

Михаил БЛЮМЕНКРАНЦ

Мечь Нимрода, или Самоубийство свободы

Кризис культуры начинается с омертвления духа и его вырождения в застывшую систему догм, а кончается разрушением иерархической вертикали и замещением ее исторической горизонталью коллективно или индивидуально избираемых ценностей, относительный характер которых целиком обусловлен бытующей практикой.

В основе той цепи духовных подмен, которые возникали в процессе секуляризации современной культуры, всегда лежит подмена иерархии. Все остальные подмены относятся к ней как следствия к своей причине. «Есть ценностей незыблемая скала»¹ — это живая незыблемость, не буквы, а духа.

Опасность разрушения духовных ценностей ясно увидел П. Тиллих: «Наша цивилизация решила в пользу *секуляризации*. Это было великое и очень нужное решение. Оно свергло с трона церковь — церковь, сделавшуюся силой угнетения и предрассудка. Оно осватило и наполнило смыслом нашу повседневную жизнь и труд. Однако оно отвергло те глубокие вещи, которые символизирует религия: чувство неисчерпаемой таинственности жизни, проникновение в конечный смысл существования и непобедимую силу безусловной преданности. Такие вещи отвергать *нельзя*. Если мы изгоним их в их божественных формах, они вернуться в демонических формах. И вот теперь, в преклонный век нашего секуляризованного мира, мы оказались свидетелями самых чудовищных проявлений этих демонических форм, мы заглянули в тайники зла глубже, чем большинство прежних поколений...»².

Отказ от принципа иерархии в соответствии с сартровским тезисом: «Сколько людей — столько истин» или же подмена космической иерархии лжеиерархиями массовых идеологий ведут к демонизации человеческого существования и к разрушению духовных основ культуры. «Не «движением вперед» постигается личностное достоинство человека, а возвышением над той плоскостью, по которой движутся «вперед или назад». Движение же вперед возможно и во тьме, и, быть может, именно этой подменой истинных «достижений» движением вперед или назад и соблазняет нас тьма»³.

Об угрозе демонического перерождения современной культуры еще в самом начале века предупреждал Мартин Бубер: «Каждая большая, охватывающая народы культуры зиждется на некотором первоначальном

¹ Мандельштам О. Э. Соч. в 2-х томах. М., 1990, т. 1, с. 96.

² T i l l i c h P. Dynamics of Faith. In: Religion from Tolstoy to Camus. Ed. by W. Kaufmann. New York, 1961, p. 383.

³ Майер А. Религия и культура. Париж, 1984, с. 418.

Блюменкранц М. А. — кандидат филологических наук, культуролог, преподаватель
Гуманитарного центра (г.-Харьков).

события — встрече, на прозвучавшем некогда у ее истока ответе, адресованном Ты (Богу.— М. Б.), на сущностном акте духа. Этот акт, подкрепленный согласно направленными усилиями последующих поколений, создает свою, специфическую концепцию Космоса в духе — только через этот акт Космос становится вновь и вновь доступным для человека... Если культура не имеет более своим центром живой, непрестанно обновляющийся процесс—отношение, она, застывая, превращается в мир ОНО, в который лишь иногда вулканически прорываются пламенные деяния одиноких носителей духа...». Сам же «дух не в Я, но между Я и Ты. Он — не как кровь, что течет в тебе, но как воздух, в котором ты дышишь. Человек живет в духе, когда он может ответить своему Ты»⁴. И здесь человека подстерегает древний соблазн. Соблазн опьянения духовной свободой, собственной титанической мощью. Стремление к вытеснению Ты—Я, жажда самому сделаться абсолютной мерой всего мироздания, иначе говоря, превратить воздух, которым дышишь, в кровь, что течет в тебе.

Есть две возможности реализации человеком своей свободы. Свобода как страсть к творчеству стремится **быть**; в ней торжествует воля к воплощению. Свобода **как** страсть к самоутверждению стремится **обладать**; в ней проявляется воля к развоплощению и смерти. И если искать ключевой символ современной культуры, то это, скорее, не античная легенда о Прометее, а ветхозаветная легенда о Нимроде⁵.

Вглядываясь в себя, в свое отношение к живой природе, к другим существам, к чужим народам, друг к другу и, наконец, к Богу, современный человек постоянно находит в глубине собственной души ветхозаветного Нимрода. Везде и повсюду он одновременно и насильник, и жертва насилия. Неустанно, снова и снова, в поте лица возводит он земной дом свой — рушащуюся Вавилонскую башню — в тщетной попытке силой взять Царство Небесное; и никак не может понять, что оно берется силой иною. Постоянно бросает он вызов своей высшей природе и в результате поверженный ищет ответа в мести, а не в покаянии, в ненависти, а не в любви, в проклятии, а не в прощении. Он бежит в грохот машинного мира, в скрежет металла и в ритмы тяжелого рока, для того чтобы хоть на мгновение найти облегчение от муки, которую несет ему жизнь, и не постигает того, что исцеление от страданий не в шуме, а в тишине, не в криках, а в молчании.

В легенде о Нимроде мы прикасаемся к сокровеннейшей глубине праначалу подмен, к древней, как само творение, почве, на которой зарождаются и вызревают смертоносные всходы темной, демонически накаленной свободы.

⁴ Buber M. Ich und Du. Werke, Bd. I. MUnchen—Heidelberg, 1962, S. 83.

⁵ «Нимрод, Нимрод, Немрод (евр. Nimrod) в ветхозаветной мифологии богатырь и охотник, сын Хуша (Куша) и внук Хама. В книге Бытия приводится поговорка: «сильный зверолов, как Нимрод, пред Господом (Богом)». Народная этимология связала имя Нимрода со значением «восставать», «противиться» (KoreHbmrđ). Отсюда толкование его имени — «возмутивший весь народ против Яхве» в агадической традиции, где он предстает в качестве первого охотника и первого, кто начал воевать с другими народами. Удачу в охоте ему приносят шитые Богом для прикрытия наготы Адама и Евы кожаные одежды; завидев эти одежды, звери становятся перед Нимродом на колени, но тот их легко убивает; народ же, видя это, провозглашает его своим царем. Нимрод выступает как яркий идолопоклонник, руководящий постройкой Вавилонской башни — «дома Нимрода».

В мусульманской мифологии Нимрод — олицетворение насильника... Потерпев неудачу в строительстве Вавилонской башни, Нимрод пытается взлететь в небо в ящике на четырех орлах, вскормленных мясом. Потеряв из виду землю, Нимрод пускает в небо стрелы; их ему возвращает, окрасив кровью, ангел Джбрил (Гавриил), и Нимрод думает, что он ранил самого Бога. Нимрод еще четыреста лет продолжает вести нечестивый образ жизни; ангел предлагает ему покаяться в грехах, в ответ на это Нимрод вызывает Бога на бой. Но полчища Нимрода... рассеяны тучами комаров, а один из них проникает через нос в мозг Нимрода, отчего он терпит муки сорок лет, получая облегчение только в моменты, когда ударяют молотом о наковальню». («Мифы народов мира». Т. 2. М., 1982, с. 218—219).

Адам впервые выделился из целостности, которой принадлежал. Его грехопадение состояло в том, что он открыл свободу как свою отдельность. Он был катастрофически отброшен в свободу, к себе самому, в распахнувшуюся перед ним самость. И тогда он устыдился своей наготы как отпадения от первобытного рая, где его Я было слито в единство со всем мирозданием. Стыд как осознание собственной самости и был началом истории.

Согласно Фихте, свобода есть сущность самосознания. Она же и сущность истории. Так полагал Кант. В постепенном возрастании сферы свободы в истории видел суть мирового исторического процесса Гегель. Но что же такое свобода, к которой человек так часто страстно стремится только для того, чтобы, наконец, обретя ее, в страхе бежать?

Познайте истину, и истина сделает вас свободными, учил Христос. Но разве не вкусив от плода с древа **познания** Добра и Зла, Адам потерял свободу и тем самым впервые открыл ее как свою собственную экзистенциальную возможность? До этого Адам **не знал** свободы, ибо он был свободен в неотделенности своего бытия от бытия мироздания. И только потеряв свободу, вырванный из непосредственности, которой принадлежал, из еще не членимого сознанием потока вечного бытия, Адам оказывается отброшенным в свободу, как во вселенский трагизм своей богооставленности. Ибо есть свобода быть всем в Одном и есть свобода быть одним из всех. Есть свобода причастия, и есть свобода отчаяния, или, как писал Августин: «есть свобода в Добре, и есть свобода выбора между Добром и Злом». Вина Адама состоит в том, что он в конечном итоге, пусть и бессознательно, выбрал вторую свободу, предпочел иерархически более низкую ступень более высокой.

Тема свободы является одной из центральных тем христианского мироощущения. Это фаустовская тема европейской души. Один из самых глубоких исследователей экзистенциальной диалектики отношений свободы и истины Кьеркегор считал, что «истину нельзя познать, в истине можно только быть или не быть»⁶. Это перекликается с евангельским ответом Христа: «Я есмь Истина». Не означает ли это, что по своей сути Истина — онтологична и не может быть раскрыта в рамках чисто гносеологического подхода? Что Истина — это, скорее, состояние нашего духа, нежели итог постоянных усилий нашего ума? Тогда постижение Истины неразрывно связано с достижением внутренней свободы. В легендах о Нимроде отражается каинов путь свободы, ставшей пробным камнем современной цивилизации, свободы своеволия и богоборчества. Ибо убийство Каином Авеля — это первый в истории человечества акт насилия, направленный непосредственно против Бога.

Как считают авторы сборника «Проблемы терроризма»⁷, А. Камю в эссе «Человек бунтующий» различает два вида бунта: исторический, в основе которого протест против угнетения и неравенства, и метафизический, «направленный против самих условий человеческого существования — несправедливости, зла и смерти, но в первую очередь — против Бога-Творца как создателя этого миропорядка. Метафизический бунтарь не обязательно атеист, но всегда богохульник или богоборец». Страдающий герой может почувствовать себя «живым только в моменты краткого разрушительного действия» как выражения духовного состояния тотального мятежа. Поэтому терроризм «имеет черты сходства с глубоко фрустрированным религиозным движением. Более того, терроризм сам способен стать суррогатом религии».

М. Зельцер, говоря о психологии современного терроризма, обращает внимание на тот же аспект проблемы: «Лейтмотив терроризма,— считает

⁶Kierkegaard S. Der Begriff Angst. Berlin, 1965. S. 61.

⁷ Проблемы терроризма. Вып. 2. ИНИОН АН СССР. М., 1986, с. 34-37. Высказывания А. Камю, М. Зельцера, Г. Гессе, М. Бакунина цитируются по указанному сборнику.

исследователь,— не страсть к разрушению, а притупленность и непостоянство чувств... Чтобы почувствовать себя «живыми», они нуждаются в экстраординарных стимулах, которые опять-таки не дают желаемого результата. Непрерывная погоня за переживаниями — обратная сторона патологической неспособности отдаться чему бы то ни было вполне и надолго. Такая атрофия восприимчивости — духовная болезнь, гораздо более опасная, чем просто скука, вызываемая однообразием буржуазной жизни... В атмосфере, где все доступно и все устранимо, личность подвергается необратимому распылению».

И совсем уже в ставрогинском духе звучит выдержка из романа Г. Гессе «Степной волк», обнаруженная в дневниках террористов из группы Баадер-Майнховен: «...во мне загорается дикое желание сильных чувств, сногшибательных ощущений, бешеная злость на эту тусклую, мелкую, нормированную и стерилизованную жизнь, неистовая потребность разнести что-нибудь на куски — магазин, например, собор или себя самого,— совершить какую-нибудь лихую глупость, сорвать парики с каких-нибудь портенных идолов, снабдить каких-нибудь взбунтовавшихся школьников вождельными билетами до Гамбурга, растлить девочку или свернуть шею нескольким представителям мещанского образа жизни». «Зло,— считал романтик бунта М. Бакунин,— сатанинский мятеж против божественной власти, в котором мы находим, однако, благотворные семена всех форм человеческого освобождения». Генезис этого мятежа от маркиза де Сада до Гегеля и пытается проследить Камю.

Первым и самым радикальным идеологом мятежа Нового времени Камю называет маркиза де Сада. Если Бог так поступает с людьми, считал де Сад, то и у человека нет оснований относиться иначе к другим людям. Бога Сад отвергает во имя природы. Это само по себе находилось в русле идей его времени. Однако в отличие от всех своих современников Сад утверждает не свободу принципов, а свободу влечений. Высшим выражением человеческой природы у него выступает слепая сила сексуальных влечений, непреодолимая и направленная на мучения и подчинение других людей.

«Общественный договор» Руссо провозгласил новые источники права, став евангелием новой революционной религии, богом которой является Разум, отождествляемый здесь с самой человеческой природой. Источником власти и права отныне провозглашается «народ» — новая мистическая сущность... Если человек по своей природе добр и его природа разумна (что, по замечанию Камю, как и все идеологии, находится в кричащем противоречии с человеческой психологией), то его воля всегда непогрешима. Наказание — лечение для тех, кто не способен понять собственного блага. Это делает Руссо родоначальником новейшего тоталитаризма. Универсальный, абстрактный Разум Руссо и Сен-Жюста был заменен Гегелем если не столь искусственной, то гораздо более двусмысленной идеей — конкретным универсальным Разумом. Отныне Разум уже не парит над миром феноменов, но сам включается в поток исторических событий, выявляя себя полностью в конце исторического процесса. Разум и истина уже перестают быть руководством к действию, превращаясь в конечную цель. Что же касается средств для ее достижения, то отныне никакие ценности уже не способны указать этот путь. Более того, значительная часть гегелевского наследия посвящена доказательству того положения, что нравственное сознание столь «банально», что может служить только препятствием для конечного торжества разума. Историческое действие должно руководствоваться не принципами, а расчетом, единственным критерием которого отныне становится его успех. Путем такого рода подмены оно само начинает отождествляться с самодвижением Духа на пути к его окончательному воплощению.

Принципиально иное звучание проблема свободы получает в художественном мире Достоевского. Именно в тайне человеческой свободы зреет писатель тайны человеческого духа, законы его бытия. В судьбах героев Достоевского прослеживаются неотвратимые пути свободы в этом мире, выявляется многомерность действительности как вне человека так и внутри него.

С помощью художественного гения Достоевского попытаемся постичь эти неотвратимые пути свободы как основополагающие начала в духовном становлении личности. И кто знает, не проглянет ли вдруг из-под лица-маски загадочного Николая Всеволодовича уже знакомый облик библейского богоборца?

Какая-то необъяснимая странность присуща наиболее «освобожденным» героям Достоевского. Образы Ставрогина, Версилова, Кириллова окружает глубокая тайна. Они искусились свободой и поэтому прокляты; они заглянули в бездну, и бездна отразилась в них; они притягивают и одновременно вызывают отвращение. Какое-то темное, запретное знание воплотилось в них. Это самоубийство свободы, достигшей своего абсолюта. Тема Ставрогина — это тема свободы. Зло привлекает его не как цель, а как условие реализации своей свободы, отсюда и нарочитость зла в поступках героя. Зло имеет здесь духовный источник. Если, как учил Августин, существует свобода в Добре и свобода выбора между Добром и Злом, то Ставрогин целиком одержим второй. Но его волнует не результат, не конечный итог, а сам момент выбора, состояние «я могу!».

«Правда ли,— спрашивает, Шатов Ставрогина,— будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукаю и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвою жизни для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?»⁸.

Насилие над Духом, насилие над Богом, равно как и страстное утверждение в Боге и Духе, воспринимаются сладострастником как высший градус свободы, как пьянящий полет гордыни. Главное — наслаждение полетом, а вверх или вниз — для сладострастника неважно. В самом падении «начинает он гимн», чтобы тут же прервать его примеркою на себя «подлости, совершенной на Луне» (мотив в «Сне смешного человека» и в «Бесах» у Ставрогина).

В сознательном выборе Зла, в унижении Духа герой переживает опьянение свободой, возвышаясь над Богом. Такое чувство губительно для души и в то же время рождает мрачное упоение. Сладострастие у Ставрогина моментами оборачивается свободой своеволия. Кириллов верно угадывает атрибут божества для человекобога. Психологически своеволие и сладострастие — вещи внутренне связанные, сопряженные. Сладострастие свидетельствует о крайней степени отъединенности Я от мира, когда мир является для субъекта чем-то абсолютно чуждым, чем он жаждет овладеть, включить в свою индивидуальность, подчинить своей власти. Для сладострастника другой существует не сам по себе, а лишь как средство, чтобы удовлетворить свое вождление. Преодоление сладострастия предполагает открытие в объекте субъекта, т. е. обнаружение его внутренней самооценности. Но подобное осознание с необходимостью полагает и предел своеволию, чей внутренний пафос с противопоставлением Я миру.

Своеволие разрушает основы духа и приводит к гибели. «Тогда, сидя за чаем и что-то болтая с ними, строго формулировал для себя первый раз в жизни: что не знаю и не чувствую зла и добра и что не только потерял ощущение, но и что нет зла и добра (и это было мне приятно), а один предрассудок; и что я могу быть свободен от всякого предрассудка, но если я достигну той свободы, то я погиб»⁹.

⁸Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 10. Л., 1976, с. 201.

⁹Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 12, с. 113.

«Быть свободным от всего — это значит стать ничем»¹⁰,—говорит Индра в Чхандогья Упанишаде. Стать ничем означает здесь стать всем, отказаться от своей иллюзорной самости и слиться с Абсолютом, с которым на самом деле составляешь единое целое. Это путь духовного совершенства, как его понимает традиция индийской религиозной философии. Быть свободным для Ставрогина означает нечто иное, а именно — быть свободным ради самой свободы. Не отказ от самости, а, наоборот, максимальное самоутверждение.

«Можешь ли ты представить себе что-нибудь ужаснее такой развязки, когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека, свое единое, сущее Я»¹¹. Сказано это не о Ставрогине. Так один из кьеркегоровских персонажей, асессор Вильгельм, характеризует своего друга эстетика. Однако эта характеристика вполне может относиться и к герою Достоевского. Кьеркегоровский эстетик в некоторых своих проявлениях обнаруживает удивительное сходство с «принцем Гарри» (Ставрогиным). И это закономерно: в обоих случаях мы имеем дело с проявлением одной и той же болезни.

В момент духовного пробуждения личность сознает богатство своих возможностей, но здесь ее подстерегает опасность. Ощущение полноты и мощи, вызванное пробуждением духовных сил, может привести к опьянению этой мощью, к демоническому аффекту свободы. Тогда высшим наслаждением для личности становится упоение от сознания «я могу!», своеобразный комплекс демиурга. Искус демоническим — это искусство иллюзорной целостностью, пусть даже со знаком минус, но прежде всего и любой ценой — целостностью. Душа в стремлении обрести самое себя в то же время бесконечно от себя убегает, и свобода ее оборачивается бессилием. Опасность состоит в том, что «демоническое имеет тот же признак, что и божественное, а именно, что единичный индивид может вступить в абсолютное отношение к нему»¹².

Первой реакцией личности на обнаружившееся бесконечное может быть не приятие бесконечного, а демоническое стремление к его преодолению, цель которого — особое духовное наслаждение жить вызовом, быть постоянно на границе собственной мощи. Жизнь становится своеобразной игрой, в которой поочередно, а чаще одновременно собственное Я переживается как ряд не связанных друг с другом личностей. Переход от одной экзистенциальной возможности к другой происходит каждый раз, как новое рождение, внося новизну и артистизм в существование. Однако эти ощущения довольно быстро уступают место чувству пустоты и усталости. Запретные игры с Духом расплачиваются духовным бесплодием, потерей того единого и единственного Я, которое и является подлинной сутью личности.

Определяющей для героя Достоевского, так же как и для кьеркегоровского эстетика, является связь с Абсолютом. А какого она характера — безразлично. Более того, негативный ее характер даже предпочтительней, так как бескорыстное зло с эстетической точки зрения часто выглядит более привлекательным, чем бескорыстное добро (эстетика «опаленных крыльев»). Так происходит перелицовка христианства в бестианство, Христа в антихриста.

Тема предполагаемого самозванства Ставрогина звучит даже у атеиста Петра Верховенского как тема самозванства религиозного: «...Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам...»¹³.

¹⁰Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956. с. 128.

¹¹Кьеркегор С. Наслаждение и долг. СПб., 1894, с. 226—227.

¹²Kierkegaard S. Furcht unri Zittern. Frankfurt am Main-Hamburg, 1958, S. 178.

¹³Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 325.

Метафизическую основу духовного самозванства достаточно точно определил Шеллинг, объясняя властолюбивый характер: «Начало греха... в том, что человек уходит из подлинного бытия в небытие, от истины к лжи, от света в тьму, для того чтобы самому стать творческой основой и при помощи власти средоточия, которое он содержит в себе, господствовать над всеми вещами. Ибо и у того, кто удалился из средоточия, все еще остается чувство того, что он был — в Боге и с Богом — всем, всеми вещами; поэтому он хочет снова стать тем же, но не в Боге, как возможно было бы для него, а сам по себе. Отсюда возникает голод себялюбия, которое становится тем более скудным и бедным, но потому тем более алчным, голодным, ядовитым, чем более оно отрекается от целого и единства. Само себя пожирающее и постоянно уничтожающее противоречие, внутренне присущее злу, заключается в том, что последнее стремится стать тварным, уничтожая в то же время связь тварности, и впадает в небытие, так как в высокомерии своем хочет быть всем»¹⁴.

Одержимый культом тьмы как творческой силы, способной осуществить переустройство мира, Петр Верховенский загипнотизирован страшной, последней свободой Ставрогина, не догадываясь, что эта свобода так же самоубийственна по своей природе, как тьма лишена творческой основы. Демоническое начало всегда разрушительно и не только для тех, против кого оно непосредственно направлено, его жертвой прежде всего оказывается сам разрушитель. Демонизм, создавая иллюзию творческой мощи, бросает обманчивый отблеск титанического огня на души, в которых все уже выжжено и гореть нечему. И хотя «страсть к разрушению есть творческая страсть», как говорит Бакунин, она обречена на муки бесплодия. Духовное бесплодие становится расплатой Николая Всеволодовича. Недаром так мучительно звучат для него слова послания ангелу Лаодикийской церкви: «...знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о, если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих»¹⁵.

Обаяние свободы в том, что в ней представляется Дух. Тайна свободы в ее духовной основе. Тихон неожиданно отвечает Ставрогину на его исповедь: «Вам за неверие Бог простит, ибо Духа святого чтите, не зная его». Вне свободы нет Духа. Но едва свобода становится средством самоутверждения личности («тварь я дрожащая или право имею?» и «все позволено»), она с неизбежностью приводит к духовному краху. Свобода не может быть только средством, однако она и не самоцель. Истина, Добро, Красота, Свобода — ипостасны в Духе. Здесь они нераздельны. Каждая открывает путь в царство Духа. Но абсолютизация какой-либо одной ипостаси приводит к подмене — часть подменяет собой целое. Это разрушает гармонию и демонизирует начало, ставшее узурпатором. Тогда Истина умирает в догме, Добро налагает оковы, Красота заманивает в Содом, а Свобода оборачивается произволом.

Сама постановка вопроса о свободе свидетельствует о крайней степени несвободы. Проблема свободы возникает тогда, когда всякая свобода потеряна. Никогда вопрос о свободе не стоит столь остро перед философским сознанием, как в эпохи общего кризиса культуры: в античную — перед стоиками и киниками, в христианскую — перед философами романтизма. В такие эпохи утрачена духовная целостность, и в распадающемся мире в тщетной попытке устоять личность судорожно хватается за недавно еще незыблемые ценности — Свободу, Добро, Красоту. Но чувство единства уже потеряно, и, утверждая себя в одном из этих начал, личность

¹⁴ Шеллинг Ф. Философское исследование о сущности человеческой свободы. СПб., 1908, с 82

¹⁵ Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 11, с. 11.

неизбежно вступает в конфликт с другими началами, только углубляя отъединенность и разнь, царящие в мире.

«Прежде внешней исторической и социальной трагедии,— отмечает духовную ситуацию нашего времени Тиллих,— существует трагедия самости, ее изначальной греховной отдельности от целого, непреодолимый раскол со всякой другой самостью и, мало того, раскол внутри самой себя...»¹⁶.

«Легенда о Нимроде» и «Легенда о Великом Инквизиторе», несмотря на их различие во времени и культурном контексте, вступают между собой в скрытую духовную переключку. Это два способа узурпации личностью Божьей свободы, два вида подмены на путях достижения истины, две формы духовного самозванчества, проистекающие из единой сути. С точки зрения Великого Инквизитора, для того чтобы дать человечеству счастье, необходимо лишить его свободы. Форма существования Нимрода — это абсолютная реализация собственной свободы, свободы как произвола. Для первого — свобода всего лишь средство; для второго — она самоцель. И в одном и в другом случае свобода является только **объектом, которым овладевают** в результате индивидуального волевого усилия, а вовсе не **сущностью бытия** личности, не способом его экзистенции. Поэтому вместо обретения желаемой целостности на путях **овладения** свободой происходят дальнейшее омертвление и распад духовной структуры личности, обусловленные подменой внутренней установки **быть** внешней установкой **обладать**: свободой, истиной, добром или красотой — безразлично. Живое дыхание жизни уже застыло в руках холодом мертвой вещи. И дар Мидаса способен дать ему власть над миром, но не способен облегчить ни мук его голода, ни мук его жажды.

Выбираемая как Абсолют свобода неминуемо разрушает любую форму, в которой первоначально стремится реализоваться, ибо, как верно заметил еще Ницше, «воля, будучи не направленной, остается свободной и растрачивает себя на бесконечное»¹⁷. Свобода, понятая как самоцель, становится одержима жаждой, с одной стороны, вобрать в себя всю Бесконечность, с другой — воплотиться в «семипудовую купчиху», как символ конечного в его наиболее плотском, земном обличий. Итогом такого пути с необходимостью является самоубийство свободы, реализация скрытого стремления к чистой потенции, заключающей в себе бытие и ничто в их изначальной сопряженности, как некоей условной, добытийственной возможности **мочь**, не ограниченной никаким актом личного выбора.

¹⁶ T i l l i c h P. Dynamics of Faith, p. 391.

¹⁷ Ницше Ф. Собр. соч., т. IX. М., 1910, с. 114.