

П Е Р Е В О Д И

Эмануэль Мунье

ЗЕМЛЯНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЕЗМ

/главы из книги/

пер. с франц.

ГЛАВА 2. ДРАМАТИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СУЩЕСТВОВАНИИ.

Экзистенциализм – это драма всего философии человека, и лишь потом – натурфилософия. При этом для христианского и некхристианского экзистенциализма всегда характерен скорее не пессимизм /так как пессимизм и оптимизм /1/. есть система, воспринимающая мир как зеркало/ и не перенача человеческого смысла, а своеобразно драматическое представление о судьбе человека. Жюль Киркегор протестовал против современных ему попыток апелляции к детскому уму для пробуждения во взрослом детской безмятежности сердца. "Из жизни христианства пытаются сделать красивое воспоминание". Ребенку неведомы сомнения, искушения, выбор, с которыми в борьбе сталкивается христианин. Такая борьба с наследствами Контрреформации больше всего заставила Паскаля перейти к индивидуализму. Гёте проанализировал искушение счастьем дезе, где оно нас подстерегает: от экономических утопий до гигиенических систем философии. По его мнению, призвание к свободе дает за собой неразрешимые противоречия и непрекращение страданий, и от них человек может избавиться лишь отказом от самой основополагающей ситуации. Наконец, в наше время мы видим, как на смену космическому и экономическому оптимизму, характерным для эпохи буржуазии, – с его пышной помпезностью и бдительностью, приходит волна несчастного сознания – новый Иенут века, который заставляет черный юмор и черный роман исскать в мрачном экзистенциализме своего оправдания.

Ряд разбираемых тем, которые больше облигает не этиологии, а указанная особенность, можно обнаружить – пусть в

разном сочетании – во всех этих философских направлениях.

ПЕРВАЯ ТЕМА: СЛУЧАЙНОСТЬ.

"Когда я вижу ничтожную продолжительность моей жизни, что растворена в вечности прошлого и будущего, и ничтожность занимаемого и даже обозреваемого мною места, уходящего в бесконечную огромность пространства, которые я не знаю и которые не знают обо мне, я уласкаюсь и говорю дому, что я здесь, а не там, поскольку нет причин быть здесь, а не там, сейчас, а не прежде. Кто поставил меня сюда? До чьему приказу и под чьим руководством были для меня пропонированы это место и это время?"

В этой ците, где бы мы с ней сегодня не оттолкнулись, нетрудно почувствовать паскальевские потги. Надо отметить, что упомянутая случайность имеет два аспекта. Понаду вообще существует человек? И отчего я, конкретный индивид, являюсь именно этим человеком, здесь и сейчас?

Для христианского экзистенциализма эта случайность проистекает из сознательной случайности благочатного акта творения, который повторен еще дважды в благочатии милосердия Богоизбрания и Искупления. Священный указ, который вызывает первозданная тайна, смягчается чувством милости. Но все равно в их взаимосвязи остается много неопределенного, из-за чего одни люди делают акцент на милости, а другие – на полной зависимости человека от акта творения и абсолютной идентичности между ними и Богом – на личтожестве человека без Бога и Всевсей трансцендентности. Наиболее книгой такого непрекращенного и твердого христианства по сих пор остается "Икона христианства", которую Киркегор написал в 1843 году, в пору расцвета религиозного либерализма. "Христианство пришло в мир как абсолют и не для утешения, как того хотел бы человеческий разум" /2/. Составление христианства – это "составление трапезы". Оно не заставляет христианина успокоиться и устроиться, даже по-христиански, в этом мире. Христиане захватили некхристианской попыткой упростить вечно зыбкую случайность Творения и Богоизбрания, чтобы поставить на ее

место твердую незыблемость закона. "Везде, где винение или на теле царят христианство, возникает стремление к установлению торжествующей Церкви, даже если само это слово не произносится, так как воинствующая Церковь есть становление, а существующее христианство не становится, оно есть" /3/. Так, в поисках проявленияй драматичной случайности нашего положения, человеческая мудрость постоянно занята самим навеселым делом: "она пренебрегает христианство ради его защиты" /4/.

Нехристианский экзистенциализм видит в случайности существования не проводарскую тайну, а чистую иррациональность и жестокую абсурдность. Человек - это голый, слепой факт. Он - в лесе и такое, без всякого смысла, что Хайдеггер и Сартр называют *и а и н о с т ь* в человека. Какой из нас находится *в л е с ь* /, и непонятно, почему здесь, а не там. Когда человек пробуждается к сознанию и жизни, он *у д е в л е с ь*, и никто его об этом не спрашивает. Как будто его забросили сюда - кто? никто, - зачем? ни зачем. Мы ощущаем таким свое изначальное положение, и это - садовое чувство, вне которого ничего нет. Я пробуждаюсь, когда уже целиком погружаюсь в безумную историю. Надо помнить: "мы на борту", мы -

. Только в одном месте незримые ветры гонят корабль в боке, а в другом - донный и безнадежный дрейф. Это столь поразительное чувство, что Сартр придумал для него новый термин с огромными онтологическими последствиями: пренебригательное бытие. Его неоправданная бессмысличество разгрывает своей глупостью, хотя это и не бессмыслица. Я чувствую себя свободно не в густой толпе или на пустой площади, а там, где для моих чувствий довольно простора и преград. Когда исчезает ощущение комфорта, мои чувства как будто мечутся между уединением и пустотой, как обезумевшая стрекоза. Это абсурдное, "головящее по вступлению", бытие соотносится Хайдеггером с чувством абсолютной *и а б р а с и н о с т и* в небытие. "Вечное безмолвие бесконечных пространств". Этим слепым и безответным небытием я словно брошен и поки-

нут в затерянный уголок мироздания. И это не просто раз и навсегда, в момент моего появления на свет, но нынешность повторяется ежесекундно, инбрюзивная и моя, беззащитного, в чужой мир; она заполняет меня окружающей чужодейством и дистанцирует меня. Тут таинственную близость с днем собой, где безнаказанность сосуществует с привычной напакожкой /5/.

Экзистенциальная тема у каждого из разбирающихся философов всегда предваряет критическую тему. Одно ведет к другому.

ВТОРАЯ ТЕМА: БЕССМЫЛНЯ РАЗУМА.

Это – чисто паскалевская тема, которую сам Паскаль позволяет первая же проповедь. Ни истина, ни справедливость нам не важны; их заменяет обычай и сила, которые единицей числом одряхливают круга круга. "Мы есть лишь лень, извядувшая и противоречия, и мы тщимся и бежим от самих себя" /6/. Все пребывает в заблуждении: философия и яркий смысл, учение и простота /7/. Цель христианского экзистенциализма – хвести скептицизм то крайнего направления для того, чтобы отбросить счастливое благородство и пробудить безумие Креста, а затем восстановить тот минимум существенных способностей, без которого нет защиты от абсурда.

Киркегор с его единой все время стремится к стимуляции своего религиозного абсолютизма, балансируя при этом на грани парадокса. Да, парадокс, и в нем заключен онтологический смысл, но не потому, что вечная сущая истина парадоксальна сама по себе. Она такова лишь в связи с экзистенциальным человеком /8/. Строго говоря, парадокс – это главная форма религиозных отношений и его можно достичь лишь через обычную аналогию /9/. Но религиозное, по Киркегору, разрушает экзистенциальное. В обширной сфере, где вечность сталкивается со временем, нет места для односмысленного утверждения и логики, которые предполагают доступимое человеческому разуму понятие и имманентную связь предположек и выводов. Вторгаясь в наши мысли и поступки, вечное вызывает подобие магнитной бури, которая полностью разстрагивает цельность нашего туха. Если по Гегелю система

есть завершение всех духовных наук, то передача откровения трансцендентного духу возможна лишь в новой форме, в тесном соединении знания и незнания, скорее в вызове, чем в уверенности. В этом-то и состоит парадокс. Он возникает при соприкосновении вечного с историческим, бесконечного с конечным, начального с отчалищем, сверх-разумного с разумным, непривычного со словом. Он яростно сокрушает все, даже самые минимальные человеческие установления: логическую память, эстетическое безразличие, моральный комфорт. Он воцаряется грубо-властно. Бесполезно попытаться ему спровадить, узять или объяснить его. Но справедливому замечанию Альба Валля, парадокс у Киркегора приемлемо можно объяснить лишь путем все более и более глубокого донесения, что это — парадокс. Парадокс не оставляет поводов для сомнения, он затыкает ему рот. Ум он толкает не к движению и развитию, а к приятию. Парадокс неотъемлем от ярости и вызова /10/. Ярость творится им ради трансцендентного. Этую тему будет развивать Напперс и ее можно найти у Честертена в богословских поэтических изморози.

Для диалектики незнания в богословии и христианской философии можно найти более ранние и радикальные, чем у Паскаля, precedents. Когда Киркегор, как порой и Ницше, не делит в Сократе отца рационализма, то сократовское дозвание даже кажется ему первым примером христианского парадокса, Аварийский и Иудейский Провозвестники выглядят Богом в своем споре с прусьами, и Авраам, который побеждает сопротивление инстинкта и морали. Лишь при полной трансцендентности парадокс окончательно укореняется в человеческом сознании. При этом лучше известное, чем донесенное

раскрывается в своем не абсурдном смысле. Честов /11/ сближает со словами Киркегора цитату из Тертуллиана, краткую богословскую формулировку своеобразного пре-экзистенциализма: "Бог—Сын был распят, что не позорно, ибо позорно, и Бог—Сын умер, что вполне вероятно, ибо нелено, и, похороненный. Он воскрес, что несомненно, ибо невозможно". У Паскаля подобное сочетание знания и незнания образует ядро непостижимого. "Непостижимо, что Бог есть. Непостижимо, что

Бога нет". Антиомия является несторианством постсторианством, или скорее – главным актом веры – для разума, и ее прочность заключается в взаимообмене между обеими ее полюсами. В сущности, в к а л с т е н ц и а л ь н а я ф и л о с о ф и я есть л и а л е к т и ч е с к а я ф и л о с о ф и я. Эта диалектика в соответствии со своей последней спиритуальной раскрывается в историческом процессе, в трансцендентном единении, или же в единстве того и другого. Ее обычные методы – это метафизическое замыкание, логическое сверхнапряжение, несмысличество и виновное обличение. Для появления диалектической динамики необходимо, однако, чтобы направление на контактах было бы за предела упругости, за которым начинается отказ от мышления и, соответственно, – от всякого осмысленного существования. Нельзя сказать, что Киркегор не пересекал этот предел и не опровергал в такие моменты ..., которое ему приписывают его современные последователи-атеисты. Паскаль же, наоборот, уперся в диалектику в рамках разума, хотя и в контакте с ним. Непостижимое – это не абсурд /12/. "Ничто не бывает безусловно истинно... Наша истина и наше добро лишь отчасти истина и добро, они – смесь зла и добра" /13/. В самой этой качественности заключена сила и даже больше – внутренний свет, которые ведут к ее разрешению. "Ид бессильны что-либо показать, и этим неизгладим для любого погнанья. В нас есть ищет истины, и она неизгладим для любого иронизма" /14/. Чечто говорит нам, что абсурд абсурден и что избыток абсурдности в мире – не результат поиска, а мнение одной из сторон, не менее произвольное, чем мнение разума.

На этой узкой основе может появиться философия бессмыслицы, но без нее лишь бессовестно постулируется бессмыслица философии.

ПРВЫЙ ТЕМА: РАЗОРВАННОСТЬ.

Мы коснемся здесь одного из самых малозвестных парадоксов экзистенциализма. Эта философия уязвленного, порой отчаявшегося человека, не есть, однако, квестив несчастный,

а скорее изоборот. Эзикурейство, на основе такого бенгскойного поиска, предлагало человеку блаженное уединение от жизни, своеобразное угашение жизненного порыва. Эзистенциализм же ставит человека лицом к лицу с его несчастьем. Человек у Беккеля — искатель искатель развлечений или истин, у Ницше — творец новых ценностей и истины, для Хайдеггера и Ясперса — в основе есть быть, воле, разрыв / . . . /, "бытие-впереди-себя" /

/, и у них эта динамика названа его трансцендентной сущностью. Если по Ясперсу человек стремится к претеки своей эзистенции, то для Хайдеггера имеется лишь мир человека и сам человек, который, не изменяя мира, заброшен вперед в вовне. В первом случае, как предлагают Дан Даль, следовало бы говорить о трансверсальном инициировании. Чтобы избежать обычной двусмысленности, можно назвать второй процесс трансверсальным инициированием. В этом случае человек всегда больше того, что он есть / в данной ситуации/, хотя еще не стал тем, чем будет. Человек, по словам Сартра, это "бытие, которое не есть то, что есть, и есть то, что не есть". У Хайдеггера эта концепция перспективного существования противопоставлена инерции, тотальной потерянности классической эзистенции, субстанции или просто ее исчесающему образу. Человек — это самонидентификация, не то, чем является и неминимо влечет ему быть сущность, а то, чем он сам решил стать. Он при этом не лишается абстрактной, виной по отношению к его эзистенции характеристики и природы, это — это эзистенция, какой он ее создает. Бе произведения — не пакетажные, присущие ей свойства, а способы конкретного существования, которые всякий раз его вовлекают целиком и толкают вперед в самосознание.

Нельзя, отрицая, не признать, что эзистенциальный человек — это всегда и целиком творческий разрыв. Бытие инерично, что заставило Хайдеггера различать . . . / обитый и огненный человека/ . . . /, своего и "когда-то", бесформенный художественный мрак — так как он уже не описывается простым определением — и проект, который все время от-

ляется от событийности.

Теперь надо выяснить, что значит этот разрыв. Если видеть в разрыве истины и рефлексии или развития, то в первом приближении он выглядит как существенное обогащение человека по сравнению с событийностью — пассивным и неподвижным существованием, то есть над раскрытие сверх-бытия внутри бытия. Старое онтологическое "сказательство" высказывалось в пользу интуиции, что авторы и Лекерт в своем концепте бытия Бога через иллюзию совершенного, которое свидетельствует внутри нас о существовании Совершенного. Этим объясняется апология у Паскаля человеческой тревоги с применением экзистенциального анализа, и метод имманентности как способ приближения к трансцендентизму, у Бенчеля. При всех этих попытках тревога, какой бы всеопоглощающей она ни была, восполняется через преизбыток бытия.

Парадокс Сартра, который намечен еще у Гайдеггера, состоит в реализации гипотезы бытия за счет бессмыслицы, а не полноты. Событийность, существование в случайному и абсурдном, бытие-в-себе — это своеобразная полнота, но мертвая полнота смерти. Бытие-в-себе есть лишь то, что оно есть, без выхода к себе, без преодоления себя, оно наполнено собой, самонепрекращаемо, туземно и неодновечно как чрезесчур избыточное и излишнее или икра: отсюда Томмата, скучное и удушающее исконогание, которое чувствуется при встрече с ним. Человек, сознательное бытие, бытие-и-ход-с-собой — это не избыточное бытие, а его "декомпрессия". С самим собой оно не вполне совпадает и вносит игровой момент в бытие, даже нелобросовестную, "войную игру со свободой". Эта декомпрессия возможна, однако, лишь оттого, что в бытии появлялась трещина, через которую тайком просачивается небытие /15/. Таким образом, человеческое существование характеризуется крахом и "прозрели бытия", отрицанием бытия и побегом избытия. Как-то странно, что подобная теория получила название "экзистенциализм", хотя в отношении ее надо было бы говорить о не-экзистенциализме.

Проективная концепция существования тесно связана со значением, которое экзистенциалисты придают протеканию врем-

иении. Теория времени и существования от экзистенциальной философии. Киркегор ставит упорение на итоговании, точке соприкосновения вечности и времени, точке экзистенциального выбора, частице вечности, не столь хрупкой временной частице, как шаг уловительства /16/. У Киркегора и Ясперса время, как и бытие, — это поднота. Хайдеггер же делает особый упор на зов будущего наряду с его трагической неизбежностью, так как он — зов смерти. Независимо от подхода, длительность для Сартра безвозвратно пуста и испорчена: прошлое — то, что прошло, наше и для-себя-бытия в конную наподобие в-се-бес-бытия; настоящее — это вечное бегство от преследующей нас смерти; сию — не прилив вечной боярости, как у Бергсона, или горе вечности, как у Киркегора, а удаление от проклериски бытия. Таким образом, онтологический разрыв имеет в двух направлениях экзистенциализма противоположные значения.

ЧЕТВЕРТАЯ ТЕМА: НЕПРОЧНОСТЬ.

Исконная непрочность "случайности" влечет за собой постоянную непрочность жизни человека. О ней никогда ничего окончательно не известно, она — постоянная с та в ка в деле и передвижении. Каждое мгновение я вынужден заново ощущать эту непрочность и исходить из нее как из основы. Я — хрупкое существо, затерянное в горестном склоне конечности, одинокий и слабый бог, и мое спонтанное самосозиление в любой миг может погрузиться в забытие? Или же я ежеминутно пребываю в Большой воле и мое бытие Бог поддерживает своим чьествием? Тема непрочности во всех направлениях экзистенциальной философии тесно связана с темой энергии. Экзистенциализм — прямая противоположность ходильных и неколебимых теорий Лейбница или Спинозы, и одновременно в нем есть нечто могучее, прометеевское, даже когда он придолбит нас к отчаянию. Но в таких пунктах существуют расхождения. У Хайдеггера непрочность как-то идентична данной себе и логически перерастает в монотонную и бесперспективную неизбежность. У Ясперса палитра вправе богаче. Существование — это обретение. Его основная форма — "порыв", его ритм — кризис.

Оно - вечный прилив и отлив, победа и поражение. Покой я могу обрести лишь путем тревоги, одиночество - путем поражения, веру - через дурсть. Духовная жизнь экзистенциального человека - вечный вихрь антический, которые то сталкиваются друг с другом, то резко разбегаются; взаимосвязанные противоположности надо сохранить в мучительном напряжении, которое никогда не исчезает. Для сохранения единства личности от постоянной угрозы распада необходимо... у с и - я и е - вот главный опыт, который, согласно Мэн де Бранду, цементирует познающий разум.

Тревога - главное чувство в этом состоянии, на что указывают все экзистенциалисты от Паскаля до Сартра. Чтобы ее акцентировать перечислим о г о д о в о - в р у х а н и и - онтологическом чувстве, которое, как правило, сопутствует этой тревоге у экзистенциалистов. Ниже мы упомянули о двух формах, в которые отливается чувство всенной случайности: ущелье и спустежность. Тревога и головокружение все время при этом сталкиваются друг с другом. Головокружение занимает важное место в системе образов Паскаля. Соединив его с тревогой, Киркегор превратил последнюю в "обморок свободы" /17/. Это определение можно, показуй, считать более полным, чем образ тревоги. Если тревога обычно выглядит как заурядная агрессия, зло и случайное зло, то головокружение - это одновременно сознание и... отвращение, угроза и защита. Последний термин лучше передает яркую природу трагедии в понимании Киркегора. Пронзющая свободу, тревога демонстрирует совершенство человеческой природы /18/: это не столько лояльность, сколько любовное изнеможение от избытка счастья и одышливое - склонность, которые направлены против уязвимого индивидуального героя в почве синтеза. Но когда тревога лишает человека ее головокружения /а свобода - это экзансия /19//, то она тоже становится высшей точкой эгоцентризма /20/. Киркегор, таким образом, заранее отвечает всем, кто усматривает в подчеркивании тревоги выражение смысла буржуазного мышления. Бессспорно, если философия тревоги спускается до социального лозунга, то она существует упакованной на-

стремлением. Любая ценность в человеке лежит в силу самой его структуры. Но устранить неизменное должно было стремление, которое привело Киркегора к пониманию двусмысленности.

Тем же был озабочен Хайдеггер. Страга говоря, тревога есть признак правильного ощущения условий человеческого существования. Не можно распознать по тому, что это не страх перед каким-то конкретным объектом, а грубое и беспристрастное восприятие нашего бытия-в-мире, "обмирдовленности мира в чистом виде", нашей покинутости и движущей к смерти. В отличие от мелкобуржуазного, эгемического и одиночного чувства, оно возникает как реакция на мелкобуржуазную повседневность, где человек позерчиво устраивается среди знакомых вещей, и его покинутость скрыта от него благодаря его особенностям — здравому смыслу и естественному счастью. Тревога — это чувство простора и всеобщемилостивого непоможания, а не внутренний разлад. Потребная чистота, которая требует суровой аскезы, встречается, однако, редко. Обычно тревога ведет к страху, то есть болезн конкретных объектов, что ее одновременно отводит и дает успокоение: для обыкновенного человека лучше конкретный и зримый враг, чем неосознанный ужас внутри себя. Страх централизует противостоять созидающей тревоге и быстро раскидывает ее по бесчисленным реальным и моральным нормам. В своем своеобразном, упорном отказе от надежды, Хайдеггер приправливает любое учение о спасении к бегству от страха и тревоги. Он обвиняет в предательстве Киркегора, Лютера и Августина.

В направлении, вложившемся христианством, непрочность и тревога не обязательно являются как признаки слабости и нестыдки. Оба эти понятия — кара за нашу высшую силу, свободу и способность к выбору. В и с о р, по Киркегору, — основной момент в экзистенции. Киркегора мысль о выборе преследовала столь же неотступно, как Гегеля — стремление к цельности. Даже в названиях его произведений можно заметить первые ритмы: "Да ли — или?", "Виновен? — не виновен?". Выбор — это дает созидающие личности. При духовном разномыслии мы не поднимаемся над собой, а выбор вскрывает глубин-

ные ресурсы нашей личности. Выбор как бы очищает нас /21/: как от человека, хоть раз любившего, тад и от человека, который в жизни раз или не раз сделал фундаментальный выбор, исходит настоящий свет. Этого не происходит при лже выборе, который не делает нас богаче. Понятие, что выбор выбора в качестве жизненного принципа имеет основополагающее значение и сводит по минимуму возможность ошибки. "Если кто-то вышел на распутье, когда нет другого выхода кроме выбора, он выбрал верный выход".

Ситуация совершающего выбор человека - всегда р. и с.-к о з а н и а. Возникает вопрос: можно ли, отважившись на выбор, быть уверенным, что в результате приобретается вечное или хотя бы историческое благо? Если вы в этом уверены, - отвечает Киркегор, - значит, вы вступаете с благом не в абсолютное отношение, а лишь заключаете с ним выгодную сделку. Вечная жизнь /героическая жизнь для кого-то/ - это благо, обрести которое можно, лишь рискну абсолютно всем /22/. "Задумай лишь тот, кто разуется над десятикилометровой бездной, и страшно чадко от под ноги! Не религиозно плазать у берега рядом с купальщиками". В этом смысле столь малорасчетливого, как и вероятного спора Паскаля, в этом смысле христианской свободы и авартии Хайдеггера. Мы касаемся тут одного из многих моментов, когда христианская патетика смешается с патетикой абсурда. Монополия на правду нет ни у христианина, ни у атеиста. Паскаль и Ницше, Оме и Тертиф - beide свои трагические героя и свои комедианты.

ПЯТАЯ ТЕМА: ОТЧУЖДЕНИЕ.

Хотя экзистенциальные философы рассматривали существование человека как вершину экзистенции, по их мнению, человек - царь природы, отнюдь не является господином в своих впечатлениях. По словам Паскаля, он - избалованный царь.

А христианском плане нельзя говорить о принципиальном отчуждении. Сама суть божественной истории состоит в примирении человека с самим собой и с природой. Грехий человек - это жертва случайного отчуждения, которое отделяет его через грех от Бога, а через последствия греха - от всего

творения и от самого себя. Христианскому экзистенциализму вообще присущ акцент на нравственном вибе, который ввергает нас в состояние постоянного отчуждения. Не менее, чем порочность, подчеркивается стремление человека к развлечению и распаду. Давно известно, какое значение придавал этой теме Паскаль. Еще дальше идет непримиримое христианство. Такое толкование им статуса христианина открыло путь для критики Бендербаха. Это христианство в данном случае перегибает и разли раскрытым Трансцендентности, зависимости твари от Творца через чур подчеркивает сокровенный, ревностный и властный характер Божества / в слишком человеческих словах под предлогом недопустимости Его человечивания/ и подтверждается по мысли, что всего, чего достигает Творец, он достигает и о сре д а т в о м твари. Этим расчищается дорога для тех, кто, видя, как ради Творца тварь спускает себя, считает Бога ее проекцией. Основная католическая традиция всегда отвергала эту роковую тенденцию и даже за пораженной грехом тварью оставляла приоритете качества самостоятельности и возрождения, сохраняя между властью и подчинением отношение взаимного величания. Так же именее, если тварь не может полностью понять Трансцендентность, для нее это счастье проявляется в форме господства и принуждения: и такой опытный аспект охотно подчеркивается упомянутым направлением.

Отчуждение Боговоплощения от Трансцендентного в человеческом существовании, на чем решительно настаивает христиане, занимает главное место в атеистической ответвленной экзистенциализма. Ради в человеческом бытии, который, казалось, стал у Гайдеггера основой триумфалистской философии, это — заторможенный и сдерживаемый разрыв, который настроен, как говорил философ, на звуки чужого инструмента. Часто, особенно у Бендерса, встречается образ человека, скрученного, охваченного гордым склонением со всех сторон несprehеджением или враждебным бытием, которое угрожает ему своей близостью и переносением. Поскольку, в какой-то степени, любая философская позиция, не исчерпывая при этом себя полностью, захватыва-

ет и раскрывает стоящего на ней философа, то можно отметить такой факт. Большинство existentialистов, психо-, из-за своей чувствительности, через суд нашего активно воспринимая бытие, слишком резко реагируют на... в д о р ж е - и к е бытия, воспринимая его как нечто чужое для воспри- нимающего Я. Возможно, эта исключая слабость действительно влечет духовно сильных людей к пониманию дилеммы존재의존재성, подобно тому, как дефект какого-нибудь органа чувств заставляет нас заняться его восполнением. Таковы факты.

Так у Киркегора называется бытие из сущи - отказ от единицы и сущности, даже от самой мысли об этом путем диалектических уловок и разрушительной критики. Но сущее всего это чувство замечено у Сартра. Оно заметно в его описание бытия-в-себе как "избыточного", которое зачаровы- вает и постоянно угрожает приториозить единицам бытия-для-себя. Отсюда понятие исключительное значение, которое в эз-зистенциальном исконах приобретает физическое и онто- логическое понятие я и и к е т о . Алисс - это онтологи- ческий узел, который возникает при контакте. Казалось бы, другой вскапает в ханке со мной в контакт, испачкается мною, но делает это лишь ради того, чтобы лучше догадаться меня и в итоге лишить меня моего Я. Алисс всегда грешил моей хищни, поскольку в-себе всегда готова схватить и по- грызть для-себя.

Алисс называет себя то промы, то кругом, то миром. Все, как в параноидальном мире, угрожает, все направлено против меня. Рев чувство отчуждения породляет столь раздра- жительное сознание, то закономерен вопрос, действует ли онто- логический анализ в таком случае один или совокупно с чувством собственного превосходства, которое у чувствитель- ных людей является одним из проявлений эгоцентризма. Здесь в отрицании трансцендентного бытия скрыта одна из плю- ских страстей, подобно тому как приятие трансцендентного в иных случаях свидетельствует о потребности в окружении и утешении. Онтология нужно постоянно избавляться от этих, тающих в духовных устремлениях, комплексов.

ШЕСТАЯ ТИМА: КОНЕЧНОСТЬ И НЕИЗБЕЖНОСТЬ СМЕРТИ.

Хотя экзистенциализм с самой собой относится к спреположенной наступательной радости, он вместе с тем считает, что человек преследует недостижимую цель.

Для христианина эта недостижимость времени и на помощь ему может привести благодать. Хотя ряд богословов, например, францисканцы и камбоджи, обращаются во всему универсуму с целью облегчить понимание и обретение благодати, экзистенциальные миссионеры-богословы, наоборот, подчеркивают беспомощность природы, акцентируют безвозвратность дрожкость Божьего мира, преувеличивая первостепенность первородного греха, то есть делают все, чтобы превратить нашу идею не как эскимо вечного творения, а как незбежный переход в область смерти. Для них смерть — не конец; наоборот, она — единственное начало. В их представлениях смерть, однако, не несет на себе отблеска последующего преображения. Сверхъестественное использует от меня, и ни один луч света не проникает в мое существо этого мира. Ниже и для меня /если я "навернулся"/ смерть остается гдуной и странной необходимости, которая отравляет всякое удовольствие; а если я "вернулся", то на каждый шаг моего существования давит процесс незбежного требования оставить и отказаться.

больше, чем Достаточно лишь перечитать Пасхалии, где водно подчеркивается краткость жизни и времени, данного мне для выбора, но сравнение с несбыточной вечностью, и все напоминает о пугающей незбежности конца.

Видеть из забвения смерти — вот ирачная цель экзистенциализма. Если Каркегор на этом останавливается на х., то Генерса и даже менее радикального Марселя непрестанно волнуют вопросы смерти и самоубийства /25/. Строк почти классическую христианскую гармонию, Марсель увязывает на изложение философии, характеризующей бытие человека как будущее, привести в качестве его иконического угла события, от которого будущее является абсолютным прошлым. Лишь одно может привести к такой позиции, но не очевидность, как утверждают обычно, а активное измывание значительной сферы смы-

та - вечность, к которой причастна любовь и верность /24/.

Как и в других вопросах, Ясперс в данном случае придерживается точки зрения, которую нельзя свести к христианству или к абсолютному агностицизму. Высшая жизнь человека - жизнь в отрицании. Лишь при всесторонней ограничении она может постигнуть глубину бытия. Ее кульминация - предельные ситуации, первая из которых - само положение человека в мире, а другие - это в страшнице, борьбе, проступках. Прелельные ситуации - туманы на границе экзистенциального опыта, они не поддаются разуму, это стена, с которой нам приходится биться /25/. Хотя эмпирическое бытие во мне, которое аккумулирует знания, впечатления и каждую жизнь, пытаются их обойти, из него не исчезает нелюбимое бесконечество. От предельных ситуаций я не могу ни уйти, ни поднести погибнуть им. Сперивая мой портфель, они улавливают ему единственное возможное направление, хотя и в сторону непреклонной неизменности - смерти. Смерть есть абсолютная угроза только для эмпирического и ее власть не распространяется на трансцендентное бытие. Но чтобы надежда не утратила риска и экзистенциального вибрации, ее надо принять во всей полноте, то есть, что лицо бессмертия как продолжение именной жизни весьма маловероятно.

Оставим христианскую сферу и близкую к ней позицию Ясперса. Абсолютный и основополагающий характер конечность человеческого бытия приобретает у Хайдеггера. Жизни нет завершения и цельности. Человек поэтому никогда не может быть или со временем стать хозяином своей жизни. Любая жизнь необратимо движется к смерти. Смерть - не случайность, она не приходит живо, как пытаются убедить себя обиженное сознание, она - наша максимальная возможность. Человеческое существование - это битие - к - смерти. Умереть моей смертью - вот единственное, что за меня никто не может сделать. Моя смерть - эта самая личная, самая личностная и, вместе с тем, самая абсурдная моя возможность. Она не просто стоит в конце моей жизни, а присутствует в каждой ее мгновении, в самом факте моего существования. Я постоянно стараюсь забыть о смерти, убежать от нее, вспомнить от

нее утехами, безразличием или религиозными идемии. Насоборот, подлинная жизнь — это жизнь в полном соответствии с указанным смыслом, во всеобщем отождествлении смерти и ее неизбежности, пребывание с лицом к лицу каждый миг. Только тогда мы достигаем "свободы перед лицом смерти". "Рыцарь и смерть" Дюрера, любимиый символ Ницше, — главный образ в антропологии Хайдеггера.

Другим такого погребального веселья выступил Сартр. Он выходит в стремлении к соединению смерти с бытием еще одну неподлинную — говоря словами самого Хайдеггера — поскольку восстановления в человеке смерти и ослабления ее принципиальной случайности. В отличие от Ницше, смерть для Хайдеггера не есть, конечно, прекрасный, завершающий жизненный аккорд, а тем не менее она очеловечена благодаря своей внутренней связи с подлинной жизнью. Ведь смерть — абсолютная случайность. От смерти жизнь не делается совершенной, нельзя даже звать ее, более того, из-за нее жизнь-то и лишается всякого смысла, ибо грубо отрубается будущее, которое однажды придет прошлому смысла. К тому же от смерти несбыточное кажется неподвижным, когда ищут уже не спасения, я становлюсь бесцельным через взоры и мнение другого, и лишаюсь всего моего. Смерть — это что такое, как данность. "Абсурд, что мы родились, и абсурд, что мы умрем" /24/. Смерть не есть итог моей жизни, она убегает от меня и я бегу от нее; как и я, она заброшена судьи. "Мы всегда в конце концов умираем". Сартр еще заявляет, чем Хайдеггер, и чем Ясперс, утверждает, что "история всякой жизни есть история поражения" /25/. Если у Ясперса в поражении замыкается сквозное обетование, а у Хайдеггера оно может внушительно одухотворить конечность, то у Сартра поражение прелествает в своем чистом виде, в своей безжалостной абсурдности.

СЕДЬМАЯ ТЕМА: ОДИНОЧЕСТВО И ГАСТЬ.

Мы уже коснулись исконного одиночества экзистенциального человека: относительной незыбучести человечества обретшим и безмолвящим Богом, названной его первоюшим трактом,

или первоначальной заброшенности и мудра наитии. Рассмотрим некоторые аспекты этого прирожденного одиночества.

У Кирхегера описание одиночества не свидается тем, что у него в конечном счете можно найти и радость отвeta. Склонность к неподвижной жизни столь сильна и всеобъемлюща, что жить экзистенциально – значит двигаться к исключительности. Порой у датского философа замечны Ницшеанские интонации. Чуть стаде бредет своим путем, а Исключение – взирается в гору. "Праведники всегда живут в пустыне", – проповедует Заратустра. Как известно, Ницше на себе провел "страждущий эксперимент" полного одиночества, но согласился даже быть "спасомиленником своих спасомиленников" и превратив одиночество не только в трагический принцип, но и в активную побродетель. Но между Ницше и Кирхегором есть существенная разница: для Ницше исключительность предопределена и должна вести к образованию аристократии времени, а для христианского мыслителя, каждый человек призван к исключительной жизни и это положение никак не связано с мироустройством. В обоих случаях есть общие черты в жизни одиночного экзистенциального человека. Он страдает в основном от невозможности напосредственной коммуникации, которая возможна лишь для человека, живущего в мире относительного, и существуета путем объективных отвлечений и экстернированной жизни. Даже в коральной жизни /"этнический этап" у Кирхегора/ мы в какой-то мере можем проникнуть сквозь внутренний мир для его передачи через внешнего посредника, всеобщего закона, в котором мы общаемся со всеми нравственными людьми. Для абсолютного существования, то есть жизни в vere, нет адекватных средств выражения. Индивид вступает в абсолютные отношения с Абсолютом и с этого момента обрастает лишь относительно Абсолюта. Никто не понимает учения веры, и он никому не может помочь. В его общении с окружающим нет призыва Одного к Одному. Говорят, что он свободен свободой символов Божьих, которую нахьи однако смешивают со свободой ятий и бродячих гениев /29/. Нахека эта свобода. Она отвергает пристрастие по удовольствиям и утешениям в чувстве разделенного полга. Рыцарь веры, "пребывающий

в цепной касадии, во всем и везде полагается только на се-
бя". /29/. Когда Киркегор вспоминает подобные мысли, он
придает им, разумеется, вполне определенный оттенок. Цели
исключение, — пишет он в другом месте, — /30/ — не входит
в общее, оно все-таки вторгается в него. Несмотря на свою
исключительность, обоснованное исключение объясняет больше,
чем общее; уйдя из этической общности, оно остается ее по-
рождением, светит ее светом, и даже любит ее, хотя это и
невозможно. Исключение, которое вечно уклоняется от синтеза,
спонтанной памяти и вечно лицемерно отказывается от недос-
тупного, благодаря этим способам лишь отчасти смягчается
и вводится в общехристианскую перспективу.

Всебущее — самосознание, экзистенциальный человек —
существо скрытое. К словам
экзистенциальная мысль побаивается...

Так экзистенциализм вводит одну из своих любимых тем:
тему т а й и и. В данном случае Попере ближе всего стоит
к своему учителю. Но его мнению, у экзистенциального че-
ловека совершенно отсутствует целесориентированная коммуникация,
и его слова и мысли всегда двусмысленны, загадочны и полу-
понятны. Тайна — это прикрытие бытия в двояком смысле. При
общении подобный человек никогда не может объективно пока-
зать путь, а лишь открыть и позвать на него. Его слова —
не коммуникации, а призывы, зов из бездны /31/. Даже
личный Бог, экзистенциальный из экзистенциальных, может
общаться с человеком не прямо, а загадочно и во мраке, как
это делают между собой экзистенциальные люди. Неверующему,
который упрекает Бога за молчание, можно было бы сказать
след за Киркегором и Паскалем, что поскольку Бог есть, в
молчании можно сомневаться. В сущности, к трансцендентному
можно приблизиться только через искание и риск, непреклон-
ный вызовом.

У Гайдеггера и Сартра отличество приобретает всеобъ-
ъемлющий характер. Возникает вопрос, не меняется ли при этом
его смысл и его суть? Мы уже указали на сугубо космический
характер термина. Кардаль же говорит, что человек ступок
живьи перед бесконечностью, в тотальности /32/. Не есть ли

полное одиночество псевдо-личности и бесполезное понятие, которое встает паразитируя на ли отрицаемом в качестве абсолютного бытия? Можно ли его представить безотносительно ко всему окружающему так, чтобы оно не превращалось в свою противоположность — идею совершенной полноты?

ВОСЬМАЯ ТЕМА: БЫТИЕ.

Мы уже указали на парадокс, что в наше время под именем экзистенциализма распространяется философия, которая видит в бытии основу существования. У Сартра реальное человеческое существование определяется не как онтологическое приращение, а как пыль бытия, как трещина в его целности, как "муховое" и вместе с тем непреодолимое расстояние, которое заключено в самом бытии, чтобы оно не было самосовпадением. Эта трещина — не новая позитивная реальность, а и я ч т о . Таким образом, через человеческую реальность в мир проникает неполнота, и сама эта реальность есть неполнота, о чем говорит наличие хотя бы задания. И в то же время она вечно стремится к полноте и самоидентификации. Подобный герой однажды никогда не может реализоваться, он направлен к недостижимому соединению бытия и сознания, полноты и порыва, в-себе и для-себя. Мы можем стать в-себе, совершенной полнотой, но при этом в луке бытия-для-себя с его началом и развитием. Мы хотим быть богами. "Человек — это существо, которое думает стать Богом", "в человеке начальное стремление стать Богом" /33/, хотя : "Все происходит так, будто мир, человек и человек-в-мире могут создать день подобную под Бога" /34/.

К тому же по своей природе жизнь человека — тщетна и ведет к несчастному сознанию /35/. Бесконечно это бесцельное движение, которое является непрестанным возвращением отрицания к образу и образа к отрицанию, своеобразным иссценским самоизбавлением. Человек никогда не есть то, что есть. Он не то, чем будет и чем хочет быть. Едва он стал тем, что есть, как уже изменился и воспринимает прошлое как иссную материю; он был больше, чем есть, и так до бесконечности: "Знайди себя, позади себя, и никогда сам" /36/. Наиболее неизбежственная жизнь человека — полное разочарование. Нынешнее соз-

нане пытаются воссоздать бытие, которое исчезает на глазах, чтобы решить новую задачу: объективировать и интериоризировать бытие, но это снова кончается поражением. Сознание — это холодащий взор, и много взора Сартр не знает. Такое сознание располагает к порочной рефлексии, от которой психическая жизнь закрепляется в прошлом. Подавление и перенаправление для себя, оно превращает в образчик бытия-в-себе, в моральную тень бытия-для-себя. Знания не пролигают меня ни на шаг вперед. "Представление" — выдумка философов; но поскольку это ничего — небытие, в него нельзя проникнуть /37/. Знание — это "непосредственно недостижимое" /38/, то есть новое глубокое разочарование.

Все так вспоминается, что напоминает, имеем ли мы дело с крахом или комедией. Милитари и моральщики восхищаются отдельными благородными символами человеческой жизни. Сартр предлагает нам гораздо более скромный символ осла, который напрасно тягается за морковкой на срюблю его повозки.

Пессимистическая реакция на философию блага и триумфа человека, которая появилась в XIX веке, частично объясняется упадком Европы в результате язух изнурительных войн и беспрецедентного кризиса, но ее корни лежат гораздо глубже.

С христианской точки зрения эта реакция завершает собой цикл, который начался с Контрреформации и углас в модернистских течениях. Этот цикл характеризуется обостренным религиозным чувством, а в религиозной мысли — иногда страхом перед христианской трагедией и религиозным Абсолютом. Лютер настолько унизил естество и потушманил свою веру, что мало-помалу христианство стало восприниматься, осмысляться и организовываться как большая страховка компании от тревоги жизни. Я, конечно, упираю это течение, которое причудливо пытаясь по живой традиции и вероучению, но затронувшие массы и широко отразившись на народности, религиозном искусстве и поведении христианских народов в целом. Ясением с его неортодоксальностью стал первой реакцией на эту интранацию, о чем свидетельствуют также пророчества Иасона и Кирилла. Поставлен-

ная Контрреформацией осталась нерешенной". В насто-
ящее время католическое богословие иное, чем когда-либо,
собирается, несмотря ни на что, отказаться от идей чистоты
и чистоты бессильной естественности нашей цивили-
зации. Духовно-историческая задача такого принципиального
туманчества заключается в самоосвящении от патем, которые ос-
тавил на нем буржуазный оптимизм. В эпоху, когда Церковь,
да и само христианство не могут повлиять на судьбу цивили-
зации, христианское сознание все сильнее может скатываться
к "одиному на потребу". По этой причине идеи христианского
экзистенциализма снова пользуются популярностью.

Другое направление, которое не только ведет к осозна-
нию трагического смысла жизни, но и к отчалинию, возникло на
руинах, оставшихся в современном мире "смертью Бога". Во
многих местах на Западе с христианским мировосприятием та-
кже уже и не борются, а просто не интересуются. Его воспри-
нимают как перекаток прошлой эпохи, который надо терпеть,
пережить с такими анекдотами, как метро 1900-го года и не-
удобные старые здания государственных учреждений. Приветствую-
щий для смиливания эти перемены не отрицает, что от
них в душе современного человека возникает внутренняя неус-
тойчивость. Силы и могучие чувства, которые во все времена
питали человека в мире и сверхмире, вырут дотерпев свое зна-
чение. Они то искаются в "мистику" народа, расы, массы,
то, как в данном случае, озабочиваются на жизнь и, пака при-
ступая к делу, считают его пустым. У философов абсурда и
отчалиния положение будет прочным до тех пор, пока западное
сознание не выйдет из этого кризиса к новому жизненному
порядку и новой гармонии человека.

Зато в чем заключается глубинченность экзистенциалист-
ского драматичного положения. Углубляясь в потоки бытия,
оно выносит оттуда или патетическое возражение экзистенции —
или безумие небытия. В том и другом случае трагические те-
мы тревоги, иррациональности опыта и присутствия в бытии
небытия звучат по-разному, но и означают не одно и то же.
Некоторые тревоги, несчастному сознанию и онтологической
скорби Хайдеггер и Сартр отводят совершенно исключительное

место. Все это, конечно, не одни литературные упражнения. Бенжамен Сондам в своем посмертно опубликованном произведении с великолепием говорит: не надо драматизировать человеческое страдание, оно столь велико, столь безразлично, столь беззодено, что необходимо быть в центре размышлений о человеке. Мысль, которому претит систематика, должна опасаться систематизации своих непосредственных наблюдений. В переходе к системе происходит скачок от разрозненного и смутного смысла к царству абсурда и небытия. Хотя Хайдеггер выдерживается от внесения морального приговора человеку, который не живет, согласно его канонам, пожизнной жизнью, он все-таки пытается подорвать, ослабляя свою прагматизм, метафизическую позицию. При написании книги уже мало роли скорби, этой раннекристианской крайности: муки грешника. Киркегор отвергается потому, что за ночь у него наступает день воскресения. Стоит ли критиковать анализ Сартра? Нет ли в его ненависти к битию чувства недостатка того, что у Карселя называло "брачное связь человека с жизнью"?

В данном случае мы отчасти согласны с марксистской критикой. Сартр много говорит о вовлеченностях. Но вовлеченностю во что? Вить вовлеченными в ничто, хранить верность небытию, с радостью принимать смерть или абсурд – такой проект может будоражить ум. Следует однако опасаться того, что он будоражит лишь ум, который отважен от элементарной пищи, и, больше пытает безумие, чем разум. Как только человек создает пустоту вокруг и в себе и, несмотря на это, не отказывается от величия и не предается стыдне целиком грозившим маким целям, ему с трудом удается уйти от пухового самодоволивания. На своих рубежах христианство всегда противостояло набегам этого ирачного самодоволивания. Оно осуждало чрезмерный аскетизм и преследовало в монастырях подстерегавшую монахов . Для христианства это было лишь побочное искушение. Новый пессимизм радикальнее. Проповедуемая им активность – это великодержавская позиция, которую изнутри подтачивает ее же онтология, с не менее великодержавными ха-

рактером, и Хайдеггер ее не сепаривал, ибо считал, что философ несет не от отрицания, а от верификации своей философии. В основе такой позиции лежит априорный проект, предварительное решение относится к бытию как к безжалостному. Это не констатации, а отказ /3/. Вернем, подобный низовой радости жизни не обязательно несет сугубо отрицательный характер. Чтобы придать низову положительный характер, нужно как-то опереться на отрицание, отрицать его как чистое отрицание и воспринимать как вызов.

Только при таком подходе, казавшееся утраченным ценности экзистенциальной драмы, обретают поисковый смысл. Сердце и дух, тревога Нескаки рожит также, как заброшенность в абсурд. Отчаяние сопутствует человеку до кончины; оно, возможно, связано со всякими суждениями о мире и истории, исходящее слово распятого Христа, которое выше всех человеческих. Когда гемоникурунение от свободы и трансцендентальности проходит, нередко угасает и духовность. Ни уда очищиваниями либо Киркегора, что отчаяние – это не залупленное состояние и последний осадок, а многоступенчатая или, если угодно, многомерная реальность. Эмпирическое отчаяние, боязнь дум /или ума/ располагается на том же этапе, где и ее причина – эгоцентрическая радость /эстетическая стадия/, и говорит о неудовлетворенности наших желаний. Отчаяние – не только отсутствие любви. Отчаялось от действия и выражая томление единого бытия по другому, отчаяние делается отрицательным отрывением Абсолюта, пандектической стадией нашего освобождения. "Отчаяться всей душой и всем разумом... Кто отчаялся, обретает бессмертие" /40/. Отчаяние превращает принятие экзистенциального решения: "Не выбрав пифер, нельзя отчаяться" /41/.

В экзистенциальной перспективе отчаяние занимает такое же место, как методическое сомнение в философии Левицкого. В его основе тоже лежит , когда человек поверх конечного отчаяния готов принять и бесконечную отчаяние, которое наполняет наше бытие поднотой призыва /42/. Абсурд не опровергает себя, но может отрицать себя, иначе это разномыс-

но. Абсурдно, если все абсурдно, или, повторяя слова Иаскаля, иносотично, чтобы все было иносотичным. В философском абсурдизме есть своеобразный логический контекст. Его изюма дискуссии порой находит на мышь, что в мире понятий разума и бытия возможна мышь на путях философского макодушия или инфантильности, что доказать можно лишь только тогда, когда она уже непригодна для обороны. Хватит запутываться. Чтобы отрицать все или отрицать отчаиние, необходимо разная смелость. Еще Иаскаль писал, что самое трудное — это где надо отрицать и где надо утверждать. Остальное — дело техники, конечно, красивой, но истина ей не измеряется. // "Человек устроен так, что скажи ему, что он глуп, и он поверит; а скажи он это себе, не поверит" /43/. В мире существует столько сомнений и отчаяния, чтобы эзистенциальная вера, а для кого-то и просто Вера, была риском, а не страховкой. Только поверив в это, отчаяние плавающей осмысливанием и зеркастом бить отчаянием. Ещё из наших бесед мы вынесли лишь безымянное и анастезированное удовлетворение, которое не будет испускать волей.

Не умоляя христианской трагичности существования, Каррель разработал целую онтологию и а л е и д и — в противовес онтологии отчаяния. Если развивать Киркетора и интерпретировать его идеи, то можно сказать, что есть скрытое и открытое отчаяние. Первое основано на отказе и концентрируется на эгокентристической капитуляции, судорогах Я, на "моем я", которое направлено к желанию и обладанию. Оно возникает из первичной несовместимости, когда человек не может получить откровения в бытии, потому что он и с х о н с о б о й. Неважно, удовлетворяется он при этом немигом и сидением в оптимизму или, наоборот, разочарован в жизни и впадает в отчаяние. В принципе, в обоих случаях, человек ведет себя одинаково: к миру перед собой он относится как к собственности, которую можно учесть и подсчитать. Онтыают всегда расчетлив в будущее, а отчалившийся — больше ни на кого и ни на что не расчитывает. Заметьте, оба расчетчица. Они распоряжаются вещами и собой и ведут

себя как судьи. Хочется напомнить уже приводимую цитату: "Бухгалтерия - источник одичания". Недуги обладания - беспо-
лодие, страх перед будущим и самое изуряшающее чувство.
Надежда же есть умение б., отказ от стремления к обладанию
ищей, споры на свою возможность, добровольное антологическое
отделение и нежность. Надежда - не способ ухода от решения
желаний, ибо она делается все более подлинной, удаляясь от
желания и не пытаясь представить суть предмета надежды. Но-
дежда - это терпение, то есть отказ от сиюки и любовности
в отношении того, что может появиться в мире независимо от
моих действий. Мир для нее неизвестен, а не ограничен, как в
бухгалтерии. Надежда не признает расчет си и оценку ценой
в мире. Вот тут-то она дистанцируется от функционального из-
ра техники, который создан для усиления моих желаний; она
указывает на подкрадываемую необходимость течения при решении судь-
бы человека. Надежда противостоит обладанию и необходимости-
ности. Она предоставляет пространство, дает время и открывает до-
ле для деятельности. Надежда любит приключение и движимую
не обращается с реальностью, даже если она как будто против-
тится моим стремлениям. Как от любви, от надежды можно отказы-
ваться. Таким образом, надежда - это добродетель, а не уго-
щенье и не поблажка. Причем не просто добродетель, а часть
антологического статуса конкретного человека - как транс-
цендентная часть его внутреннего мира. Принять или отказать-
ся от надежды и значит принять или отказаться от жизни че-
ловека.

