

УДК 1+008

КАТЕГОРИЯ “СОБЫТИЯ” И ЕЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ СМЫСЛОЛИКИ В ЛЕКСИКЕ ФИЛОСОФСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЙ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЫТИИ

В. А. Костенич

кандидат философских наук, доцент
Могилевского государственного
университета имени А. А. Кулешова

В статье обсуждается категориальный статус термина “событие” в структуре философских осмыслений человеческого существования. Предпринята попытка выявить его бытийные состояния и мировоззренческие фокусы с целью прояснения их экзистенциального масштаба и дидактических перспектив в процессе преподавания курса философии.

Ключевые слова: философия, удивление, катарсис, событие, граница, травма рождения, случайность, смертность, Другой, свобода.

Введение

Возникнув как культурно-историческая потребность человеческого Разума в мировоззренческом обобщении различного рода “духовных практик” репрезентации бытия, философия предъявила человечеству принципиально новые горизонты “присутствия в Сущем”, оккупировала его пассионарной интенцией смещать любую смысловую данность к ее (возможным) Абсолютным изначальностям. Как отмечает А.В. Ахутин, именно “<...> обдумыванием и обоснованием (оначаливанием) начал, которые не могут быть ниоткуда получены, – и занимается философский ум” [1, с. 69].

Философствование – это своеобразная антроподицея человеческой сущности, свидетельствующей о своих бытийных масштабах и смысловых средоточиях. Сущности, отыскивающей себя в собственном “повседневном” существовании. Сущности, лично ориентированной и противостоящей ублаживающим симулякрам “неподлинного бытия”. Сущности, эсхаталогичной по своему жизнен-

ному напряжению, живущей в ценностной топографии “одиссей Поступка” и ответственного обустройства в мире.

Мировоззренческое отслеживание человеком собственной “данности” в предметах и отношениях его опыта есть постоянная цель, задача и пафос философствования, а “*метафизика присутствия*” и есть собственно философский путь осмысления “человеческого удела”, вектор поиска возможностей понять свою жизнь и самоопределяться в ней и по отношению к ней [2, с. 132]. Философски ориентированная мысль перманентно натывается на необходимость интерпретации этого самобытного бытия в словаре “экзистенциальных забот” человеческой самости, ищущей смысловые территории для встречи с самой собой.

Основная часть

По мнению Хайдеггера, человеческое присутствие требует засвидетельствования той способности-быть-собой, какая она в *возможности* всегда уже *есть* [3, с. 304]. В сознании философствующего человека прозрения философских авторитетов должны быть распределены через эмпирическое погружение в их “земные”, и “не имманентные” философии смысловые контексты. Философствующему человеку неизбежно приходится обращать внимание на *смысловую диагностику тех исходных “бытийных зеркал”*, посредством пристального взглядывания в которые мировоззренчески настроенное сознание стремится обнаружить ариаднину нить в пространстве человеческой самости. Каковы же (наиболее продуктивные) *повествовательные матрицы философских диагнозов человеческого бытия*, где таится их возможная экзистенциальная онтология, и в лексике каких (аутентичных им) *категориальных инсталляций и словоформ* следовало бы пытаться говорить о драмах наших личностных откровений?

Со времен Аристотеля “прародиной” философских мыслей о бытии считается “*удивление*”. В своей экзальтированной версии оно трактуется как “смысловое цунами” таких содержаний Сущего, которые вводят человеческий разум в смятение мировоззренческого парадокса. Зримые “очевидности” повседневного бытия об-

наруживают свою “скрытую глубину”. Мир ценностно трансформируется в нечто “ино-странно проблемное”, в нем обнаруживаются уникальные сингулярности бытийных “первоединств” и смыслоликов.

При этом “*философскому удивлению*” темпорально предшествует и топологически сопутствует (некое) не артикулируемое “вдруг”, о котором еще Платон говорил как о чем-то таком, начиная с чего происходит радикальное изменение в бытии и в наших “оптиках” его восприятия. “Вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению” [4, с. 303].

Зыбкость “становления” нового бытия и скрытого смысла обнаруживается “через вдруг” во всей своей обескураживающей остроте и тревожности. Человеческое существование ввергается в стихийные метания по поводу сложившихся конфигураций жизни и стереотипных трактовок ее сущностных атрибутов. Возникают гераклитовские “пожары сознания”, начинающего стенать пеленой “недо-ум(н)ений”. Человек оказывается задет и захвачен молниями интеллектуальных “разрывов”, ослепительных и ослепляющих одновременно. Литературно и предфилософски это выглядит примерно так: “Бывает, сядишь на балконе, пьешь чай, ведешь беседу с друзьями, спокойно, весело на душе, ничто не предвещает беды, как вдруг потемнеет в глазах, почернеет в природе, поднимутся враждебные вихри, послышится топот, и в секунду все сметено, все в миг окровавится. Нет больше тебе ни чая, ни грез, ни друзей <...>” (*Виктор Ерофеев*). Подлинным чемпионом “молниеподобных вдруг-смятений”, турбулентностей духовных испытаний и полилогов “разболтавшейся” совести в русской (и в мировой) литературе был Ф.М. Достоевский. Терминология “вдруг-сшибательства” в бытийных перипетиях его героев и персонажей встречается более 3600(!) раз, накаляя повествование философской экспрессией и мировоззренческой плот(ь)ностью [5, с. 642].

Таким образом, “удивление-смятение-изумление-вдруг” оказывается своеобразным спусковым крючком, или, в

более адекватной (“научной”) терминологии, *мировоззренческой флуктуацией*, хаотизирующей прежние режимы мышления и смещающей их в направлении хронотопов бифуркационных последствий. Смысл “трещит по швам” и взыскует своего переистолкования. *Сознание переживает травматический шок духовных преобразований*.

Кстати говоря, в современной социологической традиции значительную популярность обрело направление исследований “*культурной травмы*”, представители которого рассматривают “травматический опыт” социально-исторических и экзистенциальных переживаний в качестве ментального пространства для постижения важнейших смысложизненных голограмм. Авторы, работающие в этой системе герменевтических координат, полагают, что культурные травмы – это процессы создания смыслов и атрибуций, а термин “*травма*” понимается не как рана на теле, а в сознании. Бытийные шоки возбуждают эмоции, разрывают повседневную рутину (поведений и когнитивных рамок) и требуют истолкования в новом дискурсивном поле [6, с. 122, 125].

В этой зоне травматической смуты, “вдруг” настигающей человеческое существование и изумляющей его своими драматическими “сказками”, человек первично “теряет речь”, ресурсы его косноязычного словоблудия истончаются до “онемения”, он весь отыне – сплошная растерянность и взволнованная прострация. Ему брошен вызов на дуэль понимания. Дух обнажен до “зубной боли в сердце”. Слова теряют свою привычную внятность и “складную” респектабельность. “Эрозия языка – пробелы, сбои, повторы и т. п. – воспроизводит эрозивный ландшафт субъективной памяти травмы: забвение, фиксации, невозможности высказать (пережитый. – В.К.) опыт” [7].

Исходя из фактуры “вдруг-удивлений” и сопровождающих их травматических корректив нашего “присутствия в Сущем”, а также с учетом (единовременного) слома привычных речевых практик обживания смысла возникает потребность в каком-то определении той “*базовой реакции*” на *синергетические зоны повседневности*, которая ориентирует человека в “философ-

ском направлении” его жизни. Она должна быть достаточно значимой и действительно драма(т)ургичной, т. е. быть экзистенциальной верификацией нашей потрясенности “самостными зовами бытия”.

На наш взгляд, в полной мере данным требованиям и ожиданиям соответствует “драматургия катарсиса”, свидетельствующая о личностных трансформациях человеческой личности перед лицом “сакральных” для ее душевной конституции “волн экзистенциального обновления”. Катарсис представляет собой “смятенное переживание смятенного переживания”, разворачивающего человека к латентным для него самого “ресурсам собственной человечности”. Жизнь в ауре катарсиса обнажает свою вечную ангажированность бытийными *Благосклонностями Истины, Добра и Красоты* и провоцирует стихийные поиски вертикальных горизонтов собственной бездны. Лучше поэта об этом пронзительном состоянии сказать, пожалуй, невозможно: “Я взглянул окрест и удивился – / Где в бесконечной глубине / Бесконечный взор мой преломился / И вернулся изнутри ко мне” (Константин Кедров).

Катарсису присуща текстура духовного озона и душевной гигиены от резонансного взаимодействия с шоками человеческого удела и пограничными ситуациями биографических траекторий. Катарсис оказывается “между” бытом и бытием, выступает симптомом встречи человека со своей, доселе отложенной на потом “всемирной отзывчивостью”. Бытие проступает из трясин повседневности, трансцендируя человека к вопрошаниям об Изначальном, проступившим в языке чувстве чуткости. Той чуткости, которой недоставало человеческому существу, брошенному в пучины стоплотворений суеты.

Зов бытия (в обликах *шоковой терапии травма(т)ургий катарсиса*) нуждается в своей философской транскрипции, в *обу-словливании* себя какой-то категориальной экспликацией, в термине, обобщающем экзистенциальность смятений вострепнувшего духа. Этот кентавр “междумирья и междусловья” подобен постмодернистскому “шву-складке-створке-следу” бытия, ибо запараллеливает “внешние инъекции” бытовых

“вдруг-землетрясений” и (к)осмосно родственные им духовные реновации смысловозжизненной палитры человеческого “Я”.

Перебрасывая исторический мост между античностью и современностью, Хайдеггер полагает возможным утверждать, что “надо <...> обратиться к тому Собственному, <...> в котором человек и бытие друг к другу при-способлены, к тому, что мы называем *Событием* <...> Со-бытие есть внутренне мерцающая область, в которой соприкасаются человек и бытие в своей сущности и достигают своей сущностной природы <...>” При этом “<...> бытие будет родом бытия, а не событие – родом бытия” [8, с. 76–77, 98]. Именно “событие” оказывается тем “домом бытия”, в ландшафтах которого меркантильные размерности человеческого существования предаются “забвению-забытью”, а человек открывает *голоса-логосы-смыслы*, которые он до этого “обывательски” игнорировал.

“Событие травматично не столько потому, что оно ужасно, сколько потому, <...> что оно бросает вызов пониманию, встряхивает и разрушает базисные допущения о мире, особенно самые хрупкие из них, согласно которым мир осмыслен <...>” [9, с. 906]. *Событие* *оказывается одновременно и “онтологическим” обстоятельством Сущего (“бытием-в-себе”), и антропологическим артефактом “напряжений” человеческого мировосприятия (“бытием-для-нас”).* Безличное и лично(стн)ое обнаруживают свою “единокровную укорененность” в феноменах осциллирующего бытия. *Событие “выкачивается” в катарсисе, но не производно от него.* Мы в общем и целом солидарны с позицией Ж. Делеза, отмечавшего, что события (бытия и мышления о бытии) – это “поворотные пункты и точки сгибов; узкие места, узлы, очаги и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности” [10, с. 75].

Таким образом, Мир явлен себе и нашему философствующему взору через призму “вскипаний событий”, чья плазма “заговоривших сущностей” находит себе благодарного соавтора в лице воскресшей человеческой само(сть)бытности. “Оклик-

нутый бытием” человек “удивленно” преобразуется в пилигрима по жизненным смыслам и смущенно-пронзительно соприкасается с “эйдосами” мировой софийности. Выясняется, что “<...> Человек присутствует, когда он находится в присутствии бытия, когда <...> само бытие (в целом) касается, затрагивает его, само некоторым образом присутствует в нем, есть его – человека – состояние, вернее сказать, событие с ним” [1, с. 597].

У события также особая темпоральность “сверхплотного мгновения”, в которой, по мнению Кьеркегора, *временное атакует Вечность*, а та, в свою очередь, непрерывно пронизывает время, стремясь “привести время в вертикальное состояние” [11, с. 147].

Объективируя мировоззренческую фокусировку на смысложизненных формациях повседневного существования, “выкликающая” человека к диалогам с собственной сущностью, подкупая его катарсисами “восторженной растроганности” от встречи с овремененной Вечностью, события (бытия) приглашают нас на рандеву с некими архетипическими (“смыслотворными”) для человеческого “присутствия” духовными испытаниями. И, прежде всего, это “*испытание тотальной пограничности*” *любого события бытия*, свидетельствующее о необходимости постигать Сущее как такую “совокупность инаковостей”, каждая из которых выражает собою “зов Единого”, растиражированный в многоголосьи и бесконечности уникального.

Введенное в философский оборот экзистенциализмом понятие “*пограничной ситуации*” отражает всего лишь “часть” событий (человеческого) бытия, в то время как именно “событийность” Сущего в целом является подлинным “основанием” мировоззренческих смятений философствующего разума. *Сами события есть (вечные и повсеместные) пограничья бытия*, напрямую не привязанные (только и исключительно) к болезненным переживаниям человеческого существа, случающимися с ним “порой и однажды”. Следовательно, в процессе философских штудий бытия, опираясь на определенные фундаментальные “экзистенциалы” человеческого присутствия в Мире, *необходи-*

мо воспринимать Бытие как “вселенную событий”, призывающих нас (не иногда, а всегда: “здесь-и-сейчас”) к встрече с самим собой “при-внутримировом-сущем”.

Прежде всего и изначально – это событие “границы”, которая отсылает (философствующего) человека к изумленному осознанию того, что все Сущее в Мире (предметы, вещи, процессы, смыслы, ценности и значения) “погранично” друг другу и одновременно наделено бытийной суверенностью, качественной определенностью, имеет свою “территорию и удел”. Именно граница выступает символом “*онтологической дифференциации*” *Единого*, репликой его бытийного “размножения во Многом”, одаривает метафорой “потусторонности”, порождает ереси разномыслия. “Граница” – это нечто такое, что не только разъединяет все Сущее между собой, фиксируя его качественную определенность, но и приобщает к Вечному и не отменимому существованию “на (общих) границах с Иным”, в зоне бытийного и смыслового “сопричастия”. Как обоснованно заявляет В.В. Библихин: “Граница, черта, запрет, безусловное “нельзя” придают человеческому миру то, без чего он стал бы пресным. Черта прочерчивает, многократно пересекая, все вокруг нас и нас самих <...> В облике границы *другое* двинулось в нашу повседневность и сложно перегородило ее <...> Опыт границы – это доступный нам в имманентной действительности опыт трансценденции <...> Все вокруг нас держится постольку, поскольку так или иначе прочерчено <...>” [12, с. 150].

Граница причудливо воплощает собой и некую “демаркационную линию” между различными бытийными образованиями, и в то же время “*событие их Встречи*”. Граница не есть нечто “третье”, существующее наряду с тем, что она же “совмещающе разводит”. Граница иносказательно свидетельствует своей бытийной (везде)сущностью, что все в бытии существует “на границах”, и потому так актуален “пограничный подход”, исповедуемый философским сознанием.

Объявляя неустрашимой фундаментальную для всякого философского мышления “тему Иного”, феномен границы вызывает к критической демократии

инакомыслия, демонстрирует насущную потребность ценить “инаковость Иного” и стремиться к полноте “неограниченности”. Многоголосие философских ракурсов постижения бытия обусловлено тяготением к воссоединению всего того, что искусственно “отпало друг от друга”, что придало “естественной о(т)граниченности” видимость абсолютной раздельности. Следовательно, “*быть в модусе человека* – значит быть <...> не в границах своего бытия (не внутри своего мира), а на этих границах. Это *бытие на границах* и имеет в виду определение человеческого бытия как *экзистенции*” [1, с. 595].

Так как человек (рано или поздно) ощущает и испытывает свою ограниченность чем-то Иным, возникает (мировоззренческая) необходимость выяснять: наличествуют ли в человеческом существовании такие *фундаментальные границы*, перед лицом которых каждый человек обречен *не-оттнумо и не-минуемо существовать всю свою жизнь*, вновь и заново осваивая их собственным разумом и существованием? Обозначим некоторые из них.

Событие рожденности и само(воз)рождения. В многотомном корпусе философских трудов хранится книга под названием “*Травма рождения*”. Написавший ее О. Ранк развивает гипотезу “первого крика новорожденного”, извещающего, по его мнению, об “ужасе изгнанности из рая материнского лона”. Вся последующая человеческая жизнь интерпретируется как “борьба за место под солнцем” и “поиски утраченного рая” [13]. Возможно, это и так. Но нас в этом философском сюжете “задевает” иная (не прописанная в книге) Мысль. Чтобы в этом разобраться, обратимся к феномену наших “автобиографий”, которые, как известно, начинаются с пресловутого зачина: “Я, Ф.И.О., родился такого-то числа, такого-то месяца, в таком-то году, там-то и там-то...”. В данном “само собой разумении” скрыты, однако, по меньшей мере две “неочевидности”.

Прежде всего *Никто из Нас не является “собственником” собственного рождения* в силу хотя бы того обстоятельства, что “порождающим началом” выступаем не мы сами, а наши благословенные

“родители” по воле и желанию которых мы “допускаемся к существованию”. Итак, *Первое событие нашей собственной жизни (лично) Нам “не принадлежит”*. Фактически уже в первом “(ф)акте” нашего бытия каждый из нас оказываемся “производным” от “Других” и “Другого” в лице установленных ими (до нас и для нас в том числе) “правил общежития”. Эта инерция “вторичности” способна поглотить человека и в последующем бытии, трансформируя его в существо “подотчетное” и несамодостаточное.

Вторая “неочевидность” нашей самобытности сокрыта в синтаксисе цитированной фразы, где знак препинания (то бишь “запятая”) между “Я” и “Ф.И.О.” порождает иллюзию сугубо “лингвистической границы” во взаимоотношениях двух обозначенных “персонажей”. Однако так ли все просто и однозначно в данном смысловом измерении? Так ли уж всегда то или иное человеческое “Ф.И.О.” имеет право автоматически именовать себя еще и в качестве “Я”? Вспомним, например, хотя бы “человека массы” или феноменологию “толпы”, растворяющей в своем воинствующем безличьи личностную ипостась человеческого “местоимения”.

Мы абсолютно согласны с Т.В. Щитцовой, настаивающей на том, что “пограничность человека” не может быть сведена лишь к одной границе – к смерти, но равносходно должна включать и бытие к другой границе, к рождению, *т. е. “бытие к началу”*. В своем существовании человек бытийствует “между” двумя этими пределами: “не-заходимость” рождения и “неопережаемость” смерти. Весьма симптоматично также и то, отмечает Т.В. Щитцова, что в майевтическом методе Сократа *суть философствования складывается из четырех моментов: философ рождает, рождается, помогает родить и родиться другому*. Философствующий человек мировоззренчески вынуждается к тому, чтобы одновременно “*от-работать*” свое рождение “*назад*” и “*проработать*” собственную рожденность “*вперед*”. Не в последнюю очередь человек экзистирует как актуализация рождения, что в “модусе подлинности” означает “способность-начинаться-заново”, или “возобновляющее повторение рождения” [14, с. 97, 115, 118, 137].

Итак, мы перед лицом непростых вопросов. Вопросы, ставящих “под вопрос” нас самих. *Как нам быть с дамокловым мечом “травмы рождения”, инкриминирующей нам подозрение в нашей бытийной (не) самостоятельности? Как превозмогать травмированную гордыню самодовольства относительно автобиографического “гимна” собственному приходу в Мир? Выход только один: надо (“порождающее”) самоопределяться и настойчиво ликвидировать заторы “бытийных запяток” собственных “паспортных двойников”. В горниле каждого (!) мгновения жить “от первого лица”! И в Бытии! И в Мысли!*

Событие случай(ност)ности (человеческого) бытия. Наши (возможно, самые искренние и философски фундированные) порывы “авторствовать” в своем повседневном существовании наталкиваются, между тем, на такие “силы бытия”, которые не поддаются рациональному прогнозу и которые столь же “пограничны”, как и наше рождение. Имя им – *Случайность!* По мнению Гегеля, “мы <...> рассматриваем случайное как нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным, чье бытие или небытие, бытие того или иного рода имеет свое основание не в нем самом, а в другом” [15, с. 318].

Для того же, чтобы человек был способен противостоять травматологии случайности, ему следует жить в (катарсическом) предположении, что при всей кажущейся “нечаянности” собственного рождения и в перспективе предстоящего нам “казуса смерти” *мы в нашем бытии всегда наделены какой-то уникальной миссией и предназначением*, которые призваны осуществиться и которые свидетельствуют о том, что “мир без нас не полон”.

Исходя из подобной мировоззренческой установки “человек постепенно превращает себя из случайного, каков он в акте своего рождения, через возможности, предоставленные ему жизнью, в необходимое существо, которое, даже переставая быть, уже не может не быть” [16, с. 316]. Случайности бытия не властны помешать человеку жить “с высоко поднятой головой” и с умноженной чуткостью “рождать шансы” новых смысложизненных горизонтов и креативных модальностей

своего “анонимного героизма”. Жить “несмотря на” и “вопреки” искушениям здравомыслия “плыть по течению”!

События временности, конечности и смертности человеческого бытия Данные события эксплицируют осознание нашей темпоральной зыбкости и онтологической хрупкости. Они головокружительно свидетельствуют о том, что *смерть предстоит нам не “иногда”, а изначально и (на)всегда*, ибо мы неизбежно “смертны”, а вся наша жизнь – невольное “бытие-к-смерти”, песочные часы убывания. Экзистенциальная аналитика человеческого присутствия в бытии провозгласила нашу смерт(ь)ность “сторожем Истины” и “исповедью Абсолютным”, изъав (тем самым) у человека-обывателя самомнение воинствующего временщика, ослепленного инфантильными упованиями длить свою праздношатающуюся безмятежность “до скончания веков”. “Со смертью, – пишет Хайдеггер, – (человеческое. – В.К.) присутствие стоит перед собой в его *самой своей способности быть* <...>. Смерть есть *самая своя* возможность присутствия <...>. Смерть не нечто еще не наличное, <...> но скорее (пожизненное. – В.К.) *предстояние*... Говорят: смерть *наверное* придет, но пока еще нет <...>. Так люди прячут то своеобразное в достоверности смерти, что *она возможна в каждое мгновение*” [3, с. 284, 285, 293].

В таком случае для того, чтобы мы могли, живя “от первого лица”, пытаться исполнить свое “призвание в бытии”, нам необходимо запретить себе (перед лицом нашей “вездесущей” смертности) соблазн откладывать себя “на потом”, жить так гранично-интенсивно, *как если бы* каждое мгновение нашей жизни было потенциально последним, предсмертным мгновением, в преддверии которого мы и должны были бы *успеть исполнить себя* в собственном бытии. Конкретизируя различные хроно(с)топы нашей смертной временности, Ян-Келевич черпает их образы в лапидарных формулах: “Если “Смерть точная, час точный” является формулой отчаяния, а “Смерть точная, час точный, но неизвестный” вызывает тоску; если “Смерть неточная, час неточный”, напротив, выражает безумную химерическую надежду, то асимметричную формулу “Смерть точная, час

неточный” следует признать девизом серьезной и активной воли, в равной степени далекой и от отчаяния, и от призрачной надежды” [17, с. 150].

И все же, акцентировав смертность как “бытийную” антитезу отодвигаемому “*бытовому финалу смерти*”, философское сознание тем не менее “слегка не договорило” этот “потрясающий смысл”, не довело его до “духовного очищения” экзистенциального катарсиса. Смертность была “выведена из тени”, но не инкорпорирована во все иные “жизненности” бытия, не стала их светотенью и алмазной огранкой, застыла в статусе “одного из” пограничных сюжетов сущего. Между тем именно символическая и семантическая универсализация смертности как пограничья всех остальных “временностей бытия” позволяет осознать тот факт, что “абсолютно все” в налично Сущем “смертельно философично”, ибо обременено и беременно своей “конечностью”, вызывает к актуализации своего предназначения и “права на” бытие.

События со-бытия Другого (человека) как суверенной территории не оккупируемой Свободы.

Особого внимания заслуживает, наконец, событие наших бытийных коммуникаций с “Иными” людьми, экосистемами и трансцендентными сущностями, или, как принято говорить, культурно-исторический диалог между “Я” и “Другим(и)”. В этом мировоззренческом контексте рождаются и продуцируются бинарные оппозиции “Я – Ты” (Л. Фейербах, М. Бубер), “Я – Мы” (С.Л. Франк, М. Бахтин), “Я – Оно” и “Я – Сверх-Я” (психоанализ), “Я – Бог, я – червь, Я – царь, я – раб (Державин)”, “Я – есть жизнь, которая хочет жить среди жизни, которая тоже хочет жить” (А. Швейцер) и т. п. Все они призваны вовлечь человеческое существо в пространство ответственного со-бытия с окружающим миром, в его проекциях многоликой самобытности.

Ответственность за Другого является неотчуждаемой, ее невозможно передать или делегировать. Она вторгается в жизнь человека как травма и поражает его душевную сердцевину. Ответствовать со своего единственного и незаместимого места в бытии – такова по Бахтину, “онтологически-событийная” и одновременно

“этическая” задача человеческого бытия. Безусловный приоритет Другого, фиксируемый им в понятии “не-алиби в бытии”, состоит в том, что Другой – это То(т), в отношении с кем (или чем) наша самость “всегда уже” априорно ответственна [15, с. 207].

Размышляя над факторами коммуникативных замыканий между людьми, Ж.П. Сартр в “Бытии и Ничто” задается вопросом о том, что составляет их “пограничное основание” и через призму каких смыслополаганий мы можем резонировать с “сущностью” Другого человека. Он пытается развенчать редукцию человеческих отношений к самообманам бытовых симпатий, плебейским склокам, флирту, неврастениям садо-мазохизма, теннису словесных игривостей, показному сочувствию и т. д. Здесь отсутствует подлинность “благорасположения”, маски лицемерия творят свой повседневный карнавал, отзывчивость не дорастает до катарсиса искренности. В качестве индикатора искомой подлинности Ж.П. Сартр избирает самое “сильное” человеческое “соитие” (оно же – событие) – литургию Любви. В его представлении, “*Любовь – есть соблазн соблазнить чужую Свободу*”. Не более и не менее! Речь при этом не идет о Другом человеке как существе (времено или по паспорту) “свободном” от обязательств личностного и социального плана. Нет! Другой человек, в качестве “события (нашего) со-бытия”, исходно должен быть постулирован в статусе “онтологической Свободы”, чья абсолютная суверенность не о(б)суждаема. Свободу нельзя и преступно “соблазнять”! Ее следует лишь трепетно (вос)принимать и пестовать как сакральную манифестацию уникальности иной человеческой Личности [18, с. 377–442].

Таким образом, для того, чтобы Свобода как Сущность всякого человека выступала для нас творческим ограничением эгоистических своеволий, необходимо помнить о том, что Свобода как “событие со-бытия” начинается и заканчивается там, где мы отменяем бытовые забавы “самодовлеющей близости” и трансформируем себя в людей, восхищенных непрерывным “сближением” с откровениями космической полноты Другого.

Заклучение

Размышляя над природой и спецификой философского взгляда на Мир (бытие, Сущее, Универсум), возникает естественная потребность придать этой ценностной перспективе некие герменевтические артикуляции, созидающие повествовательный словарь философского дискурса. Под этим углом зрения на авансцену философских концептуализаций Сущего может и должно быть выведено категориальное сказуемое “события бытия”, свидетельствующее о том, что философские начинания Разума зарождаются там и тогда, где и когда тот или иной человек открывает для себя “вечную пограничную уникальность (всякого) Сущего” и, не отворачивая от нее своего пристального взгляда, обретает мужество и потребность быть “пограничником” собственной Судьбы и ее смысло-жизненных откровений.

Событие не является при этом “<...> некоторой сверх-категорией, отличной от бытия. Скорее, оно является <...> необходимым условием для категоризации бытия: чтобы говорить его, видеть, обращаться к нему с высоты неожиданности его неожиданного наступления” [19, с. 250]. Для того чтобы (философствующий) человек мог осуществить вертикально-духовное продвижение к сущности собственного бытия, он должен научиться смотреть на мир через особую “оптику”, которая включает в себя понимание всего Сущего как *одного сплошного и большого “События”*. Под событием же следует понимать все то, сталкиваясь с чем человек испытывает душевное и духовное потрясения, открывающие ему глаза на скрытые от его повседневного бытового взгляда смыслы и содержания мира.

Согласно Хайдеггеру, “событие” не есть одно из обозначений Бытия, иерархически подчиненных основному понятию. Событие не ограничено в пространстве и времени, это не происшествие, не случай, т. е., не “жизельское” событие. Его не следует отождествлять и с “происшествием”. Событие – граница, с точки зрения которой “внутреннее” и “внешнее” имеют место [20, с. 432].

События (Иного, границы, рождения, случайности, смертности, Свобо-

ды) есть одновременно и “вход в бытие”, и “выход за быт”. Всякое событие, задевающее человека, неизбежно оказывается Событием Встречи с (сущностно) Иным, как с особым состоянием мира. Таким образом, жизненный Путь человека (в его философской интерпретации) можно толковать как мировоззренческое странствие человеческого духа через События Встреч с Инаковостью Иного в поисках смысло-жизненных оснований для нашего собственного “Я”.

Возможно, “<...> самое человеческое в человеке – это мучительное обдумывание и неодолимое обговаривание вопроса вопросов: как свою конечную, ограниченную датой рождения и датой смерти жизнь приобщить к вечности, представить миг продленным навсегда и навезде – без до и после... Навечно – в свершении времен и пространств” [21, с. 246].

В этой связи искомым адресатом курса философии должен выступать “философствующий человек” (а не “философы” и “преподающие философию”). Человек, предрасположенный (или, если угодно, инициированный нашим преподаванием) к тому, чтобы быть в состоянии МыСЛИ(ть) об “изначальностях” бытия, одним из “событий” которого является сама его мысль как “событие бытия”.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Ахутин, А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин – СПб. : Наука, 2005. – 743 с. – (серия “Слово о сущем”).
2. Тузова, Т. М. Специфика философской рефлексии / Т. М. Тузова. – Минск : Право и экономика, 2001. – 262 с.
3. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. – Харьков : Фолио, 2003. – 593 с. – (Philosophy).
4. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Платон. – Москва : АЛЬФА-КНИГА, 2015. – 1311 с.
5. Карякин, Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века / Ю. Ф. Карякин. – Москва : Советский писатель, 1989. – 656 с.
6. Айерман, Р. Социальная теория и травма / Р. Айерман // Социологическое обозрение. – 2013. – Т. 12, № 1. – С. 121–138.
7. Вайзер, Т. Травмотография логоса: язык травмы и деформации языка в постсоветской поэзии / Т. Вайзер // Но-

- вое литературное обозрение. – 2014. – № 1(125). – Режим доступа: <http://www.plobooks.ru/node/4593> – Дата доступа: 17.09.2017.
8. **Хайдеггер, М.** Разговор на проселочной дороге : сборник ; пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова / М. Хайдеггер. – Москва : Высш. шк., 1991. – 192 с. (Б-ка философа).
 9. **Трубина, Е.** Множественная травма (послесловие) / Т. Трубина // Травма: пункты : сборник статей / сост.: С. Ушакин и Е. Трубина. – Москва : Новое литературное обозрение, 2009. – С. 901–911.
 10. **Делез, Ж.** Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского / Ж. Делез. – Москва : Академический Проект, 2011. – 472 с. – (Философские технологии).
 11. **Большое, О. Ф.** Философия экзистенциализма / О. Ф. Большов. – СПб. : Лань, 1999. – 224 с.
 12. **Бибихин, В. В.** Язык философии. – 2-е изд., испр. и доп. / В. В. Бибихин. – Москва : Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
 13. **Ранк, Отто.** Травма рождения и ее значение для психоанализа / О. Ранк. – Москва : Когито-Центр, 2009. – 239 с.
 14. **Щитцова, Т. В.** Memento Nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии) / Т. В. Щитцова – Вильнюс : ЕГУ – Москва : Вариант, 2006. – 384 с.
 15. **Гегель, Г. В. Ф.** Энциклопедия философских наук. – Т. 1 : Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1975. – 452 с.
 16. **Эпштейн, М. Н.** Философия возможного / М. Н. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с. – (Тела мысли).
 17. **Янкелевич, В.** Смерть (перевод с французского) / В. Янкелевич – Москва : Издательство Литературного института, 1999. – 448 с.
 18. **Сартр, Ж. П.** Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии ; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко / Ж. П. Сартр. – Москва : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 2002. – 640 с. – (Библиотека философской мысли).
 19. **Нанси, Ж.-Л.** Бытие единичное множественное / пер. с фр. В. В. Фурс ; под ред. Т. В. Щитцовой / Ж.-Л. Нанси. – Минск : Логвинов, 2004. – 272 с.
 20. Современная западная философия : учебное пособие / Т. Г. Румянцева [и др.] ; под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск : Высш. шк., 2000. – 493 с.
 21. **Рабинович, Вадим.** Метафора смерти – дизайнер культуры / В. Рабинович // Memento vivere, или Помни о смерти : сб. статей ; под общ. ред. В. Л. Рабиновича и М. С. Уварова / РАН. Ин-т философии ; Мин-во культуры и массов. коммуникаций. Рос. ин-т культурологии. – Москва : Academia, 2006. – С. 242–269.

Поступила в редакцию 10.01.2018 г.
 Контакты: kosvladan@mail.ru
 (Костенич Владимир Анатольевич)

Kostenich V. THE CATEGORY OF “EVENT” AND ITS EXISTENTIAL MEANINGS IN THE PHILISOPHICAL NARRATION ABOUT HUMAN LIFE.

The article reports the discussion of the categorial status of the term “event” in the structure of philosophical judgments of human existence. The author makes an attempt to find out all life aspects of the term and its worldview focuses in order to clarify their existential scale and didactic prospects in the course of teaching Philosophy.

Keywords: philosophy, astonishment, catharsis, Event, border, birth trauma, randomness, mortality, Another, freedom.