

Каспиан Рид

ГОСУДАРСТВО И АНТИХРИСТ



prima traditio

Каспиан Рид

Государство и антихрист

<https://litres.ru/74373622>

SelfPub; 2026

Аннотация

Почему апостол Павел говорит о власти как об удерживающей силе, а Апокалипсис предупреждает о власти, требующей поклонения? Может ли государство быть одновременно защитой от хаоса и источником последнего искушения?

Эта книга прослеживает всю историю государства, соединяя богословие, историю и политическую философию.

От Каина и Вавилона до Римской империи, от византийской «симфонии» до современных технологий, от отцов Церкви до мыслителей Нового времени — перед читателем раскрывается путь власти, ее предназначение, границы и возможное перерождение.

Содержание

Анатомия левиафана и феномен незавершенного антихриста	4
Государство и антихрист	6
Конец ознакомительного фрагмента.	37

Государство и антихрист

Анатомия левиафана и феномен незавершенного антихриста

Мы живем в эпоху, когда государство перестало быть просто «ночным сторожем» или даже «заботливым опекуном», начав требовать от граждан прозрачности, искренности и поклонения. Цифровой след, алгоритмы социального кредита и биометрический контроль сформировали реальность, о которой Оруэлл мог лишь мечтать, тогда как Хаксли предсказал ее с пугающей точностью.

Предлагаемая книга представляет собой акт публичного богословия, возвращающий христианскому сознанию забытую эсхатологическую трезвость, избегая формата политологического учебника или апологии «православной государственности». Автор совершает дерзкое путешествие по всей истории библейской и светской мысли, охватывая путь от Каинова города и апостола Павла до византийской «симфонии», Мишеля Фуко и современных нейроинтерфейсов.

Центральный нерв исследования заключен в идее «динамического Катехона». Государство попущено Богом как лекарство от хаоса, однако болезнь человеческой гордыни способна превратить любое лекарство в яд. Автор блестя-

ще показывает процесс мутации механизма, созданного для сдерживания зла, в систему тотального контроля путем кристаллизации человеческих страстей. Наибольшую опасность представляет приход Зверя Апокалипсиса в образе «великого примирителя», предлагающего земной рай в обмен на душу, вместо внешнего разрушителя.

Чтение данной книги послужит необходимой духовной прививкой для любого мыслящего человека, возвращая право на «внутреннюю комнату», затворенную от глаз Кесаря, и напоминая о временном характере любой земной конструкции, поскольку последнее слово истории принадлежит Агнцу, превосходящему любой земной трон.

Jonathan H. Eldridge PhD, Professor of Theoretical Philosophy University of Eldridge

Государство и антихрист

Приглашаю вас в увлекательное путешествие к концу света.

Всё началось с грехопадения, и с того момента человек живёт в состоянии внутреннего разлада, разрываясь между тем, каким он должен быть, и тем, каким является, между природным влечением к добру и действительным поведением, в котором данное влечение снова и снова подавляется гордыней, завистью, страхом, жадой власти, так что он знает правильное и делает неправильное, хочет мира и развязывает войну, стремится к справедливости и творит несправедливость, о чём с редкой откровенностью говорит апостол Павел в Послании к Римлянам: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим 7:15). Трудно назвать частным патологическим случаем апостола то, что оказывается общечеловеческой нормой.

Именно такая внутренняя повреждённость, разрыв между замыслом и реальностью, между желанным добром и совершаемым злом, создаёт почву, на которой вырастает государство.

После грехопадения история человечества стремительно и трагично раскручивается дальше, и Каин с Авелем, первые дети Адама и Евы, становятся участниками драмы, в которой Каин из зависти убивает брата, а данное злодеяние ока-

зывается первым убийством в человеческой истории.

Что делает Каин после убийства и после изгнания из семьи? «И построил он город» (Быт 4:17), и первый город в истории человечества оказывается построен первым убийцей, а вместе с ним, через братоубийство, одиночество и страх изгнанника, рождается первая форма организованного человеческого сообщества, первый прообраз государства.

Смысл произошедшего с Каином проясняет французский антрополог и христианский мыслитель Рене Жирар (1923–2015), потративший полвека жизни на то, чтобы доказать, что всякий порядок рождается из убийства. В «Насилии и священном» (1972) он описывает механизм, который обнаруживается повсюду, от архаических племён до античных полисов, когда коллектив, стоящий на грани взаимного истребления, находит одного вместо всех и убивает его, а затем превращает убитого в священного основателя, в того, ради кого и благодаря кому теперь можно жить вместе, так что жертва становится фундаментом, насилие становится ритуалом, а убийство становится мифом. Город Каина в свете подобной теории оказывается базовым архетипом человечества, ведь Жирар показывает, что сакрализация служит прежде всего тому, чтобы остановить следующее убийство. Если первый город построен на крови, то второй город должен быть построен на памяти о первой крови, превращённой в святыню, и государство рождается из самого убийства, впоследствии делая всё возможное, чтобы данный факт за-

быть.

Разница между языческим и библейским взглядом на подобный сюжет проявляется именно здесь. Языческие мифы рассказывают об убийстве жертвы с точки зрения убийц, утверждая, что жертва виновна, что она заслужила гибель, что она стала богом. Библия рассказывает ту же историю с точки зрения жертвы, утверждая, что Абель не виноват и что Каин знает о его невинности, а потому город, построенный на подобной крови, священным не становится.

Порождённое Каином насилие не остаётся единичным эпизодом, и уже через несколько поколений оно поднимается на новую ступень. Ламех, потомок Каина в седьмом поколении, произносит перед своими жёнами короткую песнь: «Я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт 4:23–24). Каин убил из зависти, но хотя бы испытывал страх за последствия, тогда как Ламех убивает из-за раны, возможно, даже случайной, и хвастается подобным поступком перед семьёй, превращая убийство в предмет гордости вместо того чтобы бояться наказания. Месть становится культурным кодом, способом утверждения собственного статуса, и перед нами уже вариант нормы, внутри которой насилие узаконено как метод самосохранения. Именно в такой атмосфере го-

сударство становится неизбежным, ведь когда месть превращается в право, а право на месть измеряется силой, общество либо организует насилие в систему, либо гибнет от него.

Через несколько поколений после Ламеха человечество предпринимает свой первый по-настоящему масштабный коллективный проект. Люди собираются в одном месте и объявляют: «Построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли» (Быт 11:4). История Вавилонской башни представляет собой теологическое притязание достичь места, которое принадлежит Богу, проникнуть в пространство, куда человеку нет доступа по природе, и преодолеть разрыв между землёй и небом без участия Бога. Одновременно перед нами заявка на самодостаточность, первый проект самосакрализации в масштабах всей цивилизации, ведь человеческое сообщество организует себя вокруг идеи собственного величия как высшей ценности. Примечательна реакция Бога, Который «сходит», чтобы посмотреть на башню (Быт 11:5), ведь башня, задуманная «до небес», оказывается настолько мала, что Ему нужно спускаться, чтобы её увидеть.

Стоит присмотреться к формулировке строителей, которые называют своей целью «сделать себе имя» (Быт 11:4), обходя молчанием и жилище, и защиту от потопа, и обеспечение будущего, будто первый масштабный коллективный проект человечества с самого начала являлся проектом нейминга. Бог в начале творения мира произносит имя, и вещь

возникает из небытия, поэтому назвать в библейском мире значит сотворить. Адам получает право назвать животных, и подобное право оказывается актом сотворчества, ведь назвать значит распознать, выделить из хаоса, дать место в порядке вещей, а имя в библейском мире отражает и выражает саму сущность, так что переименовать значит изменить сущность вещи.

Государство с самого своего зарождения спроектировано для того, чтобы переименовывать: оккупация становится освобождением, налог превращается в добровольный взнос, цензура подаётся как защита информационного пространства, и каждое такое переименование оказывается маленьким актом творения наоборот, ведь кто контролирует имена, тот контролирует реальность в сознании говорящих. «Сделаем себе имя», пусть вещи перестанут быть тем, чем являются.

При всей способности государства подменять имена и переписывать реальность встаёт неизбежный вопрос о самой природе подобной силы: нужна ли она вообще, и если да, то в каком качестве. В мире, где человек сохранял бы гармонию с Богом и с собой, внешняя принудительная структура была бы попросту не нужна, ведь люди любили бы друг друга достаточно, чтобы не красть, не убивать, не обманыв-

вать, без всякого закона и полиции. Но в мире, где внутренний регулятор сломан и человек сам по себе не справляется с собственными разрушительными импульсами, необходим внешний сдерживающий механизм, иначе люди буквально уничтожают друг друга.

Когда мы пьём антибиотик, мы не думаем «вот оно, благо», мы думаем, что подобное лекарство необходимо, чтобы избавиться от болезни, ведь лекарство само по себе не является жизнью и вдобавок способно оказаться токсичным. Государство оказывается именно таким лекарством, необходимым в условиях болезни, несущим в себе определённые побочные эффекты, способным стать ядом при передозировке и в любом случае не являющимся само по себе ни нормой, ни целью. Но что происходит, когда лекарство принимают вечно и пациент до такой степени привыкает к своим таблеткам, что начинает считать их источником здоровья? Что происходит, когда само лекарство перестаёт быть средством и превращается в цель?

Один из самых известных ответов на подобный вопрос в семнадцатом веке предложил Томас Гоббс, охарактеризовавший государство как «смертного бога», которому люди добровольно передают свободу, чтобы не погибнуть в «войне всех против всех». Свой главный труд он назвал «Левиафан», именем чудовища из книги Иова, тем самым существом, о котором Бог говорит человеку: «нет на земле подобного ему; он сотворён бесстрашным» (Иов 41:24). Поли-

тический философ оказывается вынужден описывать государство языком богословия, через образы библейских монстров, потому что лекарство необходимо, а лекарство токсично, и Гоббс прекрасно знал оба утверждения, хотя не видел за ними ничего, кроме вечного круговорота страха.

Жак Эллюль (1912–1994), французский протестантский богослов и социолог, автор «Технологического общества» (1954) и книги «Смысл города», прочитал Гоббса и заявил, что тот ошибается. Левиафан не чудовище, ведь чудовище хотя бы чего-то хочет, тогда как левиафан не хочет ничего и просто не умеет останавливаться, потому что оказывается механизмом. Эллюль показывает, что всякая рукотворная система, созданная человеком ради выживания, со временем начинает жить по собственной логике роста и самосохранения, независимой от изначальной цели, так что государство у Эллюля не пожирает, оно тихо и методично разрастается, ведь каждый новый кризис требует нового ведомства, каждое новое ведомство требует нового контроля, а каждый новый контроль обнаруживает новую проблему, которая снова требует нового ведомства. Круг замыкается, и система растёт просто потому, что не знает другого режима существования.

Подобный самодовлеющий рост ставит перед нами непро-

стой богословский вопрос о том, одобряет ли Бог то, во что превращается институт, существование которого Он допустил. Бог допускает существование государства, но подобное попущение вовсе не означает, что Он одобряет всё, что государство делает. Разве всемогущий Бог не может просто запретить то, что Ему не нравится? Может, но не делает подобного, потому что даровал человеку свободу, а свобода позволяет выбирать не только хорошее, но и плохое, ведь иначе под именем свободы скрывалось бы обычное принуждение. Бог не хочет зла, но уважает свободу Своего творения настолько, что позволяет злу существовать как следствию свободных человеческих выборов, и здесь заключается сама суть попущения. Государство не является первоначальным замыслом Бога о человечестве, ведь мир задумывался иным, и оно возникло лишь тогда, когда человечество утратило способность жить в мире с Богом и друг с другом без принудительных механизмов. Государство попущено, то есть Бог допустил его существование, что вовсе не равносильно одобрению.

Данное попущение можно проследить на вполне конкретном историческом материале, а именно в истории народа Израиля, которому потребовалось немало веков, прежде чем у него появилось государство в обычном смысле слова, с царём, армией, бюрократией, налогами. Сначала управление осуществлялось через так называемых судей, то есть людей, которых Бог призывал на служение в кризисные моменты,

а Книга Судей описывает при этом один и тот же повторяющийся цикл: народ отступает от Бога, впадает в идолопоклонство, Бог попускает врагам угнетать Израиль, народ взывает о помощи, Бог посылает судью-избавителя, наступает мир, а затем всё повторяется снова. «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд 21:25).

Почему подобная модель не оказалась устойчивой? Потому что харизма не передаётся по наследству. Судья Геден был великим полководцем, но его сын Авимелех стал тираном, убившим семьдесят своих братьев ради власти (Суд 9:5), а судья Самсон обладал невероятной физической силой, но был морально слаб и погиб из-за собственного легкомыслия. Эпоха судей показала, что общество без постоянной структуры власти нестабильно, но она же показала, что прямое водительство Бога возможно до тех пор, пока народ готов его принимать.

После победы над мадианитянами народ предлагает судье Гедену власть: «владей нами ты, и сын твой, и сын сына твоего» (Суд 8:22), однако Геден отвечает отказом: «не буду владеть вами я, и сын мой не будет владеть вами; Господь да владеет вами» (Суд 8:23). Перед нами единственный момент в Ветхом Завете, где человек, которому предлагают монар-

хию, сознательно отказывается от неё, ведь он видит иной порядок, в котором трон не нужен.

Спустя несколько поколений народ всё равно потребует царя у Самуила, «как у прочих народов» (1 Цар 8:5), и отказ Гедеона не остановит историю, но останется в тексте свидетельством того, что казавшееся впоследствии исторической неизбежностью некогда было всего лишь выбором, который кто-то однажды сделал. Поворотный момент настаёт, когда состарившийся судья Самуил слышит от народа просьбу поставить над ними царя, «чтобы он судил нас, как у прочих народов» (1 Цар 8:5). Самуил расстроен, но Бог говорит ему: «Послушай голоса народа во всём, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня» (1 Цар 8:7), и тогда Самуил произносит знаменитое «право царя», одно из самых точных описаний государственной логики в мировой литературе, согласно которому царь возьмёт сыновей в армию, дочерей в прислугу, поля и виноградники в налог, слуг и скот на государственные нужды, «И будете ему рабами. И восстаете тогда от царя вашего» (1 Цар 8:17–18). Народ выслушивает предупреждение и всё равно требует царя, так что у Израиля появляется царь Саул.

Аристотель в «Политике» (IV, 1279a–1294b) описывает то, что Самуил предсказал, но не назвал по имени: у каждой формы правления существует тёмный двойник, ведь монархия вырождается в тиранию, аристократия в олигархию, а полития, правление большинства ради общего блага, в охло-

кратию, правление толпы ради собственных appetitов. Различие между формой правления и её тёмным двойником заключается исключительно в том, служит ли власть общему благу или частному интересу тех, кто ею обладает, независимо от личных качеств правителя, его образования или его благочестия. Покуда власть служит общему благу, перед нами монархия, а как только начинает служить себе, перед нами уже тирания, даже если тиран по-прежнему носит корону и произносит правильные слова.

Сама монархическая форма несёт в себе семя вырождения, потому что власть, не удерживаемая ничем внешним по отношению к ней самой, неизбежно начинает служить себе. Самуил, судя по всему, понимал подобную закономерность, и потому его «право царя» звучит прежде всего как диагноз самой формы правления: царь возьмёт, царь заберёт, царь поработит, кем бы конкретно этот царь ни оказался.

История царя Саула превращается в историю духовной катастрофы. Саул получает помазание, полководческий талант и победы над врагами, но шаг за шагом начинает действовать по собственной логике вместо того чтобы следовать Божьей, сперва принося жертву сам, не дождавшись священника, потому что войска разбегаются, а затем щадя захваченного царя и лучший скот врагов, хотя получил прямой приказ уни-

чтожить всё, и каждый раз находит для себя «разумное объяснение», думая, что знает лучше. В конечном счёте Бог говорит ему через Самуила: «Так как ты отверг слово Господа, то и Господь отверг тебя» (1 Цар 15:23), и Саул продолжает царствовать, но уже как человек, оставленный той силой, которая должна была его вести. Финал его жизни оказывается трагичен, ведь он погибает в бою, перед этим обратившись к гадалке, что было строгойше запрещено.

Означает ли пример Саула, что царь по определению всегда идёт против воли Бога? Навуходоносор II (605–562 до н.э.), один из величайших завоевателей древнего мира и царь Вавилонской державы, подчинил себе огромные территории, разрушил Иерусалим, сжёг Храм и угнал народ Израиля в плен, так называемое Вавилонское пленение, одну из главных национальных трагедий в еврейской истории, так что казалось бы, кто может быть более далёк от Бога. И тем не менее в Книге пророка Иеремии Навуходоносор назван «рабом Господним» (Иер 25:9), что указывает на исполняемую им функцию, ведь Бог использует его завоевания как орудие суда над Израилем, как наказание за отступничество, и сам Навуходоносор не знает, что служит подобным орудием, хотя Промысл использует его амбиции для собственных целей.

Если Навуходоносор служит Богу невольно, даже не подо-

зревая о подобной роли, история Иосифа показывает случай прямо противоположный: человека, сознательно остающегося верным своему Богу при полном внешнем растворении в чужой государственной машине. Иосиф, один из центральных персонажей книги Бытия и одиннадцатый сын патриарха Иакова, был особо любим отцом, что вызвало зависть братьев, и они продали его в рабство измаильтянским купцам за двадцать сребреников, так что Иосиф оказался в Египте, где начинается удивительная история его восхождения от раба до второго человека в самом могущественном государстве своего времени.

С точки зрения внешнего наблюдателя Иосиф выглядит полностью ассимилированным, ведь он становится частью государственного аппарата, управляет зернохранилищами, собирает пятую часть урожая в тучные годы и распределяет хлеб в голодные, так что перед нами чиновник высшего ранга в языческой империи, чья религия ему чужда и чей фараон считается богом. И тем не менее текст ни разу не говорит, что Иосиф поклонился египетским богам, и ни разу не фиксирует компромисса с его совестью, так что перед нами редкий библейский пример добросовестного служения чужому государству без потери веры, ведь не всякое участие в государственной машине оказывается компромиссом с Ваалом. Иосиф не строил храмов Ра, не приносил жертв Осирису и не объявлял фараона источником высшего блага, занимаясь лишь тем, что умел, а именно управлением, счётом и распре-

делением, и служа египетскому государству без всякого ему поклонения.

Пример Иосифа показывает верность отдельного человека внутри чужой государственной машины, но оставляет открытым вопрос о том, чем вообще легитимна государственная машина сама по себе, независимо от личных качеств тех, кто её возглавляет. На данный вопрос во втором веке отвечает Иринеи Лионский. Родившийся, по всей видимости, в Малой Азии, он провёл большую часть жизни в Лугдуне, городе в Галлии, который сегодня называется Лионом, и стал одним из первых христианских мыслителей, систематически изложивших содержание христианской веры в виде последовательного богословского труда. Его главное сочинение, названное «Против ересей», представляет собой разоблачение гностицизма, влиятельного религиозного течения тех лет, отвергавшего среди прочего материальный мир как творение злого бога, и именно полемизируя с гностиками, Иринеи формулирует свой взгляд на природу земной власти. В пятой книге «Против ересей», в двадцать четвёртой главе, он пишет:

«Земные правители поставлены Богом не на страх добрым делам, но злым — чтобы люди, страшая человеческого господства, не пожирали друг друга, как рыбы; поэтому

Слово Его, устроая всё к пользе людей, предоставило им ту власть, которую они имеют... Бог установил власти не ради них самих, но ради пользы народов. И потому Сам Он не несёт вины за беззакония, которые власть совершает по своей воле». Adversus Haereses V, 24, 2 // PG 7, 1187 A; SC 153, 306

Государство здесь оказывается одновременно институтом, который можно признавать необходимым, и институтом, который стоит подвергать критике, а его легитимность, по мысли Иринея, коренится в самой функции сдерживания взаимного истребления людей, за злоупотребление которой Бог, согласно тому же тексту, ответственности не несёт, безотносительно к нравственным качествам конкретных правителей.

Именно данное разграничение между институтом и человеком, который его возглавляет, стирается в одном устойчивом и очень человеческом убеждении, согласно которому, если во главе государства стоит хороший человек, то и само государство окажется хорошим, ведь когда правитель праведен, мудр и богобоязнен, его праведность как будто транслируется в законы, в суды, в армию, в налоговые ведомства. Подобная интуиция не лишена оснований, и личность правителя действительно имеет значение, поскольку трус на троне и герой, лжец во главе страны и человек слова представляют собой разные вещи. Но добродетели человека не становятся автоматически добродетелями системы, которую он воз-

главляет.

Давид, одна из самых значительных фигур Ветхого Завета, победил великана Голиафа, написал большую часть Псалтири, сборника молитвенных поэм, которые христиане читают по сей день, два с половиной тысячелетия спустя, и апостол в Книге Деяний называет его «мужем по сердцу Бога» (Деян 13:22), видя в нём прообраз Христа в ветхозаветном пророчестве, ведь именно от его рода должен был произойти Мессия. Идеальный правитель?

В конце царствования Давид проводит перепись народа (2 Цар 24), и сама по себе перепись населения представляет собой обычную административную практику для любого государства, однако пророк Гад передаёт Давиду, что Бог гневается на него за подобное действие, ведь Давид, проводя перепись, исходил из логики государственного учёта и накопления, желая узнать, сколько у него воинов, какова мощь царства, на что он может рассчитывать, так что он смотрел на народ глазами государственного администратора вместо взгляда пастыря, которому вверено стадо Бога. Именно такая тонкая, почти незаметная подмена повлекла за собой чуму, унёсшую семьдесят тысяч человек.

Давид искренне раскаялся, взял вину на себя, молился, плакал, и его личная реакция была безупречной, но институ-

циональные последствия уже разворачивались по собственной логике, ведь семьдесят тысяч смертей стали ценой системного решения, которое не откатывается назад от одного лишь искреннего раскаяния автора.

Давид хотел знать, сколько у него воинов, сколько налогоплательщиков, сколько единиц ресурса, на которые можно опереться, ведь перепись превращает народ в число, а число удобно именно тем, что его можно сложить, вычесть, умножить, послать на войну, так что человек с именем и лицом становится всего лишь позицией в реестре.

Современное государство знает не только «сколько», но и «кто», «где», «с кем», «что купил», «что сказал», «куда поехал», «что искал в три часа ночи», ведь цифровая перепись не проводится раз в десять лет, а идёт непрерывно, и каждый платёж, каждый запрос, каждый шаг, зафиксированный камерой, превращается в строку бесконечного реестра, во взгляд, который не моргает.

Бог в Библии тоже видит человека, но Его взгляд устроен иначе, ведь «Я знаю тебя по имени» (Ис 43:1), говорит Он через пророка Исаию, обходясь без слов «я знаю, сколько вас», «я знаю, где вы» или «я знаю, что вы делаете», и подобное имя, в отличие от номера, оказывается признанием неповторимости, поскольку пастырь знает овец по имени (Ин 10:3), тогда как бухгалтер знает их только по количеству.

Грех Давида коренится в том взгляде сверху, который низводит живых людей до статуса учтённых единиц, а учтённый

человек в подобной оптике перестаёт быть вполне человеком и становится ресурсом, ожидающим использования.

Мартин Бубер, австрийско-израильский философ, в книге «Я и Ты» (1923) различает два фундаментальных отношения, в которых человек стоит перед миром: первое, «Я–Ты» (Ich–Du), когда другой предстает мне как неповторимое и несводимое к признакам присутствие, и второе, «Я–Оно» (Ich–Es), где другой становится объектом и средством.

Бубер подчёркивает, что без мира «Оно» человек не выживет, ведь нельзя построить мост, не превратив камень в «Оно», нельзя лечить болезнь, не превратив тело в объект исследования, и нельзя собирать налоги, не превратив гражданина в номер, однако порой «Оно» поглощает «Ты», и тогда государство отказывает человеку в праве быть чем-то большим, нежели его функция. Давид, проводя перепись, переводил народ из режима «Ты» в режим «Оно» и потому совершал грех.

Современное государство оперирует людьми практически только в режиме «Оно», ведь оно не может знать тебя, зато прекрасно знает твой номер, твой налоговый код, твою категорию, твой адрес регистрации.

Мудрость правителя, однако, ничуть не отменяет подобной логики «Оно», что ярче всего видно на примере сына Да-

вида. Соломон получил от Бога то, чего просил сам, а именно мудрость, ставшую легендарной и нарицательной, так что «цари земли» приходили его слушать, он написал книги, вошедшие в канон Писания, и построил в Иерусалиме Храм, а Книга Царств описывает его правление как время небывалого процветания: «Иуда и Израиль... ели, пили и веселились» (3 Цар 4:20).

Но тот же текст педантично перечисляет, как Соломон содержал свой двор, ведь ежедневные поставки продовольствия для одного только царского стола занимают несколько стихов, причём речь идёт о каждом дне для одного лишь дворца (3 Цар 4:22–23), а чуть дальше встречается описание принудительного труда, тридцати тысяч человек, посменно рубивших кедр на ливанских горах для строительства (3 Цар 5:13–14). Перед нами, пожалуй, не рабство в техническом смысле слова, однако вряд ли и добровольное участие, скорее государство, берущее у своих граждан то, что ему нужно.

Когда Соломон умер, к власти пришёл его сын Ровоам, и старейшины народа обратились к нему с просьбой: «Отец твой наложил на нас тяжкое иго; но ты облегчи нас» (3 Цар 12:4), прося всего лишь об облегчении бремени, безо всякой мысли о революции или отмене монархии. Ровоам отказал, и мудрость Соломона умерла вместе с ним, тогда как государство со своими претензиями осталось.



Соломон написал в книге Екклесиаста: «Суета сует, всё суета» (Еккл 1:2), и человек, видевший, как устроена власть изнутри, знавший цену каждому кедровому бревну и каждой чаше на своём столе, записал в конце жизни, что всё оказывается лишь погоней за ветром.

Но государство, которое он построил, Екклесиаста не читало, ведь тридцать тысяч человек продолжали рубить кедр на ливанских горах, поставки продовольствия для дворца продолжались, и мудрость царя осталась литературой, тогда как логика системы осталась логикой.

Соломон не притворялся мудрым, он действительно был мудр, но его государство при этом оставалось тем, чем было, ведь мудрость принадлежит человеку, а институту она не передаётся по наследству, не встраивается в регламент и не закрепляется указом, потому что аппарат не умеет раскаиваться и не умеет читать.

В подобном факте, возможно, заключён главный урок Соломона, ведь мудрый царь способен построить великое царство, но не способен сделать своё царство мудрым, а прозрение остаётся собственностью того, кто прозрел, тогда как машина продолжает работать по инерции, заложенной ещё до прозрения. Институт вообще не читает книг, которые пишет его собственный основатель.

Было бы гораздо проще анализировать государство через анализ его правителей, считая, что хороший человек у власти означает хорошее царство, а злодей у власти означает плохое государство. Дело, однако, заключается в логике, в которой эти люди действуют и которая нередко действует через них помимо их собственной воли, куда в большей степени, чем в личных качествах самих правителей. Давид умер, Соломон умер, а государство продолжило существовать со своей инерцией, со своими институциональными привычками, со своими структурными интересами.

Институт переживает своих создателей и живёт по законам, которые выработал сам, не спрашивая у них разрешения.

Николай Бердяев, один из самых ярких и афористичных русских мыслителей двадцатого века, в книге «О рабстве и свободе человека» (1939) вводит понятие «объективации», описывающее ситуацию, когда живой, трепещущий дух человека вдруг застывает, отчуждается и превращается в мёртвый, тяжёлый предмет, будь то закон, учреждение, идеология или сама государственная машина.

Государство служит для Бердяева самым трагическим примером подобного превращения. Когда-то оно родилось как щит, готовый сказать человеку «я буду оберегать тебя», а затем тихо перевернуло всё с ног на голову, так что теперь уже человек должен служить государству и защищать его, ведь то, что было создано как инструмент для реализа-

ции собственной свободы, внезапно обретает самостоятельную жизнь и начинает нами править.

Бердяев расценивает подобный процесс как онтологическое падение, ведь если дух становится вещью, «улучшить» его реформами уже невозможно, а оживить вещь можно только заново. Поэтому настоящая борьба с объективацией разворачивается прежде всего в духовной плоскости. Институт попросту воспроизводит себя, но человек, помнящий, ради чего институт некогда создавался, уже совершает акт сопротивления подобной инерции.

Сама память становится бунтом, и пока хотя бы кто-то помнит о том, что государство, церковь, корпорация или идеология призваны служить человеку, трещина в броне объективации сохраняется, а сквозь неё способно пробиться живое.

Освальд Шпенглер, немецкий философ истории, во втором томе «Заката Европы» (1922) вводит понятие Цезаризма, обозначая им фазу цивилизации, в которой все живые институты, сословия, церкви, города, культуры, университеты, парламенты, уже выхолощены и не несут в себе того содержания, ради которого были созданы, так что остаётся лишь голая механика власти, воспроизводящая саму себя.

Цезарь Шпенглера представляет собой скорее функцию

пустоты, нежели злодея наподобие Нерона, ведь государство на подобной стадии уже ничего не хочет, оно просто есть, а вопрос о его легитимности выглядит столь же нелепо, как вопрос о легитимности января.

Если Бердяев описывает момент, когда инструмент обретает самостоятельную жизнь, то Шпенглер описывает следующий момент, когда инструмент забывает, что он инструмент, когда государство настолько привыкает быть, что забывает, зачем оно было нужно.

Зверь Откровения хотя бы претендует на величие, требует поклонения, обладает волей, направлением, претензией, тогда как Цезаризму не нужно ничего, и он двигается по инерции, ведь аппарат не помнит, для чего был создан, и не страдает от подобного забвения. Перед нами оказывается окончательная объективация по Бердяеву, дух, ставший вещью настолько полно, что даже не знает, что когда-то был духом.

Наглядным историческим воплощением подобной обожествлённой государственной машины служит *Rex Romana*, эпоха, за много веков до Шпенглера продемонстрировавшая схожую логику. *Rex Romana*, «Римский мир», был грандиозным экспериментом по усмирению хаоса силой легионов и гением юриспруденции. Рим впервые в истории создал государство как тотальную технологию, где сакральная власть императора опиралась на безупречно работающий механизм права, и подобный порядок, рождённый из крови завоеваний, предложил народам взамен стабильность и защиту за-

кона.

Римское право стало тем каркасом, который превратил сырую государственную мощь в цивилизацию, однако в подобном величии таился глубокий парадокс, ведь система, обожествившая порядок, неизбежно пришла к обожествлению своего носителя, Кесаря, и государство стало претендовать на роль спасителя и гаранта самого бытия, требуя от подданных не только налогов, но и религиозного поклонения самой идее империи.

Для христианской истории *Pax Romana* стал «полнотой времён». Единое пространство, защищённое римскими орлами, мощёные дороги и общая правовая логика стали той идеальной инфраструктурой, по которой позже разлетится Благая Весть, а Рим построил декорации для величайшей драмы, создав мир, достаточно упорядоченный, чтобы Слово могло быть услышано, и достаточно жёсткий, чтобы данное Слово было распято на законных основаниях.

После сорокадневного поста в пустыне Христос, перед тем как выйти на проповедь, сталкивается с предельной формой духовного вызова, и в третьем, кульминационном искушении дьявол возводит Его на высокую гору, показывая «все царства мира и славу их» (Мф. 4:8), с условием передачи подобной власти: «если, пав, поклонись мне» (Мф. 4:9).

Перед нами искушение куда более тонкое, чем простое могущество, а именно искушение «коротким путём» к спасению человечества через идеальное государственное устройство, ведь сатана предлагает Христу стать глобальным монархом, который силой власти и земных ресурсов установит порядок, справедливость и благоденствие.

Иисус отказывается: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф. 4:10), отвергая политический механизм как средство преобразования души, ведь принятие власти из рук дьявола означало бы признание того, что инструменты государства способны заменить любовь и свободу. Подобным актом Христос навсегда лишает государственную власть сакральной полноты, и отныне ни одна империя не может претендовать на роль спасителя, поскольку истинное освобождение человека происходит вне юрисдикции «царств мира сего».

Данное отвергнутое Христом предложение будет вновь предложено человечеству много веков спустя, на этот раз от лица не сатаны, а самой Церкви, в знаменитой поэме Достоевского. Фёдор Достоевский в «Братьях Карамазовых» (1880) вкладывает в уста Ивана Карамазова поэму «Легенда о Великом инквизиторе», где Христос возвращается в Севилью шестнадцатого века, в разгар аутодафе, и, признанный народом, который бросается к Нему, оказывается арестован по приказу девяностолетнего Инквизитора, приходящего ночью к Нему в камеру.

Инквизитор напоминает Христу, что Тот отверг три искушения в пустыне, хлеб, чудо и власть, желая свободной любви, но люди не вынесли подобной свободы, оставшись слабыми, голодными и напуганными, так что Церковь из жалости к ним взяла на себя то, от чего Христос отказался, дав им хлеб, дав им зрелище, дав им авторитет, которому можно подчиниться, не думая, и тем самым исправив Его подвиг.

Инквизитор не злодей и не наслаждается чужой болью, он искренне убеждён, что делает благо, ведь свобода, которую предложил Христос, оказалась непосильной для большинства, и система взяла на себя труд решить за человека то, что сам человек решить не способен.

На закате земного служения Христос оказывается в центре изошрённой политической интриги, когда фарисеи и иродиане, желая «уловить Его в слове», задают вопрос, не имеющий безопасного ответа в рамках тогдашней логики: «позволительно ли давать подать кесарю, или нет?» (Мф. 22:17), ведь прямое «нет» означало бы обвинение в бунте против Рима, а прямое «да» трактовалось бы как предательство теократических идеалов Израиля и признание легитимности оккупационной власти.

Христос отвечает: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), и, указывая на монету с изображением

ем императора, признаёт за государством право на налоги и внешний гражданский порядок, однако если монета принадлежит кесарю постольку, поскольку несёт его образ, то человек, несущий в себе Образ Божий, принадлежит только Творцу, так что государство имеет право на кошелёк гражданина и его лояльность в рамках закона, но не имеет прав на его совесть и внутренний мир.

Подобный короткий ответ превращает государство из «бога на земле» в техническую службу, чьи полномочия заканчиваются там, где начинается пространство духа.

Человеком, которому предстояло применять подобное разграничение на практике, оказался Понтий Пилат, префект провинции Иудея с двадцать шестого по тридцать шестой год нашей эры, чья должность в римской административной иерархии соответствовала примерно уровню губернатора небольшой приграничной провинции, объединяя полноту военной, судебной и гражданской власти при подотчётности непосредственно императору. Перед нами человек отнюдь не безвестный и не третьестепенный, представлявший Рим именно там, где Рим был особенно чувствителен к беспорядкам.

Иудея кипела мессианскими ожиданиями, зелотским движением, постоянным напряжением между местными элитами и имперскими структурами, а зелоты, название которых происходит от греческого слова, означающего «ревнитель» или «ревностный», представляли собой еврейское религи-

озно-политическое движение первого века, выступавшее за вооружённое сопротивление римской оккупации. Управлять провинцией, в которой действовали подобные силы, было делом сложным и политически рискованным, ведь любой просчёт мог обернуться восстанием, а любое восстание грозило наместнику самыми разными, вплоть до карьерных, последствиями.

Пилат вошёл в историю по одной-единственной причине, ведь в тридцать третьем году нашей эры он вынес смертный приговор Иисусу из Назарета, и распятие, самая мучительная из казней античного мира, предназначенная для рабов, разбойников и государственных преступников, было исполнено по его приказу, после его суда и с его санкции.

Евангелие от Иоанна сохранило диалог, состоявшийся между Иисусом и Пилатом во время допроса, причём перед нами не протокол судебного заседания, ведь Иоанн пишет богословски, соответствующим образом отбирая и расставляя акценты.

Пилат обращается к Иисусу: «Мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя?» (Ин 19:10), в типичной риторике чиновника, напоминающего, кто здесь главный, а Иисус отвечает: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было

дано тебе свыше» (Ин 19:11).

Иисус не отрицает власть Пилата, Он её подтверждает, указывая при этом на её источник, «дано тебе свыше», но дальше добавляет: «...поэтому большой грех на том, кто предал Меня тебе» (Ин 19:11), возлагая грех именно на тех, кто злоупотребил подобной властью и использовал институт для несправедливости, так что власть как принцип оказывается подтверждена, а её конкретные носители осуждены, ведь функция легитимна, тогда как конкретные действия нет.

Именно телесность подобной казни задаёт координаты, в которых государство вообще способно действовать. Распятие в Риме было публичной демонстрацией, ведь тела распятых висели на дорогах, на въездах в города, на перекрёстках, и тело становилось аргументом, поскольку государство всегда работает именно с телом: призыв в армию оборачивается телом, отправленным на границу, тюрьма оборачивается телом, запертым в камере, принудительная медицина оборачивается телом, которому вводят то, чего оно не выбирало, а биометрия оборачивается телом, превращённым в набор данных, в отпечаток, сетчатку, походку.

Христианская вера в воскресение тела идёт вразрез с подобной логикой. Государство способно убить тело, зафиксировать его в камере, в реестре, в могиле, но не способно его воскресить, ведь воскресение находится за пределами государственной юрисдикции, и тело, которое Бог поднимает из

мёртвых, больше не принадлежит государству. Рим распял Христа, полагая, что вопрос закрыт, но после Воскресения ни одно государство не может быть уверено в своей окончательной власти над телами.

Но за юридическим и телесным измерением казни стоит конкретный человек, чью психологию Евангелия обрисовывают с поразительной точностью. Психологический портрет Пилата примечателен тем, что тот вовсе не выставляется откровенным злодеем, ведь перед нами обычный чиновник, лишённый маниакальной жажды крови. Все четыре евангелиста сходятся в том, что Пилат не считал Иисуса виновным: Матфей сообщает, что жена Пилата передала ему просьбу прямо во время суда: «Не делай ничего Праведнику Тому» (Мф 27:19), Лука трижды фиксирует вывод, «я не нахожу никакой вины в этом человеке» (Лк 23:4, 14, 22), а Иоанн подробнее всех описывает попытки Пилата найти выход, предложение отпустить Иисуса по обычаю праздника, выход к толпе с риторическим вопросом «что сделал Он злого?», физическое наказание вместо смертного приговора в качестве компромиссного варианта.

Пилат искал способ избежать личной ответственности за приговор, который сам не желал выносить, и именно здесь лежит ключ к его психологии, ведь он опасался не столько самой несправедливости, сколько необходимости понести за неё последствия. Когда иудейская толпа начала кричать «если отпустишь Его, ты не друг кесарю» (Ин 19:12), подобный

крик оказался точным ударом по уязвимому месту, ведь речь шла о политическом доносе в Рим, подозрении в нелояльности, конце карьеры, и против такой угрозы внутреннее убеждение в невиновности подсудимого не устояло.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.