



ЭПИСТЕМОЛОГИЯ СЛЕДА И ПРОБЛЕМА НЕПОСТИЖИМОГО*

Андреас Буллер

В центре внимания статьи – взаимосвязь между понятиями «след» и «непостижимое» в философской концепции С. Л. Франка. Несмотря на то, что «след», в отличие от непостижимого, является доступным и реальным элементом действительности, он точно так же, как и непостижимое, содержит в себе загадку, ибо, по меткому выражению П. Рикёра, след «показывая скрывает». Видимые следы являются символами невидимого мира и потому имеют символический характер. Но далеко не каждый след является символом, в то время как любой символ является следом, ибо имеет свое прошлое. В диалектике следа и символа, таким образом, скрыта сложная взаимосвязь между вечным и преходящим, доступным и недоступным, человеческим и божественным. Франк открывает в предметах и явлениях окружающего мира «следы Божьих деяний», чего человек нерелигиозный, как правило, сделать не в состоянии. Этот факт говорит о том, что одни и те же следы воспринимаются и читаются различными людьми по-разному. Однако, несмотря на индивидуальные различия в способах восприятия и чтения следов, процесс человеческого познания принципиально подчинен универсальным законам, которые никто не способен обойти. Причина этого лежит в онтологии следа, который пришел из прошлого, но существует в настоящем. И пока след существует, он имеет свое будущее. След существует во времени, и категория «время» имеет ключевое значение для познания как преходящего следа, так и непреходящего непостижимого.

Ключевые слова: след, символ, становление, «ставшее таким бытие», время, С. Л. Франк.

Министерство по социальным делам
Баден-Вюртемберг (Германия);
Томский государственный университет

The article is focused on studying the relationship between the notions “trace” and “the unknowable” in the religious-philosophical doctrine of S. L. Frank. Despite the fact that the “trace”, in contrast to the “unknowable”, or “incomprehensible”, is an accessible, present, and actual element of reality, it still contains a riddle, because it “reveals and hides” simultaneously, according to the apt expression of Paul Ricœur (“la trace signifie sans faire apparaître”). Visible traces are symbols of the invisible world, and therefore have a “symbolic character”. And yet, not every trace is a symbol for us, though any symbol is undoubtedly a trace, because it has its own past. The dialectics of the trace and the symbol, therefore, conceals a complex relationship between the eternal and the temporary, the accessible and the inaccessible, human and divine. Frank sees the “traces of God’s acts” in objects and phenomena of the world; those who are not religious, as a rule, can not do this. This fact indicates that the same tracks are perceived and read by different people in different ways. However, despite the individual differences in the process of perceiving and reading traces, this process obeys universal laws that neither a religious person nor a non-religious man can break. The reason for these laws to be universal lies in the ontology of the trace that came from the past, but is in the present and, while it is still here, also has its own future. Traces exist in time. The category “time” is of key importance for comprehending both the ephemeral trace and the eternal unknowable. For this reason, at the end of the article the time problem is analyzed.

Keywords: trace, symbol, becoming, “this way formed being”, time, S. L. Frank.

© Буллер А., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.113>

* Статья написана в рамках гранта РФФ № 19-18-00421 «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации».

Непостижимое следа

В центре нашего эпистемологического анализа философии непостижимого С. Л. Франка будет находиться понятие «след». Но почему я связываю здесь друг с другом два таких, казалось, совершенно разных и даже взаимоисключающих понятия, как «след» и «непостижимое», ведь в случае со следом мы имеем дело с конечным, конкретным и преходящим, а в случае с непостижимым, наоборот, – с непреходящим, вечным и абсолютным? Для того, чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо разобраться с понятиями «след» и «непостижимое». Понятие «непостижимое» происходит от глагола «постигать», т. е. стремиться понять нечто, пытаться проникнуть в его сущность. Франк, однако, использует это понятие в отрицательном значении, ибо он говорит о *непостижимом*, делая ударение на приставку *не-*, что, однако, не означает, что он исключает возможность познания непостижимого. Франк прежде всего стремится выяснить, где лежат причины непостижимости мира – *внутри* человека или *вне* его.

С одной стороны, эти причины, без всякого сомнения, лежат в самом человеке, ибо непостижимое является непостижимым по отношению к познающему субъекту. Оно, как говорит Франк, «обозначает отношение к нашему познанию», а именно отрицание возможности постижения как «недоступной для постигающего познания» [5, с. 196]. Доступность непостижимого зависит, таким образом, от постигающего познания и его возможностей, или же, прибегая к кантовской терминологии, от «условий возможности опыта», которые по Канту, «являются одновременно и условиями возможности предметов опыта» [8, с. 232]. Осознавая условия познания непостижимого, мы познаем и само непостижимое, которое, однако, в процессе познания остается «вещью для нас». Но, признавая тот неоспоримый факт, что непостижимое существует для человека как «вещь для нас», Франк, с другой стороны, не отрицает существования непостижимого и как «самого по себе», или же как «непостижимого по существу» [5, с. 197], которое, можно сказать, является аналогом кантовской «вещи в себе». Именно это, скрытое от наших глаз и недоступное нам непостижимое (*проявляет* себя в своих следах и символах. Обладающее символическим непостижимое, несомненно, позволяет исследовать себя с точки зрения феноменологии следа.

Между феноменом следа и проблемой непостижимого имеется целый ряд общих моментов, ибо как след, так и непостижимое существуют и в сфере *материального*, и в сфере *нематериального*, содержат в себе как *видимое*, так и *невидимое*, имеют как *прошлое*, так и *настоящее*, указывают как на *вечное*, так и на *преходящее*. След по этой причине вполне может стать «эпистемологической микромоделью» познания непостижимого¹. Более того, попытка рассмотреть два этих понятия в взаимосвязи позволит нам воспринять мир во всей динамике его развития.

¹ Существенный вклад в развитие феноменологии следа, несомненно, внес П. Рикёр, который рассматривает это понятие в тесной связи с концепциями следа Э. Левинаса и М. Хайдеггера [10, с. 212–229].

Подобную попытку – рассмотреть мир в динамике его развития – предпринял немецкий философ М. Хайдеггер, который в работе «Бытие и время» исследовал проблему взаимосвязи между непреходящим Бытием (Sein) и его преходящими формами (Dasein). Смысл существования «здесь-бытия» Хайдеггер, как считает А. Корти, видел в факторе времени [3, с. 287]. Существенная характеристика «здесь-бытия» лежит в его *временности*, которая нашла свое выражение в «следах прошлого». Хайдеггер, правда, не употребляет понятие «след», а говорит об антиквариате (Altertümer), однако суть дела это никак не меняет. «Хранимые в музее древности, предметы домашней утвари, к примеру, принадлежат “прошедшему времени” и в то же время присутствуют “здесь”. В каком смысле эти предметы являются историческими, ведь они *еще не ушли*?» [6, с. 380] – спрашивает Хайдеггер. Чем *были* эти вещи раньше, чем сегодня они не являются? [6, с. 380] – продолжает он ставить свои вопросы. Но прежде всего Хайдеггер стремится выяснить, *что* вообще «ушло», если антикварные вещи присутствуют? Он дает следующий ответ на этот вопрос: ушел тот *мир*, внутри которого эти вещи существовали: «...самого *мира* больше нет. Но *прежнее внутримирное* того мира еще присутствует» [6, с. 380]. Отсюда следует, что «исторический характер сохранившихся вещей основывается, таким образом, на преходящести Бытия, миру которого они принадлежат» [6, с. 380].

Но может ли Бытие вообще уйти/пройти? – продолжает свой анализ Хайдеггер и приходит к выводу: очевидно, что «Бытие никогда не может уйти или стать прошлым. И не потому, что оно является непреходящим, а потому, что оно в сущности не является присутствующим; если оно есть, оно существует. Более несуществующее Бытие в онтологически строгом смысле не прошло, а *было здесь*» [6, с. 381]. Для мира, таким образом, характерен «исторический способ существования» [6, с. 381], приходит к выводу Хайдеггер, который, заметим, принципиально различает между *былым* (da-gewesen) и *прошлым* (vergangen). Но какой смысл в подобном различии? – по праву спрашивает П. Рикёр, который убежден в том, что недостаточно различать между этими двумя понятиями, а необходимо, исходя из первого, показать эволюцию смысла второго, т. е. «показать, что исторический характер Бытия в каком-то смысле переносится на присутствующие и доступные вещи для того, чтобы они *выполняли функцию следа*» [10, с. 221]. Решением этой задачи мы и займемся.

Презентация следа и символика непостижимого

«Познаваемый нами мир окружен со всех сторон темной бездной непостижимого» [5, с. 217], – пишет Франк. Но познаваемый нами мир, как мы в этом убедились, наполнен также следами прошедших событий и законченных процессов. Парадокс следа заключается в том, что след указывает на отсутствующее и в этом смысле всегда «показывая скрывает» [10, с. 226], подчеркивает Рикёр. С одной стороны, след является материальным объектом, а с другой, имагинарным элементом действительности, который включает в себя не только восприятия, но и созданные на их основе образы прошлого. И хотя след *присутствует*, презентует он

нам, тем не менее, *отсутствующее*. Любопытный следы (ис)следователь стремится через *присутствующее* получить доступ к *отсутствующему*. Франк в этом случае не является исключением. Он так же, как и следующий следы (ис)следователь, стремится обнаружить в предметах окружающего мира следы непостижимого, которое, как он по праву считает, должно быть в «какой-либо форме» принципиально для нас доступным и достижимым [5, с. 196], ведь иначе мы не имели бы представления о нем: «...непостижимое могло быть по своему *содержанию* от нас “скрытым”... или вообще неуловимым, или, по крайней мере, не ясно уловимым, оставаясь, вместе с тем, именно в качестве “скрытого”, “прикрытого”, “туманного для нас” или “удаленного от нас” все же самоочевидно предстоящим нам. Или, в иной формулировке: оно могло бы самоочевидно “иметься” у нас, не будучи явно данным» [5, с. 197].

«Не будучи явно данной» является для нас и «следовая действительность», которая, между прочим, не только *презентует*, но и *символизирует*. Речь здесь идет, как утверждает немецкий «Словарь символики», не об одном и том же [9, с. 551–553]. Специфика «символа» заключается в том, что он является «видимым знаком невидимого мира». По этой причине, кстати, символ всегда находится на пересечении двух различных уровней бытия: материального и идеального. Более того, символ не просто указывает на два этих различных уровня, но и сам принадлежит им [9, с. 551–553], ведь он является не только материальным элементом, но и «символом», т. е. знаком, идеей, воспоминанием или убеждением. Надо признать, что след также, несомненно, является «видимым знаком невидимого мира», однако, «след» не *символизирует*, а лишь *презентует*, хотя граница между презентацией и символизацией, и это надо признать, является довольно динамичной и изменчивой. Ибо один и тот же предмет в состоянии в одних ситуациях выполнять роль «символа», а в других – быть «следом прошлого». В подтверждение этого я приведу здесь довольно простой пример древнего «нательного крестика».

Для специалиста по истории средневекового ремесла этот сделанный из дерева или металла интересно оформленный и оригинально украшенный крестик является «следом», или «остатком», прошлого, который содержит в себе богатую информацию об уровне развития производства, технике обработки материалов, а также процессах изготовления сакральных предметов конкретного общества. Однако занимающийся вопросами духовной жизни историк увидит в этом крестике не просто продукт ручной работы одаренного ремесленника, но и «символ веры», который откроет ему доступ в невидимый мир ощущений, идей и убеждений человека прошлого. Т. е. для историка духовной жизни крестик является символом не только *материального*, но и *нематериального* мира. Один и тот же предмет может, таким образом, в определенных ситуациях иметь *символический* характер, а в других не иметь его. Подобное может происходить не только с предметами, но и с явлениями, как, например, с огнем. Мы определенно различаем огонь походного костра и «вечный огонь». Только последний имеет для нас сакральное значение. Но речь ведь идет здесь об одном и том же явлении – огне, который только при определенных условиях приобретает символический характер. В

некоторых случаях самый обычный огонь, как, например, огонь оказавшегося вне контроля гигантского пожара, может стать для верующих людей «Божьим знаком», т. е. принять *символический* характер.

Символы отличаются от обыкновенных вещей тем, что между ними и той реальностью, которую они презентуют, существует особая – символическая – взаимосвязь. В этом отношении они отличаются от случайного следа, который, как правило, не «символизирует», а лишь «презентует». Но когда и почему обычные вещи начали для человека *что-то* символизировать? Возможно, что ответ на этот вопрос мы найдем в этимологии самого слова «символ». На древнегреческом языке слово *σύμβολον* первоначально обозначало разделенный на две части предмет (кольцо, монету, глиняную табличку), который между собой делили расстающиеся друзья. Имея при себе видимую часть разделенного предмета, ее обладатель сохранял в своей памяти его невидимую часть. В этом случае присутствующая часть предмета служила символом его отсутствующей части: видимое в этом случае символизировало собой невидимое. Воссоединение этих двух частей обозначалось в древнегреческом как *συμβολέειν* [9, с. 551–553].

Но к такому же – символическому – воссоединению «разделенных частей» Бытия стремится и открывший в предметах окружающего мира следы божественного созидания человек. Сама по себе идея «непостижимого» родилась в тот момент, когда единый мир в глазах человека раскололся на две части: мир видимый («предметный») и мир невидимый («мифологический», или «божественный»). Это звучит парадоксально, но *символический* характер в глазах человека принимает только «предметный», т. е. видимый и доступный ему мир, ибо он один в состоянии *презентовать* и *символизировать* то, что скрывается за ним. А за следами и символами действительно всегда что-то скрывается!

Именно эта – *презентационная* – функция превращает материальный след, или символ, в «явление», а не в «сущность». Франк видит в «предметном мире» форму (*про*)явления скрытой и непостижимой сущности. Выражаясь образно, он считает, что человек держит в руках лишь «половинку» разделенного предмета, которая своим присутствием подтверждает отсутствие его другой, невидимой части. Но здесь он, надо сказать, лишь продолжает начатую Платоном и позже подхваченную и другими мыслителями – Николаем Кузанским, Кантом и Шопенгауэром традицию *другого* мира, символом которого являются «идеи», «божественное бытие», «вещь в себе» или же «воля к жизни». О какой бы из вышеназванных моделей интерпретации мира речь бы здесь не шла, в каждой из них присутствует строгое разделение между сущностью и явлением, символом и символизируемым, или же, как выражается Франк, между предметным и непредметным бытием: «Мы обнаружили выше наличие непостижимого по существу – того, что выходит за пределы принципов рационально-отвлеченного знания, – в составе предметного бытия... Но теперь возникает вопрос, можно ли включить этот элемент по существу непостижимого без остатка в состав того, что мы зовем “предметным бытием”» [5, с. 255]. Франк дает следующий ответ на поставленный им вопрос: «Бытие, как целое, очевидно, не совпадает с

“действительностью” просто потому, что действительности как законченного, замкнутого в себе целого вообще не существует» [5, с. 165]. У Франка были все основания прийти к такому выводу, ибо в любой момент своего существования мир, действительно, не является «законченным в себе замкнутым целым», ибо он находится в процессе постоянного становления, непосредственными свидетелями которого являются... следы прошлого.

Следы прошлого

Благодаря следам мы видим в настоящем не просто «настоящее», а, употребляя термин немецкого теоретика истории Дройзена, «ставшее таким бытие» («das Gewordensein»). Дройзен по праву утверждает, что «любой пункт настоящего является ставшим» [4, с. 397]. По этой причине все, что нам дано в качестве объекта исследования, есть не только прошлое, но и настоящее, которое «стало таким» [4, с. 397]. Именно следы вынуждают нас видеть в настоящем «ставшее таким бытие». В тот момент, когда настоящее в наших глазах приобретает статус следа, оно воспринимается нами как «ставшее таким». След, таким образом, радикально меняет наше представление о настоящем. Более того, он даже на какой-то момент лишает нас его, ибо вынуждает видеть в том, что есть, не то, что есть, а то, что было.

Франк, однако, обращает внимание не на «ставшее таким бытие», а на сам процесс становления, который позволяет ему рассматривать нечто как «*ставшее, совершившееся*», как в готовом законченном виде данное в аспекте *прошлого*» [5, с. 244–245]. При этом он замечает, что этот процесс «нельзя ни разложить на отдельные элементы, ни свести к чему-либо тождественному» [5, с. 246], ибо становление принципиально не позволяет себя ухватить. Воспринимать нечто в процессе становления означает «открыть в настоящем продолжение прошлого», или «увидеть в новом продолжение старого» [5, с. 248]. Однако попытка увидеть в новом продолжение старого может привести нас к парадоксальному выводу, что действительность, в сущности, не меняется. Ибо предположение, что, «из А вытекает В» должно здесь означать: “собственно говоря”, А и В суть *одно и то же*. В действительности, однако, если “из А вытекает В”, то, при всей проблематичности этого отношения, ясно, во всяком случае, одно: В не может без остатка быть тождественным А, мыслиться как простое “продолжение” А – иначе оно вообще не было бы В, а было бы прежним А и ничто из ничего бы не “вытекало”» [5, с. 249]. При этом ясно, что из всеобщей потенциальности А может возникнуть не все возможное, а только В. Так, например, из желудя может вырасти только дуб, а не какое-нибудь другое растение или живое существо, констатирует Франк. Но, тем не менее, это вовсе не означает, «что готовый дуб во всех деталях своего облика и своей природы уже “предопределен”, лежит “преформированным” в желуде. Напротив, лишь “до известной степени”, “в известной мере” (или, скорее, в мере, никогда *точно* заранее не известной) потенциальность приурочена к наличному, в готовом виде данному условию, т. е. к *определенной* причине; всегда здесь имеется и не-

кий остаток, который остается неопределенным» (подчеркнуто мной. – А.Б.) [5, с. 250–251].

Именно этот упомянутый Франком «некий остаток» является тем, что мы обозначаем великим словом «свобода». Если бы этот «остаток» был фатально и изначально предопределен, то тогда процесс становления был бы лишен свободы. Но пока этот «неопределенный остаток» существует, будет существовать и *свобода*, которая, кстати, может проявлять себя не только в *созидательных*, но и в *разрушительных* действиях. Ибо в тот момент, когда молодой росток дуба начнет целенаправленно и преднамеренно затаптываться в землю *грубым* сапогом, свобода примет разрушительный характер. В том же случае, когда росток дуба окажется *непреднамеренно* сломлен чьей-то неловкой ногой, в игру вступит уже не *свобода*, а *случайность*. Но случайность лишена рационального момента, который с необходимостью присутствует в *свободном* действии. Каким бы образом существование молодого или зрелого дуба не закончилось, его заключительная фаза жизни неизбежно примет форму материального следа, как, например, еще не остывшего пепла от сгоревшего дерева или же массивного дубового стола.

След, по известному выражению французского историка Марка Блока, является «невольным свидетелем» [2, с. 60], который зафиксировал в себе (или же собой) тот невидимый ряд событий, составной частью которого он сам *теперь* является. След завершает этот ряд, как, например, руины «завершают» существование великолепных строений. Но, завершая определенное развитие, след не просто ставит точку, а придает смысл всему процессу развития, который, кстати, является процессом и его собственного становления. «Это особенно верно в отношении смерти», вмешивается в нашу дискуссию французский мыслитель Владимир Янкелевич, замечая, что «подобно тому, как в каждый отдельный момент последующее придает смысл предыдущему, можно сказать, что окончательный конец выявляет смысл всей продолжительности существования; придавая всему завершенность, конец высвечивает значимость отдельной жизни и ее историческую роль» [7, с. 110]. В случае смерти, однако, «символику следа» в состоянии понять лишь те, кто остался в живых, ибо для мертвых она уже не играет никакой роли. И это не просто маленькая деталь или незначительный момент в характеристике следа, а его фундаментальная черта, которая указывает на то, что следы не только читаются в процессе жизни, но и (невольно) участвуют в нем.

Маркируя конец какого-либо развития или существования, след, таким образом, препятствует его бесповоротному и абсолютному исчезновению. Ведь пока следы присутствуют, говорить об абсолютном конце того, что они *собой* завершают или представляют, еще рано. По этой причине, кстати, «нельзя буквально сказать», что умершее прошлое «исчезает бесследно, ибо “следы” как раз-таки остаются» [7, с. 235]. Только благодаря следам прошлое имеет свое продолжение в настоящем, а также шанс оказаться в будущем. Но само прошлое и будущее, как замечает Франк, «нам не “дано” в своем *содержании*: о прошлом мы либо с большей или меньшей точностью “вспоминаем”, либо только догадываемся и умозаключаем (как это делают, напр., историки), а будущее мы

можем в лучшем случае с большей или меньшей степенью вероятия “предвидеть”, “угадывать”, “предполагать”. Прошлое и будущее, по крайней мере в значительной, преобладающей части своего содержания, есть для нас неизвестное. Это неизвестное, однако, с полной очевидностью и неотменимостью *есть* (конечно, в соответствующей ему форме бытия, т. е. “было” и “будет”)» [5, с. 208].

Но почему Франк называет неизвестным не только будущее, но и прошлое, ведь о прошлом мы, в отличие от будущего, все-таки что-то знаем? Каким статусом обладают прошлое и будущее? Чем они отличаются друг от друга? Тут мы вплотную приблизились к ключевому вопросу нашего анализа, который, возможно, позволит нам решить загадку непостижимого. Этот вопрос касается проблемы времени.

Время и действительность

В строгом смысле слова как след, так и непостижимое являются *временными* категориями. Ведь даже такой, казалось, абсолютно не подчиняющийся времени феномен, как «вечность», позволяет понять себя только по отношению к времени и во времени. Поэтому для того, чтобы познать непостижимое, необходимо обратиться к анализу понятия «время», что Франк и делает. При этом он буквально следует своему гениальному предшественнику Аврелию Августину, в чем мы убеждаемся, читая его анализ *настоящего* момента. Настоящее, пишет Франк, представляет собой миг, в котором будущее, *еще* не сбывшееся, становится прошлым, *уже* бывшим [5, с. 263]. А это означает, что никакой действительности настоящего на самом деле не существует, потому что «все, что сознается нами как настоящее, уже в момент его осознания стало *прошлым*; все, на что направляется наш взор в нашей заботе или нашей мечте, есть *будущее*» [5, с. 264], заключает он. Из сказанного следует, что «во временном измерении нам *дано* только “настоящее” – строго говоря, только математический миг настоящего; ничто “прошедшее” и “будущее” не может быть нам “дано” в *том* смысле, в каком дано настоящее. “Настоящее” и есть “предстоящее”, *le présent, die Gegenwart*. Тем не менее, для нас нет ни малейшего сомнения, что оно примыкает к “прошедшему” и “будущему”, есть момент в составе сплошного безграничного потока времени, и мы не могли бы даже понимать его *как* “настоящее”, если бы мы не знали с предельной очевидностью, что оно есть грань между “прошлым” и “будущим”» [5, с. 208].

Франк здесь, надо сказать, явно выходит за границы той интерпретации *настоящего*, которые были обозначены Августином, ибо он убежден, что прошлое и будущее не просто *идеально* присутствуют в настоящем, а *онтологически* «примыкают» к нему. Августина, однако, интересует другая черта в характеристике настоящего, а именно его мимолетность и неуловимость. Именно эта черта создает, по мнению Августина, серьезную когнитивную проблему, ибо «настоящий момент» не позволяет разделить себя на самые мельчайшие части: он настолько стремительно уносится из прошлого в будущее, что длительности в нем нет. Если бы он длился, то тогда в нем можно было бы отделить прошлое от будущего, замечает Августин и приходит к парадоксальному выводу: «настоящее

не продолжается» [1, с. 28]. Но если настоящее не продолжается, то тогда возникает вопрос, существует ли оно. Ведь даже неуловимое движение времени из прошлого в будущее осуществляется не в прошлом и не в будущем, а в том стремительно исчезающем моменте настоящего, который пытается ухватить и объяснить Августин [1, с. 34].

Вне всяких сомнений находится тот факт, что этот неуловимый момент *существует*, ибо его отрицание было бы равноценно отрицанию Бытия. Каким коротким моментом настоящего ни был бы, он тем не менее должен «быть». И он действительно «есть». Более того, он входит в «ряд» таких же, как и он, мгновенно исчезающих моментов, которые, примыкая друг к другу, образуют единый «ряд времени». Вне этого «ряда» конкретный момент перестал бы быть «моментом», ведь любой момент принципиально следует из одних и предшествует другим моментам. В этом смысле любой момент, несомненно, является чем-то большим, чем просто «моментом».

Не имея актуального момента, с одной стороны, мы не имели бы представления о прошлом и будущем, которые присутствуют именно в *настоящем* моменте, вне которого они не могли бы быть ни прошлым, ни будущим. С другой стороны, не имея представлений о прошлом и будущем, мы не имели бы для себя и *настоящего* (момента). Любая попытка представить себе определенное прошлое и будущее вне *настоящего* момента принципиально обречена на провал, ибо вне *настоящего* момента невозможно не только себе что-то представить, но и существовать. Ведь настоящий момент содержит в себе абсолютно все, что было, есть и будет. Он скрывает в себе как «следы прошлого», так и «знаки будущего». Он есть то, что мы называем жизнью. Самым существенным признаком жизни является ее принадлежность к настоящему моменту. То, чего нет в настоящем, не является живым.

Однако *настоящим* этот момент стал только потому, что принадлежит вечности. Августин демонстрирует нам это на довольно простом и одновременно гениальном примере песни: перед тем, как начать петь песню, мы уже имеем представление о ней. С каждым новым мгновением спетые слова и ноты уносятся в прошлое, а неспетые пока еще являются не наступившим будущим. И лишь после того, как прозвучит последняя нота песни, она, по аналогии с человеческой жизнью, окажется спетой. При этом все, «что происходит во всей песне, происходит также в ее отдельных частях и в каждом ее слоге. Подобное происходит также в длительном действии, частью которого эта песня, возможно, является. Это же происходит и на уровне всей человеческой жизни, частью которой являются человеческие действия. То же самое, в конце концов, происходит и в универсальном (космическом) времени, частью которого человеческое время является» [1, с. 54]. Любое, даже самое незначительное, мгновенное действие, несмотря на свою мгновенность, является моментом вечности, в которой, по словам Августина, ничто не проходит, ибо «в вечности целое является настоящим», однако время, подчеркивает он, «в своей целости не может быть настоящим» [1, с. 18], ведь иначе оно не было бы временем.

И здесь, на мой взгляд, лежит главная причина того, почему непостижимое остается для нас *непостижимым*. Ведь даже то, что существует независимо от времени, вынуждено существовать во времени, а точнее, в актуальном моменте времени, ибо вне актуального момента ничто существовать не может. Это в полной мере касается как будущего, так и прошлого, т. е. вечности.

Время разворачивает себя во времени. Время, разворачивая себя, оставляет свои следы, которые не только фиксируют его неостановимый ход, но и указывают на скоротечность Бытия, в котором эти следы когда-то возникли и в бездне которого они, несомненно, когда-то исчезнут. Другой судьбы у них, в отличие от вечности, нет и быть не может. Познавая преходящее, человек таким образом познает и вечность, одним из элементов которой он сам является. «Познай самого себя!», советует человеку философия с античных времен, ибо тайна вечности, а вместе с ней и тайна непостижимого, лежит в тебе самом – преходящем и в то же время неразрушимом существе.

Выводы

С помощью феноменологии следа мы попытались решить проблему непостижимого. Справились ли мы с этой задачей? Утверждать, что мы полностью познали сущность непостижимого, было бы самоуверенным и самонадеянным высказыванием. Но некоторые важные вещи мы, однако, смогли выяснить.

Используя «инструмент» следа, мы, во-первых, выяснили, что доступ к недоступному и загадочному миру открывают нам вещи вполне доступные и обычные, каковыми являются «следы прошлого». Именно следы позволили человеку увидеть в преходящем непреходящее, в доступном недоступное, в видимом невидимое. Именно следы позволили человеку познать скоротечность Бытия, заставив его прийти к выводу, что «любое состояние и любое мгновение является бесценным, ибо оно есть момент вечности» (И. Гете). Следы только потому и стали символами преходящести и скоротечности жизни, что они неразрывно связаны с категорией времени: любые следы появляются во времени и исчезают в нем. Следы принципиально зависимы от времени. Но нам удалось, во-вторых, также выяснить, что не только следы зависят от времени, но и время принципиально зависит от своих следов, в которых оно себя в прямом смысле слова «овеществляет» и (про)являет. В этом смысле следы являются «знаками» времени и вечности.

Нам остается только удивляться тому факту, что такие ничтожные и неприметные элементы действительности, каковыми являются «следы прошлого», в состоянии открыть человеку путь к познанию непостижимого. Но способными на это следы оказались только потому, что они являются символами не только *материального*, но и *нематериального* мира. Следы чем-то напоминают стеклянные осколки разбитого целого, частью которого они какое-то время были. Только проницательный (ис)следователь, каким является Франк, в состоянии увидеть в этих осколках как остатки преходящего, брэнного и мимолетного, так и следы непреходящего, вечного и недоступного человеку Бытия.

Литература

1. *Augustinus A. Confessiones*. Hamburg: Meiner, 2009.
2. *Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1974.
3. *Corti A.C. Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
4. *Droysen J.G. Historik*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co, 1977.
5. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
6. *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
7. *Jankélévitch V. La Mort*. Paris: Flammarion, 1977.
8. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1995.
9. *Lurker M. Symbol* // Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart: Alfred Körner Verlag, 1979. S. 551–553.
10. *Ricoeur P. Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*. Paris: Le Seuil, 1985.

Buller, Andreas. *The epistemology of the trail and the problem of the unknowable**References*

1. Augustinus, A. (2009), *Confessiones*, Meiner, Hamburg.
2. Bloch, M. (1974), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris.
3. Corti, A.C. (2006), *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
4. Droysen, J.G. (1977), *Historik*, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co, Stuttgart.
5. Frank, S.L. (1990), *Nepostizhimoye [The unknowable]*, in: Frank, S.L., *Sochineniya [Works]*, Pravda, Moscow, pp. 183–559.
6. Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
7. Jankélévitch, V. (1977), *La Mort*, Flammarion, Paris.
8. Kant, I. (1995), *Kritik der reinen Vernunft*, Philipp Reclam Jun, Stuttgart.
9. Lurker, M. (1979), *Symbol*, in: *Wörterbuch der Symbolik*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart, pp. 551–553.
10. Ricoeur, P. (1985), *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Le Seuil, Paris.