisis*, который ему надлежит огласить — и который он не оглашает, — не является в теолого-политико-правовой перспективе пассивным инструментом экономики спасения; правитель действует как историческое лицо, как суверен, облечённый властью казнить и даровать жизнь подданным, однако сталкивающийся с двойным препятствием осуществлению своей суверенной власти. Это, во-первых, опасность народного возмущения (толпа готова взбунтоваться, если он отпустит Иисуса, обвиняемого в мессианском притязании на Царство: «Пилат говорит им: возьмите Его вы и распните; ибо я не нахожу в Нем вины. Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» (Ин. 19:7)), а, во-вторых, не находя в Иисусе вины, он тем не менее до конца так и не понимает, о каком Царстве идёт речь. Его «порядок истины» не

согласуется со свидетельством об истине. Однако это рассогласование, раскол — и, соответственно, бессилие — пронизывают не только Пилата, эту прототипическую фигуру суверена в современном понимании (шмиттовском или, если угодно, беньяминовском¹). С судебным разбирательством в «предание», по мысли Агамбена, вторгается сама история, она подвешивает экономику спасения и приостанавливает исполнение «традиции». «Исторический *krisis* также и прежде всего является кризисом “традиции”» (с. 49).

Последствия этого рассогласования, непримиримого расхождения двух миров, двух «порядков истины», неисчислимы. В схолиях Агамбен углубляет своё истолкование кризиса, вызванного встречей Пилата и Иису-

¹ Агамбен ссылается на «Происхождение немецкой скорбной драмы» («Ursprung des deutschen Trauerspiels», 1928; в переводе Сергея Ромашко — «Происхождение немецкой барочной драмы», 2002) Вальтера Беньямина, изображение барочного монарха-мученика у которого многим обязано работам Карла Шмитта и его пониманию суверена как того, кто (единолично) принимает решение о чрезвычайном положении (*Ausnahmezustand*). Сочленение теологического и политического у Беньямина, подхваченное итальянским философом, также восходит к Шмитту, в частности, к его «Политической теологии» (1922).

са (именно в таком порядке стоят их имена в названии книги, и дело тут, как мы видим, далеко не в одном лишь «благозвучии»), их неразрешимым конфликтом: он «сводит на нет самую возможность политической христианской теологии и теологического оправдания светской власти. Юридическую категорию нельзя так просто вписать в категорию спасения, равно как и наоборот. <...> Стало быть, он приговорил человечество к бесконечному *krisis* — бесконечному, потому что его невозможно разрешить раз и навсегда» (с. 84). С этой неразрешимостью будет связано постепенное ослабление доктрины Судного дня, доктрины, от которой Церковь сегодня практически отказалась, но секуляризованная версия которой оживёт в различных анархо-коммунистических учениях и в марксизме.

Пристальное, медленное чтение-экзегеза, в котором эрудиция знатока богословских текстов обогащается филологической школой, лингвистическим чутьём и философской решимостью удерживать в поле зрения весь массив западноевропейской метафизики со всеми её теолого-политическими импликациями, является, по существу, методологической основой, конструктивным принципом всех, без исключения, ис-

следовательских начинаний Агамбена. Он возвращает творческую силу форме комментария, глоссы. Многие его книги построены как уточняющие пояснения «на полях», «между строк», к тем или иным понятиям или текстам. Самый яркий и «компактный» пример подобных схолий, доступный русскоязычному читателю, — «Что такое диспозитив?», головокружительный разбор, прослеживающий генеалогию этого «решающего технического термина в стратегии мышления Мишеля Фуко» и увязывающий его — через «позитивность» раннего Гегеля и *Gestell* позднего Хайдеггера — с «ойкономией» Отцов Церкви, приобретающей, начиная с Климента Александрийского, значение (спасительного) правления миром и историей людей — того, что по-другому можно назвать «администрированием»¹. Вместе с тем «археологический» модус всегда подчинён у итальянского мыслителя опасному, критическому моменту прочтения «часа сего», или «актуального настоящего» (*Jetztzeit*) Вальтера Беньямина. Агамбен, подготовивший полное собрание сочинений Беньямина к изданию на итальянском языке и работавший с его ар-

¹ Агамбен Дж. Что такое диспозитив? / Пер. с итал. А. Соколовски // Агамбен Дж. Что современно? Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012.

хивом (в частности, ему принадлежит честь открытия одного из ключевых фрагментов тезисов «О понятии истории»¹), является на сегодняшний день, пожалуй, единственным прямым продолжателем «микрологик» немецкого писателя — и в плане синтеза раз-

¹ «В представлении о бесклассовом обществе Маркс секуляризовал представление о мессианском времени. И правильно сделал. Беда началась тогда, когда социал-демократия возвела это представление в "идеал". <...> Как только бесклассовое общество было определено как бесконечное задание, пустое и гомогенное время тут же превратилось, так сказать, в приёмную, где более или менее спокойно можно было ожидать наступления революционной ситуации. В действительности же нет ни одного мгновения, которое не обладало бы своим революционным шансом — надо только понять его как специфический, как шанс совершенно нового решения, предписанного совершенно новым заданием. Революционный мыслитель получает подтверждение своеобразного революционного шанса исходя из данной политической ситуации. Но не в меньшей степени подтверждением служит ключевой акт насилия мгновения над определённым, до того запертым покоем прошлого. Проникновение в этот покой строго совпадает с политической акцией, и именно этим проникновением акция, какой бы разрушительной она ни была, даёт знать о себе как о мессианской» (Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 250–251).

личных режимов письма, легко пересекающего дисциплинарные границы, и развития совершенно конкретных положений и интуиций, касающихся языка, теории, опыта, искусства, и повышенного интереса к второстепенным, на первый взгляд, деталям и рискованным соответствиям-сочленениям, в которых внезапно открывается «знак мессинского застывания хода событий». Но главная линия преемственности проходит через установку на молниеносное соединение прошлого и настоящего в созвездие, или «диалектический образ», как сформулировал это Беньямин в одном из набросков к неоконченному «Труду о парижских аркадах». Это радикальная установка, в свою очередь, исходит из осознания радикального кризиса традиции, непреодолимого разрыва в механизме «предания».

Ещё в ранней своей книге, «Детство и история. Разрушение опыта и происхождение истории» («*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*», 1978), Агамбен набрасывает программу подступа к такому созвездию — констелляции филологии и (а)теологии спасения как критического переосмысления понятия истории и самой концепции времени. В завершающем книгу коротком эссе он пишет (цитируя без кавы-

чек Бенямина, в согласии с принципом последнего, найденным для «Труда о парижских аркадах»): «Предпосылкой предложенного пересмотром начинания является достижение новой точки в отношениях между временем и историей — то есть, прежде всего, нового и более основополагающего опыта времени и истории. Надлежит произвести критический демонтаж идей процесса, развития и прогресса, в соответствии с которыми историцизм стремится заново поместить псевдосмыслы христианской “истории спасения” в историю, которую он же редуцировал к чистой хронологии. В противоположность пустому, непрерывному, количественно измеряемому, бесконечному времени вульгарного историцизма надлежит установить заполненное, разорванное, неразложимое и совершенное время конкретного человеческого опыта; вместо хронологического времени псевдоистории — кайрологическое время подлинной истории; на месте тотального социального диалектического процесса, потерянного во времени, — прерывание и неопосредованность застывшей диалектики»¹.

¹ Цит. по: Agamben G. Project for a Review // Idem. *Infancy and History. On the Destruction of Experience* / Trans. by L. Heron. London; New York: Verso, 2007.

С кайрологией, этим мессианским противременем, мы встречаемся, пусть в свёрнутом, потенциальном виде, также и в книге, которую читатель держит сейчас в руках. С беньяминовской «застывшей диалектикой» здесь образует созвездие герменевтический принцип другого постоянного спутника и собеседника Агамбена — Хайдеггера, высказавшего в «Письме о гуманизме» парадоксальную для философа (но не для поэта, к которому она отсылает) мысль: «Что нужно в нынешней мировой нужде: меньше философии, больше внимания к мысли; меньше литературы, больше соблюдения буквы»¹.

Джорджо Агамбен соблюдает прочную букву и остаётся верен программе, намеченной в «Детстве и истории». Читая «Пилата и Иисуса», невозможно отогнать детскую мысль, что верность эта скреплена не толь-

Р. 165. Это третья по счёту книга Агамбена, первыми двумя были «Человек без содержания» («L'uomo senza contenuto», 1970) и «Станцы. Слово и фантазм в западной культуре» («Stanze. La parola e il fontasma nella cultura occidentale», 1977).

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. с нем. В. Библихина. // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 220. В 1966 и 1968 годах Агамбен участвовал в семинарах Хайдеггера во французском Ле-Торе, посвящённых Гераклиту и Гегелю.

ко его участием в семинарах Хайдеггера и чтением Беньямина¹, но и опытом встречи с Пьером Паоло Пазолини, в «Евангелии от Матфея» (1964) которого он, будучи ещё совсем молодым человеком, только что окончившим юридический факультет Римского университета La Sapienza, сыграл апостола Филиппа. В фильме сцена судебного разбирательства редуцирована, точнее, редуцирована, сведена фактически на нет роль Понтия Пилата, а суд вершат первосвященники и старейшины. Они же выносят приговор, тогда как Пилат выполняет, можно сказать, чисто техническую, служебную функцию: эпизод с ним следует сразу после повешения Иуды и занимает меньше минуты экранного *durée*; мы ни разу не видим правителя наедине с Иисусом (впрочем, этого нет и у Матфея, текста которого строго придерживается режиссёр). Тем не менее «Евангелие от Матфея»,

¹ Впервые Агамбен прочитал Беньямина в 1968 году. Позднее он вспоминал, что чтение произвело на него «ошеломляющее впечатление» и что ни с каким другим автором он не испытывал «такого сверхъестественного родства». Нечто похожее пережил и сам Беньямин, когда впервые взял в руки «Парижского крестьянина» Арагона — он даже вынужден был закрыть книгу, так сильно стало биться его сердце (Sofr A. Un'idea di Giorgio Agamben // Reporter. 1985. November 9–10. P. 32).

безусловно, — великий фильм, с величайшим тщанием воссоздающий крестьянскую «выжженную» фактуру и прорастающий из неё революционный кайрос. Неправовверный коммунист и неблагочестивый католик, Пазолини передал юному апостолу частичку мессианского времени.

Александр Скидан

Указатель имён*

Август (Augustus) Цезарь (до 27 до н. э. Гай Юлий Цезарь Октавиан) (63 до н. э. — 14 н. э.), рим. император с 27 до н. э. 82, 83

Августин Блаженный (Augustinus Sanctus) Аврелий (354–430), христ. теолог 32, 73

Адам, в Библии и Коране первочеловек 61

Александр, один из иудейских обвинителей Христа 16

Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis) (340–397), миланский епископ, проповедник 83

Анна, один из иудейских обвинителей Христа 16

Архимед Сиракузский (ок. 287–212 до н. э.), др.-греч. учёный 81

Барт (Barth) Карл (1886–1968), швейц. протест. теолог 45, 46, 48

Беньямин (Benjamin) Вальтер (1892–1940), нем. философ 84

Бикерман (Bickerman) Илья Иосифович (1897–1981), амер., нем. и франц. историк-антиковед рос. происхождения 39, 57

Бонаventura (Bonaventura) (собств. Джованни Фиданца, Fidenza) (1221–1274), итал. философ, катол. церк. деятель 43

* Указатель содержит имена, упоминающиеся только в тексте Дж. Агамбена.

- Булгаков Михаил Афанасьевич (1891–1940), писатель, драматург 15, 21
- Бэкон (Bacon) Фрэнсис (1561–1626), англ. философ 34
- Варавва, узник — убийца и мятежник, которого, согласно Евангелиям, иудейские первосвященники и старейшины отпустили на свободу в день пасхи, предпочтя его Иисусу Христу и обрекая последнего на распятие 35, 36
- Вергилий (Vergilius) Марон Публий (70–19 до н. э.), рим. поэт; в «Божественной Комедии» Данте руководил автором в странствиях по Аду и Чистилищу 13
- Вероника, персонаж христ. предания и «чёрной легенды Пилата» 21, 22, 23
- Волузиан, поверенный рим. императора Тиберия 21, 22, 23
- Гамалиил, один из иудейских обвинителей Христа 16, 19
- Гарнак (Harnack) Адольф фон (1851–1930), нем. протест. теолог, историк церкви 56
- Гёте (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749–1832), нем. поэт 13
- Данте Алигьери (Dante Alighieri) (1265–1321), итал. поэт 12, 53, 61–64, 75, 82, 83
- Датам, один из иудейских обвинителей Христа 16
- Дибелиус (Dibelius) Мартин (1883–1947), нем. протест. исследователь Нового завета, участник экуменич. движения 56

- Евсевий Кесарийский (Eusebios) (ок. 260–339),
рим. церк. писатель, историк 83
- Иаир, один из иудейских обвинителей
Христа 16
- Иероним (Hieronymus) (347–419), церк. писатель,
историк, переводчик 83
- Иисус Христос, см. Христос
- Иоанн Богослов, в христ. вероучении ученик Хри-
ста, один из двенадцати апостолов; церковь
приписывает ему несколько текстов Нового
завета: одно из Евангелий, Апокалипсис
и три послания 13, 23, 28, 30, 36, 37, 43, 44,
46, 61, 72, 78
- Иоанн Златоуст (ок. 350–407), визант. церк. дея-
тель, епископ Константинополя (с 398), церк.
оратор 32, 83
- Иоанн Креститель (Иоанн Предтеча), иудейский
пророк, признавший в Христе ожидаемого
мессию; крестил многих евреев, в том числе
и самого Христа; убит по приказу царя
Иудеи Ирода Агриппы 12
- Иосиф Обручник, согласно Новому завету, супруг
Марии, воспитатель Христа в его детские
и отроческие годы 16
- Иосиф Флавий (Iosephus Flavius) (37 — после 100),
др.-евр. историк 51
- Ирод I Великий (Herodes) (ок. 73–4 до н. э.), царь
Иудеи с 40 до н. э.; в христ. мифологии ему
приписывается «избиение младенцев» при
известии о рождении Христа 20

- Ирод Антипа, царь из династии Ирода (Иродиады) (4 до н. э. — 39 н. э.), правитель Галилеи и Переи, сын Ирода Великого 14, 42
- Иуда, один из иудейских обвинителей Христа 16
- Иуда Искаротский, в христианстве один из апостолов, предавший своего учителя Иисуса Христа за 30 сребреников 44-48
- Иустин Мученик (ок. 100–165), раннехрист. мученик, апологет 55–56
- Йозеф К., герой романа Ф. Кафки «Процесс» (1915) 77
- Каиафа, один из иудейских обвинителей Христа 16
- Кафка (Kafka) Франц (1883–1924), австр. писатель 77
- Кирилл Александрийский (376–444), греч. церк. деятель, богослов 43
- Кьеркегор (Kierkegaard) Сёрен (1813–1855), датский теолог, философ, писатель 67, 68
- Лафатер (Lavater) Иоганн Каспар (1741–1801), швейц. писатель, богослов, автор романа «Понтий Пилат, или Маленькая библия» (1782–1785) 13
- Левий, один из иудейских обвинителей Христа 16
- Лернет-Холения (Lernet-Holenia) Александр (1897–1976), австр. писатель 15

- Лука, уроженец Антиохии Сирийской, ученик Христа, один из двенадцати апостолов, врач, первый иконописец; автор одного из Евангелий и Деяний святых апостолов 12, 13, 37, 72, 76, 82, 83
- Лютер (Luther) Мартин (1483–1546), нем. богослов, основатель протестантизма, перевёл на нем. язык Библию 48
- Мария (богородица, богоматерь, дева Мария, Мадонна), в христ. мифологии мать Христа 11, 16, 83
- Марк, автор Евангелия в Новом завете, ученик апостола Петра, со слов которого он и записал Евангелие 13, 36, 45, 56, 72
- Мартенсен (Martensen) Ганс Лассен (1808–1884), датский теолог, епископ, преемник Мюнстера 67
- Матфей (Левий), сборщик налогов, ставший учеником Христа, один из двенадцати апостолов; автор Евангелия в Новом завете 13, 27, 36, 43, 44, 45, 47, 56, 72, 76
- Мюнстер (Munster) Якоб Петер (1775–1854), епископ, проповедник, глава датской церкви 67
- Наполеон I (Napoléon) (Наполеон Бонапарт) (1769–1821), франц. император; под его руководством был разработан и принят в 1804 г. Кодекс Наполеона — свод законов франц. гражданского права 74
- Нефталим, один из иудейских обвинителей Христа 16

- Никодим, автор одного из апокрифических Евангелий 15, 16, 34
- Ницше (Nietzsche) Фридрих (1844–1900), нем. философ 14, 33
- Орозий Павел (лат. Paulus Orosius, ок. 385–420), христ. теолог и историк, автор «Истории против язычников» 83
- Павел (Савл), участник преследования христиан, после обращения в христианство (ок. 30 н. э.) известный как апостол Павел; автор посланий в Новом завете 26, 27, 43, 45, 47, 57, 77
- Паскаль (Pascal) Блез (1623–1662), франц. религ. философ, математик, физик 50
- Пасколи (Pascoli) Джованни (1855–1912), итал. поэт, автор комментариев к Данте (*Minerva oscura*, Livorno, 1898) 53, 75
- Персефона (лат. Persephone), в греч. мифологии богиня плодородия и подземного царства мёртвых, супруга Аида 80
- Пётр, в Новом завете один из апостолов, первым провозгласивший Иисуса мессией (Христом); по преданию, первый рим. епископ 56
- Понтий Пилат (Pontius Pilatus), с 26 г. н. э. наместник Иудеи, отстранён от должности в 36–37 гг. Согласно Евсевию Кесарийскому, покончил с собой в 39 г. *passim*
- Порфирий (ок. 233 — ок. 304), греч. философ, неоплатоник, автор соч. «Против христиан» 54

- Прок(у)ла, жена Понтия Пилата 14, 17, 18, 19, 27, 48
- Сатта (Satta) Сальваторе (1902–1975), итал. юрист, прозаик, автор романа «Судный день» (1977) 51, 78, 79
- Суммий, один из иудейских обвинителей Христа 16
- Тацит (Tacitus) (ок. 58 — ок. 117), рим. историк 13
- Тертуллиан (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), христ. теолог 17
- Тиберий (Тиверий) (Tiberius) (42 до н. э. — 37 н. э.), рим. император с 14 г. 12, 13, 17, 18, 20, 21, 23–25, 39, 40, 61–63, 84
- Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), иудейско-эллинистический религ. философ 20
- Фома Аквинский (Thomas Aquinas) (1225 или 1226–1274), философ, теолог 32, 33, 34, 85
- Франчиши (De Francisci) Пьетро де (1883–1971), итал. юрист, историк рим. права, министр юстиции в правительстве Муссолини 52
- Христос (Иисус Христос) (греч. Christós, букв. — помазанник) passim
- Цезарь (Caesar) Гай Юлий (102 или 100–44 до н. э.), рим. гос. деятель, правитель, полководец 13, 30
- Цезарь, см. Август Цезарь или Тиберий

Целестин V (Celestinus), в миру — Пьетро Ан-
джелари дель Мурроне (Pietro-da Morrone)
(1215–1296), папа римский в 1294 53

Шпенглер (Spengler) Освальд (1880–1936), нем.
философ, историк 28, 33

Юлий (Julius), см. Цезарь Гай Юлий

Юстиниан I (482 или 483–565), визант. император
с 527, провёл кодификацию рим. пра-
ва 30

Содержание

Дж. Агамбен. Пилат и Иисус	7
Главы 1–19	11
Комментарий	72
Библиография	88
Примечания	90
А. Скидан. О предании	101
Указатель имён	118

ООО «Издательство Грюндриссе»
e-mail: info@grundrisse.ru
<http://www.grundrisse.ru>

Агамбен Джорджо. Пилат и Иисус. —
М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2014. — 128 с.

ISBN 978-5-904099-11-4
Тираж 1000 экз.

Отпечатано в ООО «Типография Момент»,
Московская обл., г. Химки,
Библиотечная ул., 11

В серии VARIA также:

Валерий Подорога
KAIROS, КРИТИЧЕСКИЙ МОМЕНТ

Джорджо Агамбен
ЧТО ТАКОЕ ПОВЕЛЕВАТЬ?

Ханна Арендт
ВАЛЬТЕР БЕНЬЯМИН. 1892–1940

На обложке:
Н. Ге. Что есть истина? 1890
Третьяковская галерея, Москва

В судебном процессе, который разворачивается перед Пилатом, два судебных разбирательства и два царства словно сталкиваются друг с другом: человеческое и божественное, преходящее и вечное. Именно мир событий должен судить мир правды, бренное царство должно выносить приговор царству Вечному. И потому особенно важно досконально рассмотреть летописи этого решающего столкновения, этого исторического *krisis*, который в каком-то смысле всё ещё продолжается.

Джорджо Агамбен