
МЕТАИСТОРИЯ

В.Д. Захаров

Всероссийский институт научной и технической информации

В этой статье разоблачается понимание истории как научного знания. Показано, что всякая «научная история» подвержена объективации исторического времени, производимой нашим сознанием. Такому пониманию истории противопоставляется метаистория, основанная на метафизике внутреннего опыта. Такая метафизика позволяет преодолеть синдром объективации. В этом аспекте рассмотрена христианская историософия, а также историософия, основанная на философии абсурда А. Камю.

Ключевые слова и фразы: историзм, метаистория, объективация, историческое время, метафизика, историософия, философия абсурда.

Что такое история и нужно ли её изучать? Само слово *historia* (греч.) означает рассказ о событиях прошлого – о том, что ушло и что мы не можем изменить. Нужно ли ворошить прошлое? Это имело бы смысл лишь в том случае, если бы знание о прошлом помогало нам извлекать какие-то уроки в отношении настоящего. Даёт ли нам история такие уроки? Самые выдающиеся философы и историки давали на этот вопрос различные и даже прямо противоположные ответы. Так, например, Ренэ Декарт сказал об истории, что единственный её урок тот, что она не может преподать никаких уроков. Гегель потом повторит эти слова. Неужели слово «история» не содержит никакого смысла? Карл Поппер окончательно добывает всякую нашу надежду на историю, когда утверждает [1. Т. 2]: «история» в том понимании, в каком её привыкли видеть люди во все века, сама по себе, объективно, не имеет никакого смысла. Люди лишь обманываются, когда от себя, по своей жажде смысла, вкладывают свой, желаемый смысл в слово «история».

В то же время можно указать на множество авторов, которые верят в смысл и значение истории, например, Дж. Коллингвуд [2], Люсьен Февр с его «боями за историю» [3], Марк Блок, написавший даже «апологию истории» [4]. Они рассматривают историю как *науку*, а разве кто-нибудь посмеет отрицать практическое значение наук? Так, например, Дж. Тойнби назвал свой основной труд «*A study of history*» [5] – «*изучение истории*». Изучают же то, что может быть изложено научным образом.

Кто же прав? Скептики во главе с К. Поппером или энтузиасты истории во главе с Дж. Коллингвудом и М. Блоком? Придётся разобраться с аргументами и тех и других.

Позиция скептиков. Поскольку наиболее ярко она выражена у К. Поппера, я дам её краткий эскиз по его книгам [1], [6] и [7].

Можно ли рассматривать историю как научное знание?

Первые попытки построения истории как науки были связаны с естественнонаучными воззрениями XVIII века, которые казалось возможным распространить также на общественных явления. Науки того времени строились исключительно на методологии позитивизма. Согласно этой методологии, естественная наука складывается из двух элементов: 1) из установления данных в чувственных восприятиях фактов, 2) из разработки законов, определяемых путём обобщения фактов посредством индукции. Позитивистская историография рассматривала человека как примитивное, *вычисляемое* природное существо, такое, чьё поведение предсказуемо на основе законов природы.

Ещё Огюст Конт, отец позитивистской историософии, оформил социологию как «науку», которая должна была «*savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir*» («знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы предупреждать»). Он уверял человечество: «Существуют законы, управляющие развитием человеческого рода, столь же определённые, как те, которые определяют падение камня». Исток этих представлений восходил к его любимому учителю Сен-Симону, который уверял уже, что построил науку Истории как «социальную физику», на едином принципе, подобном закону всемирного тяготения.

Теперь, спустя 150 лет, мы можем оценить, что и насколько эта «наука» умела *prévoir* и *prévenir*. Подчинив человека исключительно законам природы, «научное понимание истории» осталось при разбитом корыте: взявшись объяснить в истории всё, не объяснило ничего. Отвергнув силы сверхъестественные, не нашло взамен никаких естественных сил, движущих народами. Подытожьте исторический опыт последних трёх столетий – вы увидите, что «научная социология» не смогла предсказать ни одного исторического события, например, войну или революцию.

Позитивистская трактовка истории, фактически упразднявшая разницу между историей и природой, удерживалась в умах историков вплоть до конца XIX века. Карл Поппер начал с того, что сначала разоблачил позитивизм в физике. Он ввёл в употребление такой критерий достоверности физической теории, как *фальсифицируемость*. Она означает включённую в саму теорию возможность её опытного опровержения: «В той степени, в которой научное высказывание говорит о реальности, оно должно быть фальсифицируемо» [7]. Позитивизм же даже не говорит о реальности: основанная на нём теория нефальсифицируема и есть не более чем феноменология. Соответствие её опыту не делает её достоверной.

Далее К. Поппер разоблачает позитивистскую философию истории. Он даже делает нечто большее: разоблачает более общую историософскую концепцию, названную им *историцизмом*. Историцизм игнорирует человеческую индивидуальность, считая, что действующими лицами на Сцене истории являются либо Великие нации и их вожди, либо Великие классы, либо Великие идеи. По мнению К. Поппера: «Он (историцизм. – В.З.) пытается понять смысл пьесы, разыгрываемой на Сцене истории, и осмыслить законы

исторического развития. Если это ему удаётся, то он, конечно, может предсказывать будущие события. Поэтому в его силах предоставить политике прочную основу и дать нам практические советы, указывая на то, какие политические действия могут привести к успеху, а какие нет» [1. Т. 1. С. 38]. Законы, которые стремится осмыслить историцизм, могут быть как естественными (пример – марксизм: идея великого класса), так и сверхъестественными, созданными волей Бога (пример – иудейская теория договора с Яхве: идея избранного народа).

К. Поппер разоблачает историцизм в его главной цитадели: в его претензии на пророческие предсказания. Историцизм считает, что история человечества следует некоторому плану, и если нам удастся разгадать этот план, мы получим ключ к будущему. Поппер замечает, что предсказания, которые делает историцист по аналогии с научными предсказаниями, могут относиться только к изолированным, устойчивым и воспроизводящимся системам. Даже в природе такие системы встречаются чрезвычайно редко, а общество, безусловно, не относится к их числу. Общество постоянно изменяется, и наиболее интересные аспекты исторического развития не повторяются [6].

В качестве типичного проявления историцизма Поппер анализирует марксизм с его претензией на научное понимание истории. К. Маркс претендовал на открытие законов исторического развития, которые действуют с такой же роковой необходимостью, как и законы природы. Знание этих «законов» позволит осуществлять научное предвидение хода истории. К. Поппер отмечает: «Маркс смотрел на людей как на актёров на сцене истории, включая “больших” актёров, как на простых марионеток, неумолимо подталкиваемых экономическими пружинами – историческими силами, над которыми у них нет никакой власти. Сцена истории, учил он, встроена в социальную систему, которая связывает нас всех и, следовательно, находится в “царстве необходимости”» [1. Т. 2. С. 120]. И что же? Сумел ли Маркс осуществить научное предвидение хода исторических событий? Поппер даёт ответ: «Маркс был пророком, указывавшим направление движения истории, и его пророчества не сбылись... Маркс не состоялся как пророк, причём исключительно по причине нищеты историцизма как такового» [1. Т. 2. С. 98, 222].

Мы должны согласиться с заключением, которое делает К. Поппер [1. Т. 1. С. 305]: «Действительно, не может быть никаких исторических законов». Задача истории – лишь «описание событий прошлого в том виде, в котором они действительно имели место». Единственная же общая идея, используемая историком для интерпретации событий прошлого, слишком тривиальна для того, чтобы называться законом: это неявное предположение, согласно которому здравомыслящие люди, совершавшие те или иные деяния в прошлом, всегда действовали более или менее рационально, иначе их деяния историку невозможно было бы осмыслить.

Чтобы понять дальнейшие рассуждения К. Поппера, относящиеся к *смыслу истории*, целесообразно использовать понятие, которое сам он не употребляет, но которое проходит красной нитью через все его сочинения – понятие *объективация*. Оно введено в употребление Н. Бердяевым, но явление, им обозначаемое, было открыто много ранее И. Кантом, который назвал его «трансцендентальной иллюзией» нашего разума. Иллюзия разума состоит в том, что он собственный продукт – объект познания – отождествляет с реальностью, стоящей за миром феноменов.

В отличие от фактов, с которыми имеет дело наука, факты прошлого, которые должен установить историк, никогда не даны ему в ощущениях, как феномены: прошлое ушло и непосредственно недоступно наблюдениям. Феномены, с которыми имеет дело историк, называются историческими *источниками*. Только они даны ему непосредственно. Тут вступает в игру важнейший фактор – отбор источников. Здесь и проявляет себя объективация.

Из огромного многообразия фактов, которые историк находит в источниках, он отбирает только те, которые согласуются с принятой им точкой зрения. Отбор фактов субъективен. «В конце концов, – пишет К. Поппер, – мы изучаем историю для того, чтобы удовлетворить свои интересы, и, по возможности, понять при этом свои собственные проблемы» [1. Т. 2. С. 309]. Наши собственные интересы и наши проблемы определяют для нас, какой должна быть история. Так называемая «историческая реальность» создаётся как продукт объективации, осуществляемой нашим сознанием (нашим *Dasein*). Проще говоря, история видится нам такой, какой мы захотели её видеть. «Итак, – заключает Поппер, – не может быть истории “прошлого в том виде, как оно действительно имело место”».

Казалось бы, «история», которую на этом пути изобретают историки, должна иметь хотя бы характер прекрасной иллюзии. На самом деле она поражает своим безобразием. По разоблачению К. Поппером блефа историцизма стало ясно, что никакого объективного «плана» у истории нет, а стало быть, нет и никакой «всеобщей», или «мировой», истории. На деле под историей человечества люди понимают то, о чём написаны учебники истории, а это есть история политической власти. «Её обычно возводят в ранг мировой истории, – пишет К. Поппер, – но я утверждаю, что это оскорбительно для любой серьёзной концепции развития человечества» [1. Т. 2. С. 312]. История политической власти – это история воровства, грабежей и отравлений, войн и революций, то есть международных преступлений и массовых убийств.

Историцизм и возник как справедливая реакция на этот ужас политической истории. Он возник как способ бегства от этого ужаса в иллюзию. Это была вера в высший план истории, естественный или божественный. Атеистический историцизм обрекал человека на безвольную пассивность: человек чувствовал, что раз им управляют высшие силы, то он лишён свободы и, стало быть, не несёт ответственности за свою судьбу. Он становился

безвольной игрушкой в руках судьбы и мог надеяться только на благоприятный для себя результат в играх случайностей. С другой стороны, теистический историцизм оставлял человеку только надежду на загробное воздаяние от Бога. У Достоевского от такого божественного воздаяния отказывается Иван Карамазов, заявляющий, что он возвращает Господу Богу билет на вход в мировую гармонию, купленную ценою непрерывных истязаний людей за всю их историю. Никаким будущим блаженством страдания невинных людей искуплены быть не могут.

На примере марксизма видно, что атеистический историцизм не очень принципиально отличается от историцизма теистического: и там и тут – рок, предопределённость, судьба. «Маркс возвёл в своём деизме богиню “исторической необходимости” на место Яхве, пролетариат современного западного мира – на место еврейского народа, а царство Мессии изобразил как диктатуру пролетариата» [1. Т. 2. С. 292].

Несмотря на разоблачение смысла всякого рода гармонии – природной или божественной, – К. Поппер, однако, умеет оставаться оптимистом: «Я утверждаю, что история не имеет смысла. Из этого, конечно, не следует, что мы способны только с ужасом взирать на историю политической власти... Хотя история не имеет цели, мы можем навязать ей свои цели, и *хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл*» [Там же. С. 320]. Каким образом? К. Поппер объясняет: человек может отказаться от обеих иллюзий историцизма, осознав свою свободу и ответственность за принятие решений. «Мы можем интерпретировать историю политической власти с точки зрения решений борьбы за открытое общество, за власть разума, за справедливость, свободу, равенство и за предотвращение международных преступлений... Человеческие институты – такие, как государство, – не являются рациональными, но мы можем решить бороться за то, чтобы сделать их более рациональными» [Там же].

Здесь я вынужден возразить уже самому К. Попперу, который сам же предупредил нас, что люди обманываются, внося свой «смысл» в историю. Если наше сознание навязывает истории смысл, которого она сама по себе не имеет, то это есть типичное проявление объективации. Любопытно, что, разоблачив историцистскую объективацию (она у него проходит под термином «цикличность»: любая интерпретация фактов циклична в том смысле, что она должна соответствовать интерпретации, которая использовалась при первоначальном отборе этих фактов), Поппер сам попал в плен объективации. Понять его можно: если мы не вносим в историю смысл извне, то в ней невозможен прогресс, то есть мы не можем с оптимизмом смотреть в будущее, не можем надеяться, что оно ожидаемо лучше, чем настоящее.

Задача научной истории. Пришло время выслушать противоположную сторону – точку зрения апологетов истории как науки. Надо отдать им должное: они глубоко проникли в суть вопроса и, прежде всего, поняли, что науку истории нельзя строить на концепциях историцизма, и в частности на концепции позитивизма. Научная история началась, по Коллингвуду [2],

с конца XIX века как восстание против позитивизма. Позитивизм отождествлял всякую научную методологию с методологией естественных наук, поэтому критика позитивизма неизбежно должна была казаться восстанием против науки и, более того, восстанием против самого интеллекта. В действительности эта практика «была не восстанием против естественных наук, а восстанием против философии, утверждавшей, что эти науки являются единственно возможным видом знания. Она была и не восстанием против интеллекта, а восстанием против представлений, ограничивающих интеллект типом мышления, характерным для естественных наук» [2. С. 129].

В позитивном же плане это новое движение мысли имело своей целью на новом уровне создать историю как самостоятельную форму *знания*, отличную от естественных наук. Если историк познаёт факты прошлого, то философ истории интересуется не этими фактами как таковыми, а тем их свойством, которое делает возможным для самого историка их познание. Прошлое для философа истории не серия событий, а система познанных объектов.

Что означает для философии истории познание прошлого и как оно осуществляется? Прошлое дано нам *в настоящем* в форме источников. Мы не впадём в примитивную форму объективации, связанную с нашим субъективным отбором источников, если обратим внимание на то, что факты прошлого отражают *деяния* людей, деяния же – это «события, порождённые волей и выражающие мысли свободного и наделённого разумом деятеля» [2. С. 171]. Историк же открывает эти мысли, воспроизводя их в собственном сознании. «Историк ищет именно эти процессы мысли. Вся история – история мысли» [2. С. 204]. В отличие от естествоиспытателя, историк не занимается поиском причин и законов событий. Событие – это мысль, им выражаемая, и открыть эту мысль значит уже понять её. Если историку достаточно лишь понять событие, а не отыскивать его причину или какие бы то ни было «законы» истории, то это означает, что научная история отказывается от исторических пророчеств. Тем самым она свободна от любой формы историцизма.

В отличие от природного процесса, в котором прошлое умирает, сменяясь настоящим, в историческом процессе прошлое – живое, оно продолжает жить в настоящем. Исторический переход от одного способа мышления к другому не является смертью первого, он означает его сохранение, связанное с включением его в новый контекст, предполагающий его развитие и его *критику*.

Такое *научное* понимание истории Коллингвуд противопоставляет прежним, ненаучным концепциям, которые он называет «теорией исторического знания в рамках здравого смысла». Существенными сторонами таких концепций истории являются память и авторитет. «Память» означает веру в истинность чьих-либо воспоминаний, найденных историком в том или ином источнике. «Авторитет» означает беспрекословное признание истинности того, что сообщено источником. «Историю», создаваемую таким способом,

Коллингвуд называет «историей, сделанной с помощью ножниц и клея», то есть сводящейся к простому, буквальному, некритичному переписыванию источников. И Дж. Коллингвуд, и М. Блок неоднократно указывают на необходимость активного, а не пассивного использования источников. Надо уметь задавать источнику вопросы, чтобы он открыл нам более, чем сам хотел открыть. Для этого историк должен использовать весь арсенал своих знаний о событиях, сопровождающих факты, упомянутые источником. Историю делает наукой сам историк. Подлинно научное знание означает, что единственным авторитетом для историка является он сам, вооружённый критикой всяких источников, вплоть до их полного отвержения, если они не соответствуют его, историка, собственному критерию истины.

Что же является критерием исторической истины? Вопрос напрямую связан с другими двумя вопросами: 1) что такое историческая реальность? 2) что является предметом истории?

Сначала заметим, что историческое «прошлое» вообще не есть прошлое, сохранившее своё существование в настоящем. Факты истории всегда даны нам *только* в настоящем. «Историческое прошлое – мир идей, созданный свидетельствами о прошлом, существующими в настоящем» [2. С. 148]. Если рассматривать прошлое как некую завершённую вещь в себе, оторванную от свидетельств (ибо свидетельство дано только в настоящем), то оно было бы непознаваемым, и ни о какой научной истории не пришлось бы говорить: её место заняли бы наши выдумки и фантазии.

Тут, однако, возникает дилемма, сформулированная английским историком Ф. Брэдли (1846–1924). Если история есть мир идей человека, называющего себя историком, то может ли этот мир идей существовать объективно, независимо от сознания историка? Если же он существует объективно, то он уже не принадлежит историку и не может быть им познан в указанном выше смысле, то есть воспроизведён в сознании историка.

Коллингвуд находит выход из этой дилеммы, хоть и не ссылаясь прямо на Гегеля, но явно применяя к истории гегелевскую идею Мыслящего Духа (*Denkender Geist*). В этом и состоит «*идея истории*» Коллингвуда, позволившая ему преодолеть и отбросить «историю ножниц и клея».

Философ истории, воспроизводя в своём сознании мысли исторического деятеля, мыслит о мысли. Историческое мышление – мышление особого типа. Оно всегда есть *рефлексия*: так называется мышление об акте мысли. Мысль, являющаяся рефлексией, никогда не является простым непосредственным опытом: она говорит не об объекте мысли, а о самой мысли, а это значит, что она является *самопознанием*, знанием самого себя как существа мыслящего. Такое мышление *субъективно* в том смысле, что оно познаёт самое себя, а не в смысле субъективности нашего непосредственного опыта, то есть чувствования («если бы весь опыт носил такой характер, он никогда не смог бы стать объектом познания вообще» [2. С. 281]).

Как видим, в историческом мышлении субъект – мыслящий дух – сам является объектом. Этот объект не есть нечто, лежащее вне сознания, его

познающего. Этот мыслящий сам себя дух воспроизводит деяния, совершённые им в прошлом, увековечивая эти деяния в настоящем. Это и есть историческое познание – познание прошлого в настоящем. Для историка действия прошлого – «объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, то есть являются действиями его собственного сознания» [2. С. 208]. «Таким образом, – заключает Коллингвуд, – дилемма Брэдли снимается... Реальное не делится больше на то, что познаёт, но не может быть познанным, и на то, что познаётся, но не может познавать. Право духа познавать самого себя восстановлено» [2. С. 146].

Отсюда следует автономность исторического мышления, его особенность, делающая его независимым от каких-либо иных форм мышления, в том числе употребляемых в естественных науках. Поэтому критерий достоверности историка содержится в нём самом, но не как в естествоиспытателе, а как в историке. «История имеет свой собственный критерий, и его правильность не зависит ни от чего, кроме самой истории. Принципы истории – это законы исторического духа, и не что иное, как исторический дух создаёт самого себя в процессе исторического исследования» [2. С. 134].

Эта автономность истории позволяет ей творить свою собственную *реальность*. Источники сами по себе содержат лишь разрозненные факты. Историческая же реальность предполагает *непрерывность* хода истории. Эту непрерывность создаёт сам историк, привлекая для этого иную сторону активного использования источников, которую Коллингвуд называет *априорным воображением*: «Я определяю конструктивную историю как историю, интерполирующую между высказываниями, извлечёнными из наших источников, другие высказывания, предполагаемые нами» [2. С. 229]. Эта способность к интерполяции и составляет «идею истории», формирующую историческую реальность. Она рассматривается в качестве элемента структуры сознания человека. «Эта идея в картезианской терминологии является врождённой, в кантианской – априорной... Она не имеет точного эквивалента в опыте» [2. С. 237]. Поэтому историк никогда не может быть уверен, что его картина прошлого вполне адекватна его идее о том, каким оно должно быть. Несмотря на это, «идея, направляющая его деятельность, ясна, рациональна и всеобща. Эта идея исторического воображения как формы мысли, зависящей от себя, определяющей и обосновывающей саму себя» [Там же].

Отсюда также видно, что история – творческий процесс, в котором критерий достоверности никогда не бывает завершённым. Только практикуя историческое мышление, историк учится мыслить исторически.

И Дж. Коллингвуд, и М. Блок не сводят историю к догме. Историческое исследование рассматривается ими как непрерывный поиск, а поиск – это практическое средство, используемое любой наукой. Любая наука в качестве своего метода использует упорядочение и организацию информации, только в науке истории этот способ принципиально отличен от метода естественных наук. М. Блок напоминает к тому же, что история как наука ещё слишком молода по сравнению с науками о природе и призывает к снисхо-

дительности по отношению к ней. «История пока еще не такова, какой должна быть, – пишет М. Блок и добавляет: – незавершённое, которое постоянно стремится перерасти себя, обладает для всякого живого ума очарованием не меньшим, чем нечто, успешнейшим образом законченное» [4. С. 14]. Мне кажется, М. Блок даже излишне перестраховывается. Естественные науки также никогда не представляют собой нечто законченное. Они также находятся в непрерывном развитии, поскольку подвержены так называемой смене научных парадигм. Так, например, квантово-релятивистская парадигма рисует нам совершенно иную картину мира, нежели прежняя механистическая парадигма Галилея–Ньютона.

Тем не менее история под руками её апологетов приняла вид науки со своим предметом, который можно называть исторической реальностью или «историческим бытием» [2. С. 135].

Критика исторической апологетики. Мною сделана попытка максимально адекватно, по возможности текстуально точно, отразить «идею истории» как науки, какую она представляется её апологетами. Теперь настало моё время для критики этой «идеи истории».

1. Сначала я остановлюсь на отношении этой «идеи» к такому фактору, как время. Апологеты истории признают, что человеческая история не есть история Космоса, а есть нечто принципиально отличное от неё. Человеческая история ещё в древние времена получила наименование «олам» [9]. История как *олам* предполагает вовлечённость её в поток исторического времени, но это «*время*» не есть то геометризованное время, которым в физике описываются изменения природных объектов. Николай Бердяев пишет об этом так: «События истории происходят в историческом времени, в то время как события природы происходят в космическом времени. Космическое время есть круговорот, историческое же время есть линия, устремлённая вперёд... История выходит из космического круговорота и устремляется к грядущему... Только потому история не есть окончательно отвратительная и бессмысленная комедия» [10. С. 147–148].

В этом же плане говорит об историческом времени М. Блок. Прежде всего, он подчёркивает, что история – это наука о людях: «Настоящий историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, его ждёт добыча» [4. С. 18]. И далее он добавляет, что история – не просто наука о людях, а *о людях во времени*, ибо «исторический феномен никогда не может быть объяснён вне его времени». Блок вводит понятие «историческое время», полностью отделяя его от времени естественных наук, «условно дробящих его на искусственно однородные отрезки» (за этим угадывается геометризованное время физиков).

Однако в позитивном смысле ни он, ни Коллингвуд не объясняли историческое время. Так, согласно идее истории Коллингвуда, историк занимается не событиями прошлого, а мыслями, выражающими эти события. Хотя эти мысли и сами представляют собой события, случившиеся во времени, но специфическая особенность, делающая их историческими, состоит

не в том, что они имели место во времени, а в том, что их воспроизводит «мыслящий дух». Дух, воспроизводящий сам себя, существует вне времени, поэтому вневременны и события, *как их воспринимает историк*. Они столь же не изменяются со временем, как, например, в геометрии не изменяются со временем свойства треугольника.

Иного и нельзя было ожидать от теории, исходящей из гегелевской концепции Мыслящего Духа. У Гегеля не существует временных отношений между событиями: их заменяют отношения логические. Тогда непрерывность хода истории, образующая у Коллингвуда историческую реальность, — не временная, а чисто логическая, заданная в нашем разуме. Однако, как отмечает Л. Толстой в «Войне и мире», «для человеческого ума непонятна абсолютная непрерывность движения».

2. Дж. Коллингвуд справедливо указывает, что «науку о человеческой природе» невозможно создать на аналогии с принципами и методами естественных наук. Я согласен с ним в том, что человек по своей «природе» сверхприроден, сверхкосмичен. Однако, поскольку его «идея истории» осуществляется как история духа, то он считает, что человек, как существо духовное, полностью описывается методами истории в его разработке. Утверждать подобное — значит бросать серьёзный вызов всей новоевропейской классической философии, которая более чем за 300 лет не только не разрешила вопрос о том, что такое есть человек, но даже не сумела корректно поставить сам этот вопрос.

Не будем пока вникать в сам сложный вопрос о природе и сущности человека, удовлетворимся пока тем, о чём говорит Зигмунд Фрейд и что мы никак не можем отрицать: поведение человека не определяется только одним его разумом. Оно часто обусловлено не осмысляемыми им *подсознательными* импульсами. Я думаю, именно поэтому внешняя канва истории состоит из событий, не поддающихся рациональному объяснению. Такого рода события историк не может признавать *историческими*, и тут вспоминаются слова героя Анатоля Франса [8], который говорит: если причиной исторического события является событие неисторическое, то историк игнорирует эту причину.

Я приведу один пример исторического события, причиной которого являлись поступки исторического деятеля, которые нельзя признать рациональными, то есть историческими по Коллингвуду, но которые были вызваны чуждыми его сознанию эмоциональными импульсами.

Лондон, май 1536 года. Казнь Анны Болейн. Чтобы жениться на ней, король Генрих VIII вышел из-под юрисдикции Римской Церкви, сделав Англию протестантской страной. Это — событие мирового масштаба, в полном смысле историческое, ибо оно изменило ход европейской истории. Можно ли понять это по Коллингвуду? Когда он говорит, что мы можем угадать ход мыслей исторического деятеля, то при этом мы неявно предполагаем, что он руководствуется таким же разумом, как наш собственный: ведь наш разум способен угадывать мысли, а не эмоции. А тут одни только

эмоции – ведь король пошёл на неразумный исторический поступок, навлекший на него вражду Римской Церкви и Испании. Король добился расторжения брака с первой женой Екатериной Арагонской, которая была испанской инфантой и с которой он прожил 24 года, пока его не сразила *страсть* к фрейлине его жены Анне Болейн. Можно ли предугадывать и объяснять разумом *страсть*?

Такой же загадкой предстаёт для историка казнь А. Болейн. По Коллингвуду, историк не отыскивает причины событий: «если он знает, что произошло, то он уже знает, почему это произошло», ибо он нашёл *мысль*, этим событием выражаемую. Разве же *мысль* двигала Генрихом? Современные историки честно признаются, что им до сих пор, спустя 500 лет, неизвестно, что побудило Генриха казнить Анну, которой он так страстно домогался и которой, наконец, добился как осуществления своей мечты. Все версии, предлагаемые историками, связаны с чем-то *неразумным*: либо с доносами придворных на Анну (которым Генрих почему-то стал верить), либо вообще с колдовством (Анна вдруг представилась Генриху ведьмой, которая хотела погубить его).

3. Если история претендует на научность, то по поводу исторической реальности она должна ответить на вопрос, который стоит перед любой наукой: что есть реальность?

Что касается науки о природе, то, например, М. Хайдеггер говорит, что эта наука «не умеет мыслить», если задачей мышления является познание реальности (см. [11]). Причина была объяснена нами в начале статьи: «не умеет мыслить» наука, основанная на позитивизме. Однако ей можно противопоставить другую физику – физику, основанную на метафизических принципах. Такая физика становится фальсифицируемой и, согласно критерию К. Поппера, она в состоянии описывать реальность. Соответствие её опыту, от которого она по своим исходным принципам не зависит, является настоящим доказательным признаком её истинности.

Метафизика, лежащая в основе физических теорий, – это метафизика так называемых *геометрических пространств*, противопоставленных «физическим пространствам», формируемым на основе опыта наших чувственных ощущений [24]. Физические пространства лежат в основе позитивистской научной методологии, геометрические пространства – это метафизика современной физики. На этом основано метафизическое понимание времени в физике.

Даже в физике понятие «время» прояснилось только с созданием в 1905 г. теории относительности, объединившей время с пространством. Теория относительности показала, что физическое время существует только в той области пространства-времени, где события могут причинно влиять друг на друга. Где нет причинно-следственной связи, там нет и времени. Причинная связь приобрела геометрический характер, но тем самым было геометризовано и само время: используя постоянный переводной множитель c , где c – скорость света ($x = ct$), можно было свести время к пространству. Тем

самым оказалось возможным измерять время: его измерение сводилось к измерению пространственных длин. Важным следствием такого определения было то, что оно *обратимо*: физические уравнения не меняются при изменении знака времени. Это означает взаимозаместимость прошлого и будущего. Иначе это выражают, говоря: в физике отсутствует *стрела времени*, то есть отсутствует однонаправленность времени.

Геометризованное время в физике вполне соответствует натуралистическому характеру лежащей в её основе метафизики. Иное дело – время в истории. Мы видели, что «научная история» сама отвергает натуралистическое время, провозглашая, что её «историческое время» принципиально отличается от времени в естественных науках. С этим нельзя не согласиться. Геометрическое время никак не соотносится с внутренним миром человека, с его сознанием (*Dasein*), формирующим целостный взгляд на мир – то, что называют *образом мира*. Так, например, в [25. С. 30–31] показано, что картина мира, описываемого в геометрическом времени, критически зависит от выбранной наблюдателем системы отсчёта. Именно геометрическое время, как фиктивное время математиков, имел в виду А. Эйнштейн, сказав, что «время – это иллюзия».

Подлинное историческое время должно быть основано на метафизике иного порядка – той, о которой говорит А. Бергсон [26]. Эта метафизика с самого начала нацелена на построение образа мира, содержащего как центральный элемент наше познающее Я. В этой метафизике наше Я не исчерпывается одним нашим дискурсивным мышлением: тогда бы это была рационалистическая метафизика природного мира. Эта метафизика строится не от объектного мира, а из субъекта. Время бытия нашего Я не есть геометризованное время физиков – это есть *внутреннее время*, которое А. Бергсон называет *la durée* – длительность (в отличие от *le temps* – времени геометрического, измеряемого нами по часам). Внутреннее время целостно, неделимо на отрезки и поэтому неизмеримо. В этом времени-длительности мы явственно ощущаем его необратимость (стрелу времени).

Откуда берётся метафизика истории? Создаётся ли метафизика разумом? Чтобы утверждать это, надо бы определить, что такое разум. «Где и кем было решено, что такое разум?..» – задаёт вопрос Хайдеггер [12. С. 114].

В своём внутреннем опыте мы имеем только то, что Хайдеггер обозначает как *Dasein* («вот-бытие»). Это все наши психические образы – наши представления и наши мысли. Иногда это *Dasein* заменяют термином «сознание», но это не делает его для нас яснее. Это *Dasein* просто дано нам как налично присутствующее. Это не значит, что оно нами познано, ибо «познавать» мы умеем только то, что дано нам как объект. Мы познаём не само *Dasein*, а только проявления его в форме объектов. Это и есть то его свойство объективации, которое Кант назвал иллюзией нашего разума. Иллюзия состоит в том, что объект, отчуждаемый от себя нашим *Dasein*, мы принимаем за реально существующее («бытие»). Тогда-то и возникает это

ложное понятие «разум», которому ложно приписывается свойство познания бытия (пресловутое «тождество разума и бытия»).

Всё сказанное тем более относится к истории. Чтобы она могла описывать реальность, она должна быть метафизикой внутреннего опыта. Удовлетворяет ли этому требованию «идея истории» Коллингвуда? Нет, конечно. Метафизика создаётся не дискурсивным мышлением, между тем во главе угла концепции Коллингвуда лежит именно «мыслящий дух», создание «разума», мыслящего, по Гегелю, формально-логически. Может ли «разум» сам себя объективировать? По Коллингвуду, в этом и состоит основная функция «мыслящего духа», который мыслит сам себя *как объект*. Следовательно, такая «наука истории» вся есть иллюзия нашего «разума». Построенная как наука, но лишённая метафизического основания, она не может претендовать на проникновение в «историческую реальность». Неслучайно она оторвана от исторического времени, которое она не может даже определить. Историческое время отражало бы смену метафизических парадигм истории, что совершенно исключается «наукой» Коллингвуда, в которой мыслящий дух всегда сам себя воспроизводит и, следовательно, всегда сам себе тождественен. История должна стать метафизикой внутреннего опыта – *метаисторией*.

Выше я привёл лишь один из множества примеров, показывающих, каким клубком бессмыслиц предстают перед нами факты истории при всякой попытке их рациональной интерпретации. Мы должны сделать вывод: не может быть научной истории, поскольку нет науки о её базовом объекте – человеке. Не может быть науки истории, основанной на сознании (разуме) человека, о котором можно лишь высказывать произвольные, ни на чём не основанные суждения. Ибо сознание не первично, а производно: его создаёт человеческая *личность*, использующая его как вспомогательное средство для ориентации в меняющемся мире феноменов. Главнейший вопрос истории, определяющий её сущность и смысл, – это вопрос о человеческом существовании как самоидентификации личности в истории. Этот вопрос не решается чисто интеллектуальным способом: одного дискурсивного разума для его решения недостаточно. Неудача К. Поппера, пытавшегося придать объективированный смысл исторической бессмыслице, происходит из той же причины: этот смысл он искал в чисто логическом, интеллектуальном разуме.

Муза Клио подчиняется богу Аполлону, а не человеческому интеллекту. Да вдохновит она нас на иные, внерациональные пути, ведущие к ней!

Смысл истории. По словам М. Блока, история – это наука о человеке; однако никто ещё не создал науку о человеке как науку о сознании. Э. Гуссерль предпринял огромные усилия, чтобы создать «точную науку о сознании», – эти усилия окончились неудачей. Наука всегда формулирует *предмет*, и это её предметное знание означает, что она изучает нечто внешнее, отличное от субъекта. Чтобы осмыслить историческое время, она вынуждена его объективировать, придавая ему натуралистический смысл, а это вело

к противоречию той «идее истории», в соответствии с которой научная история не может быть сведена к естественным наукам.

В объективированном же времени история лишается смысла. Что мы понимаем под смыслом истории? По человеческому разумению, под ним всегда понимался *прогресс* как упование на будущее, которое должно быть лучше настоящего. В натуралистическом времени существует Космос, а не история, в этом времени нет места для человеческих упований и надежд. В таком времени протекает бессмысленная эволюция, а не прогресс. Прогресс всегда связан с *профетизмом*, или, по-иному выражаясь, с *мессианизмом* – это и есть упование на будущее. «Мессианизм, – пишет Н. Бердяев, – есть основная тема истории... Философия истории была возможна и существовала именно потому, что всегда заключала в себе профетический элемент. Никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может» [10. С. 172].

Смысл истории, как и всякий вообще смысл, существует в человеке и для человека. Смысл всегда означает соизмеримость с судьбой личности. Н. Бердяев подчеркивал: «Смысл, не соизмеримый с судьбой личности, с моей судьбой и ничего для неё не значащий, есть бессмыслица... Я не могу жить в “великом целом”, “великое целое” должно жить во мне, я должен раскрыть его в себе» [10. С. 172]. Таким образом, смысл истории есть смысл бытия человеческой личности, а он не может раскрываться в историческом времени, если это – время внешнего объектного мира. Человеческая личность существует вне природы и её «законов», она выше «сознания» (*Dasein*), и её нельзя объективировать, понять как предмет. Подлинное историческое время есть время собственного человеческого существования. Бердяев называет его «экзистенциальным временем», я же связываю это время с именем А. Бергсона [14] и называю его «бергсоновым временем».

Очевидно, стрела (однонаправленность) времени – это свойство внутреннего, бергсонова времени. Бергсоново время, в отличие от геометрического, не постигается на пути причинно-следственных связей. Время наших внутренних психических процессов невозможно описать причинным образом. Оно внерационально, ибо оно есть время иного пространства – не геометрического, а духовного. Бергсон возрождает представление первого европейского философа-экзистенциалиста блаж. Августина о времени: природа времени – это природа человеческой души. Время живёт в нашей душе и постигается ею: «В тебе, душа моя, измеряю я время...» (Исповедь, [22. С. 176])¹.

¹ Бергсоново время, не совместимое с классической причинностью, в принципе может быть применено и для описания внешних, объектных систем, рождающихся и эволюционирующих беспричинным образом, – так называемых хаотических систем. Можно говорить не только о внутренней, психологической стреле времени, но и о внешней, космологической стреле, если принять во внимание, что Вселенная возникла из квантового хаоса – в процессе *необратимого* фазового перехода из состояния квантового вакуума к состоянию вещества (И. Пригожин) [15; 16]. Необратимость этого квантового перехода рождает стрелу времени, которая говорит о том, что реальная Вселенная живёт в бергсоновом времени. В [17] пока-

История и эсхатология. Поскольку субъект истории – человек, а смысл истории существует лишь для человека и в человеке, то возникает вопрос: каким образом человек может постигнуть смысл истории? Нетривиальность вопроса состоит в том, что человек существует в своём внутреннем (экзистенциальном) времени, тогда как история протекает во внешнем, объективированном времени. Это приводит к неизбежному конфликту между человеческой личностью и историей, не желающей замечать человека как личность. (Этот конфликт отражён в философской части Эпилога к роману Л. Толстого «Война и мир».) Чтобы разрешить конфликт, требуется, чтобы человек сам нашёл смысл в бессмыслице внешнего исторического процесса. Такое понимание смысла истории выразил известнейший учёный-библеист Рудольф Бультман в книге «История и эсхатология» [19]. Его исходная идея проста и понятна: человек может говорить о смысле всего исторического процесса лишь в том случае, если он сможет проследить его от начала и до конца. «Подобный смысл истории был бы распознан только в том случае, если бы мы уже достигли конца или цели истории и обнаруживали бы смысл, глядя назад; либо мы должны находиться вне истории» [19. С. 177]. Иными словами, чтобы найти смысл в истории, нужно, чтобы она кончилась. В этом заключается *эсхатологическое* понимание истории: эсхатология – это представление о конце исторического времени. Такое представление вводит нас в христианскую историософию, поскольку из всех мировых религий только христианство во всей полноте выражает эсхатологическое чаяние. По В. Виндельбанду: «Эсхатологические (связанные с концом мира) ожидания составляют существенную часть древнехристианской метафизики» [27. С. 177].

Христианская историософия впервые открыла сущность мировой истории *в судьбах личностей*, внешняя же природа рассматривалась лишь как арена для взаимоотношения личностей и отношения ограниченного духа этих личностей к Божеству. Сама история мира представлялась христианским мыслителям (в противоположность натуралистическим воззрениям греческой философии и неоплатонизма) как неповторяющаяся последовательность внутренних событий – свободных поступков личностей. *Внутренняя* история мира, согласно посланиям апостола Павла, – это история искупления как предначертанное развитие Откровения. Такова христианская метаистория.

Именно в духе христианской метафизики Бультман требует для понимания смысла истории принимать во внимание особое «измерение человеческого Я, которое можно назвать *Личностью*» [19. С. 185]. «Этот личностный субъект, Я, не есть некая таинственная субстанция, пребывающая за пределами исторической жизни; он является субъектом собственных решений, и каждый момент его жизни есть *сейчас* существующий момент решения и ответственности на пути к себе» [19. С. 186]. Тем самым человек «всегда на-

зано, каким образом при описании мира согласуется два времени: эйнштейновское (геометризованное) и бергсоновское (экзистенциальное).

ходится на пути к себе», то есть к самопониманию и самоопределению. Его Я – растущее и становящееся, и на пути этого становления он претерпевает метаморфозу, осмысляемую на основе христианской веры: по слову Иисуса, человек «должен родиться свыше». «Согласно Новому Завету, *Иисус Христос есть эсхатологическое событие*, коим Бог кладёт конец ветхому миру... Ветхий мир пришёл для верующего к своему концу, он стал “новой тварью” во Христе» [19. С. 192].

Как же примиряются бытие человека в истории и эсхатология, то есть конец истории? Бультман объясняет: явление Иисуса не было каким-то установленным фактом прошлого, это есть повторяющееся *настоящее*, воспринимаемое верующим в обращённой к нему проповеди и особенно в таинстве евхаристии. Евхаристия – в полном смысле, по К. Копейкину, «событие эсхатологическое, как воспроизведение реального присутствия Бога на земле и среди людей» [20. С. 63]. «В такой вере, – пишет в этом же духе Р. Бультман, – христианин является современником Христа, время и мировая история тем самым преодолены. Пришествие Христа есть событие в царстве вечности, которое несоизмеримо с историческим временем» [19. С. 194]. Любой момент времени для христианина эсхатологичен, то есть означает конец времени (недаром книга Р. Бульмана имеет подзаголовок «Присутствие вечности»).

В такой интерпретации «вечность» как бы сведена с небес на землю, где она способна уживаться со временем. Это уже трудно для понимания. Что такое «вечность»? В чём и как она существует? Никто из философов и богословов не описал её онтологии. Единственный для нас способ её понимания – апофатический: вечность – это *отсутствие* времени, а применительно к истории – отсутствие исторического времени (как это и признаёт Бультман). Если вечность – отсутствие времени, то каким образом в «царстве вечности» может произойти какое бы то ни было «событие» (пришествие Христа)? Наш ум отказывается понимать события иначе, чем во времени. Без пространства можно обойтись, от него можно отгородиться, но от времени отгородиться нельзя, оно существует внутри нас.

Я согласен с Р. Бультманом в том, что понимать историю следует в личностном измерении человеческого Я. Однако это Я (личность) живёт в своём личностном, экзистенциальном времени, тогда как «всеобщая история» создаётся во времени ином – объективированном. Р. Бультман даже не делает попытки разделить эти два времени. Вернее сказать, для него существует только одно, внешнее, или объективированное, время. Как ни странно, Бультман, рассматривающий смысл истории через измерение Личности, игнорирует Личность, перенося её в план объективированного бытия. Можно задать ему вопрос: в каком времени у него происходит пришествие Христа? Ответ дан: ни в каком, или «в царстве вечности». Это противоречит самому духу христианской историографии, которая впервые создала систему *мировой* истории, поставив явление Христа её центральным историческим событием и создав её универсальную хронологию: от и до рождения Христа.

Эта «священная история» никак не может протекать в объективированном времени официальной, общепризнанной «научной истории». Мы видели на примере Коллингвуда, что «научная» история создаётся путём тщательного критического отбора свидетельств, производимого на основе собственного опыта историка. А как быть с историческими свидетельствами о факте, не имеющем даже аналогии с нашим современным опытом? Приходится отметить этот факт как «неисторический», а именно таким фактом является пришествие Христа. «В точном смысле слова, – пишет Н. Бердяев, – священной истории не существует, существует лишь священная метаистория» [21. С. 82], которая, конечно, никак не может существовать во внешнем объективированном времени.

Единственное в своём роде событие могут не заметить не то что историки, но даже непосредственные его свидетели. Представьте себе вочеловечившегося Сына Божия. Могли ли свидетели этого события убедиться, что Сын человеческий – это Сын Божий? По рассказу Анатоля Франса «Прокуратор Иудеи», Понтий Пилат за множеством хлопотных дел по наведению порядка во вверенной ему римской провинции вообще забыл, что он когда-то распял какого-то Иисуса: «– Иисус? Иисус из Назарета? Нет, не помню». Историк Тацит, правда, упоминает об иудейском мятеже под водительством «какого-то Христа», но только как о некоем событии чрезвычайно мало значащем: мало ли в Иудее тогда объявлялось «пророков», выдававших себя за Мессию и бунтовавших против римских властей? «Так Тацит не увидел Распятия, хотя и упомянул его в своей книге», – замечает Х.Л. Борхес [23. С. 108]. Кто же тогда создаёт историю, если столь знаменитый историк не замечает центральное событие истории? Такое положение дел Борхес называет «стыдом истории».

Причина «стыда истории» весьма проста. Стыд истории состоит в том, что событие Пришествия Христа рассматривается историками в их историческом (объективированном) времени, тогда как оно – событие другого времени. Это событие по самому его смыслу есть встреча человека с Богом, и оно-то и выражает внутреннюю метаморфозу человеческой Личности, её преобразование из человека ветхого в «новую тварь» во Христе. Ясно, что эта метаморфоза не может быть событием внешней для человека, объективированной истории. Пришествие Иисуса – это событие не в вечности (в нём «событий» не бывает), а во времени – в экзистенциальном времени.

Чтобы избежать этого стыда истории, следует предположить, что центральное событие истории произошло в человеческом экзистенциальном времени как времени метаистории, и к развитию этой мысли мы ещё вернёмся. Пока же я должен упомянуть о ещё одной попытке эсхатологического понимания истории, предпринятой русским религиозным философом Евгением Трубецким [18]. Пример Е. Трубецкого покажет нам, как может объективироваться и эсхатология, и само представление о Боге.

Е. Трубецкой рассматривает смысл жизни человека в контексте «единого мирового смысла», который противопоставляется бессмысленной

«дурной бесконечности» нашего бытия в историческом времени. На первый взгляд, может показаться, что автор хочет уберечь человека от дурной бесконечности объективированного времени, тем более что он видит «мировой смысл» именно в эсхатологическом плане – в избавлении от исторического времени. Нас постигает разочарование, когда мы читаем у него: «осознать время можно, только поднявшись над временем» [18. С. 124]. А «подняться над временем», чтобы осознать время, можно только в вечности: «самое время может быть осознано не иначе как в *форме вечности*». Нам предлагается нечто непостижимое: осознать время в форме отсутствия времени! Правда, Е. Трубецкой понимает вечность не только в отрицательном смысле: «Я должен подняться над временем – в ту сферу истины и смысла, где всё прошедшее сохраняется, а будущее предвосхищается» [18. С. 126]. Вечное, таким образом, соединяет прошедшее и будущее с настоящим, а само в положительном смысле есть область «всеединого, безусловного сознания». Это абсолютное вселенское сознание означает полноту постигаемой Истины. Кроме того, вечность есть «та полнота жизни, за пределом которой нечего искать, не к чему стремиться: *виден мир в состоянии вечного покоя*» [18. С. 134]. Нам предлагается осмыслить ещё одну бессмыслицу: «вечный покой». Вечный покой по нашему здравому разумению означает отсутствие каких-либо проявлений жизни («нечего искать, не к чему стремиться»), но этот покой преподносится нам как высшая «полнота жизни».

Вся эта бессмыслица, на мой взгляд, порождена тем, что эсхатология истории принимается без всякой привязки к человеческой личности. Только для внутреннего мира человека имеют смысл и полнота истины, и полнота жизни. В эсхатологии же Е. Трубецкого отсутствует метафизика внутреннего опыта, отсутствует внутреннее, экзистенциальное время. И время, и «вечность», и «всеединое сознание» у него – это продукты его объективации, превращающей всю его философию в иллюзию. Не случайно у него время и вечность – факторы равнозначные в своей единой объективации. Это видно из того, что и Боговоплощение у него не более, чем событие в едином (внешнем) времени, причём это время не просто объективированное, но это время – космическое, время натуралистической метафизики. Недаром он говорит о едином *эволюционном* процессе – от звероподобного состояния человека до Богочеловечества. Вот его прямая констатация этой натуралистической историософии: «Непрерывно должно продолжаться то восхождение, которое в процессе эволюции идёт от зверочеловека к Богочеловеку» [18. С. 389]¹.

¹ До сих пор продолжают наукообразные попытки возрождения понятий «вечность» и «абсолютное сознание». Так, в [13] они возрождаются в рамках так называемой «эзотерической метаистории», культивируемой идеологией постмодернизма. «Абсолютное сознание» здесь отождествляется с «тонким миром» – неким полем энергетических вибраций, недоступных человеческому восприятию и происходящих за пределами видимой реальности. Такая воображаемая метафизика, – конечно, чисто натуралистическая. Она не имеет отношения к внутреннему опыту человека и не имеет права называться метаисторией. То же самое можно сказать о «вселенском сознании» (вселенском Разуме), реализуемом у

Чуть ранее в той же книге Е. Трубецкого мы находим «положительную оценку *мировой истории* как процесса, имеющего в Боге своё начало и завершение» [18. С. 191]. Это действительная оценка мировой истории христианством, составляющая одно из отличий его от других религий. Может ли человеческая история, имеющая начало в Боге, начинаться со «зверочеловечества»? В этом пункте вся философия истории Е. Трубецкого, называющего себя христианином, сталкивается с непреодолимым противоречием. Для всякой натуралистической истории человечества зверочеловечество и Богочеловечество – действительно равнозначные события. Но кто сказал, что первоначальное человечество действительно было бескультурным (звероподобным)? Такое представление ещё 200 лет назад опроверг Фр. Шеллинг: «Нет! Не из столь жалкого состояния изошло человечество, ход истории величествен, и начало её – иное...» [35]. Эта его мысль была подтверждена впоследствии открытием палеолитической живописи. Сохранившиеся фрагменты этого искусства признаются сейчас величайшими шедеврами, когда-либо созданными людьми и отражающими богатую и духовно наполненную жизнь их творцов. Между тем созданы они были ещё в период, называемый сейчас *праисторическим*, то есть 30–40 тыс. лет назад. Именно созерцание живописных творений «пещерного человека» привело Г.К. Честертона к мысли: «Неестественно видеть в человеке естественное порождение природы» [38. С. 109].

Метаистория блаж. Августина. Создание метафизики внутреннего опыта восходит к блаж. Августину, провозгласившему самодоверность внутреннего опыта. Само сомнение в его достоверности Августин расценивает (задолго до Декарта) как доказательство существования сомневающейся личности. Душа для Августина – это единая, целостная и живая совокупность *личности*, которая в своём самосознании уверена в собственной реальности. Кто сомневается, тот уже знает о существовании истины, ибо он сомневается лишь ради неё. Главная функция личности – это непосредственное прозрение (*интуиция*) сверхматериальной истины. Она создаёт общую норму суждений, одинаковую для всех мыслящих индивидуальностей. Бытие этих всеобщих истин есть бытие идей в Боге, так что всякое подлинное познание реальности есть богопознание. Вследствие ограниченности человеческих духов вполне достоверной может быть только отрицательная сторона богопознания. Бестелесная, имматериальная сущность истины (*essentia*) далеко оставляет за собой все формы человеческого мышления. Даже категория субстанции мало характеризует полноту истины.

Г. Брейдена в виде «Божественной матрицы» [39]. Его интерпретация Матрицы – чисто физикалистская. Она рассматривается как «поле энергии, соединяющей всё сущее» посредством открытой в физике квантовой нелокальности. Поскольку наше сознание – часть этого вселенского Разума, Брейден развивает утопию о возможности для человека причинно воздействовать на Матрицу и тем самым влиять на «вселенское сознание» для осуществления своих желаний.

С философским понятием Божества неразрывно связывается религиозное представление Божества как абсолютной *Личности*, поэтому вся метафизика Августина построена на самопознании конечной человеческой личности, то есть на материале внутреннего опыта. Только на внутреннем самопознании человеческой личности может быть достигнуто (насколько оно вообще может быть достигнуто) понимание абсолютной Личности – Бога.

Самопознание человеческой личности обусловлено её активным, *волевым* началом. Однако интуитивное познание умопостигаемых истин в конечном итоге достигается не собственной природой человеческого духа, а на основе просветления его актом божественной *благодати*. Тем самым усвоение божественной истины достигается на пути *веры*. Вера является основой самого волевого акта суждения.

Как согласуется свобода индивидуальной воли с божественным предведением? Для ответа на этот вопрос Августин проводит разграничение между временем и вечностью. Тут он проясняет и понятие самой вечности. Никакого *внешнего* времени у Августина нет: время – это способ существования человеческой личности. Оно осуществляет сопоставление функций внутреннего опыта. Стоящее *вне времени* предвидение Божества не имеет для будущих событий причинно-обуславливающей силы, как воспоминание – для минувшего. В вечности существует Бог. Отсутствие времени – это апофатически постигаемый нами способ Его бытия. Волю Бога, как не обусловленную никакой причинностью, невозможно предугадать: пути Господни неисповедимы. Человек не имеет ключа к будущему – к разгадке божественного плана мировой истории.

Царство Божие. По мнению Н. Бердяева, «история, по сокровенному своему смыслу, есть лишь движение к Царству Божьему» [28. С. 262]. Всё, что пишет Н. Бердяев о философии истории, представляет собой развитие метаистории блаж. Августина, но с одной оговоркой. Бердяев подвергает Августина критике в одном принципиальном моменте. Августин пишет о Царстве Божиим как об уже реализованном на земле «Граде Божьем», отождествляемом им с земной Церковью. Бердяев справедливо считает такое представление ошибочным, порождённым объективацией и Царства Божия, и Церкви. Царство Божие не может быть реализовано в истории, потому что оно означает конец истории, выход за её пределы. Царство Божие – не от мира сего (как учил Христос). Явление Христа не было явлением Царства Божия на земле, в материальном мире. Оно было лишь обетованием Царства Божия, ибо «мир сей не может вместить Его Царства, он должен преобразиться, стать иным миром...» [28. С. 264]. Объектный мир, сам по себе лишённый реальности, не уничтожается, а осмысливается и преобразуется: переходя в иной план бытия, он освобождается от объективации и тем самым обретает подлинную реальность. По этой причине «Царство Христово будет не только на небе, но и на земле, оно будет не только духовным, но и телесным царством. Но это будет иная, преображённая земля, иное, преображённое тело» [28. С. 266]. Это преображение, как переход из времени в веч-

ность, «переход из плана исторического в план апокалиптический», представляет неразрешимую для нашего «разума» антиномию. Апокалиптический план, как наступление конца мира, нельзя мыслить ни совершенно трансцендентно, как исключительно потустороннее, ни совершенно имманентно, как исключительно посюстороннее. «Это и есть антиномическая для нашего рационального сознания проблема отношения времени и вечности» [28. С. 265].

Поскольку история создаётся человеком и имеет смысл лишь для человека, то движение истории к Царству Божию есть не что иное, как акт внутренней жизни человека, как встреча его с Богом. Эта встреча не может происходить во внешнем времени, так как является актом внутреннего экзистенциального времени человека. Для человека в его эмпирической данности, подверженного рабству внешнего объективированного мира, не может быть такого метафизического акта. Если история понимается в духе христианства, как Откровение Бога в мире, то встреча с Богом возможна лишь для преображённого, нового человека, который у Бердяева называется «трансцендентальным человеком»: «Трансцендентальный человек есть внутренний человек, существование которого находится вне объективации» [25. С. 14]. Такой человек скрыт для предметного, объективирующего познания, на него нельзя указать в мире объектов, потому что он существует вне противоположения субъекта и объекта.

Как же можно доказать существование трансцендентального человека? Его существование нельзя объяснить какими-либо причинными связями с эмпирическим человеком, так как причинность существует только в мире объектов. Более того, существование трансцендентального человека нельзя доказать и формально-логически, так как общие понятия, которыми оперирует логика, – тоже результат объективации нашего Dasein. Existenz (существование) не есть вообще субстанция, это не есть категория – это «религиозное a priori», существующее в нашем религиозном опыте, изначально, как считает Бердяев, присущем человеку. «Человек имеет богочеловеческий опыт, вся религиозная и духовная жизнь отсюда проистекает, и это свидетельствует о существовании трансцендентального человека за человеком природным» [21. С. 14–15].

Личность и история. Трансцендентальный человек своей встречей с Богом осуществляет сокровенный смысл истории как её завершение, конец истории, как Царство Божие, уже реализованное на небе и на земле. Тогда спрашивается: а для чего человеку дана сама история? Что такое есть человек в самой истории – в её середине, а не в конце? Ответ даёт Бердяев в своей «экзистенциальной диалектике божеского и человеческого» [29]. Это особая диалектика, которую не следует смешивать с гегелевской диалектикой Мыслящего Духа. У Гегеля Дух сам проявляется как общее понятие и тем самым не выходит из сферы объективации. У Бердяева не существует непроходимой пропасти между трансцендентальным человеком и земным, эмпирическим человеком. Между ними существует связь – не причин-

ная, а экзистенциальная. Эмпирический человек живёт в двух временах: как автономная личность он существует во времени экзистенциальном, а как историческое существо он ввергнут в мир объективации, в котором протекает история.

Человек как историческое существо не может уйти от истории, которая не замечает личности и делает его своей игрушкой, убивая его. Человек как автономная личность – превыше истории, потому что он находится вне объективации. Более того, личность первичнее не только объекта, но и самого бытия. «Бытие не существует, *essentia* не имеет *existentia*» [30. С. 67]. Существованием обладает не сущность как понятие, а существо, личность. Поэтому судьба личности в истории трагична: человек не может освободиться от гнетущего рока истории и также не может отказаться от своей духовной природы, от своего богоподобного достоинства.

На этом трагическом пути, в этой борьбе с историей эмпирический человек формирует свою личность. Его *Dasein* как первичная данность не есть ещё личность. Личность же есть заданность, требующая реализации. Эмпирический человек трансцендирует, преодолевая свою эмпирическую ограниченность, но трансцендирует он не вовне, не к объекту, а к Богу, которого он находит внутри себя же. Трансцендентальный человек и есть полностью реализованная внутри нашего Я личность. На этом пути к реализации личности человек должен преодолеть историческую объективацию, а это значит пережить внешнюю для себя историю как собственный путь и судьбу, вобрав в себя внешнюю объектность. Тогда внешний мир и история станут частью человека как микрокосма и микротеоса. Это возможно потому, что человек, по заключённой в нём божественной природе, сам уже есть разрыв во внешнем природном миропорядке, он сам уже есть *окно* в иной, апокалиптический план бытия. Внешний Космос и внешняя история лишены смысла, пока они не стали частью внутреннего человеческого микрокосма. «Космоса нет в объективном мире феноменов. Бога нет в объективном миропорядке, но Космос есть в человеке, Бог есть в человеке. Через человека есть выход в иной мир» [10. С. 44].

История дана человеку как путь к выходу в иной план бытия, в котором рождаются «новые небо и новая земля», рождается и новый человек. Этот путь – крестный путь. На этом пути человека подстерегают величайшие соблазны, и главный из них – соблазн Царства Божия на Земле. Христос не осуществил правду и блаженство на Земле и не обещал этого. Напротив, Он звал взять крест и идти за Ним, Он сказал, что жизнь на Земле, в этом мире, есть крест и что путь к Царству Божию лежит через Голгофу. На этом страстном пути человеку угрожает подмена образа Христа образом антихриста, который обещает осуществить на Земле без страданий, креста и Голгофы то, что не осуществил Христос Распятый.

Соблазн антихриста – это соблазн объективации, когда Царство Божие обещается в здешнем объектном мире. Этот соблазн основан на отрицании личности, живущей в нездешнем экзистенциальном времени. Борьба против

антихриста есть борьба за формирование личности, за трансцендентального человека. В этой борьбе человека подстерегает и другой соблазн – соблазн *ложного* мессианизма, или ложной идеи прогресса [34]. Мессианизм – это чаяние счастливого будущего. Будущее может мыслиться только в объективированном времени, которое всегда «разорвано» на прошлое, настоящее и будущее. Для экзистенциального времени такой разорванности нет: оно едино и не делимо на отрезки. «Прогресс» может мыслиться только в объективированном историческом времени. Для этого времени нет конца: конец времени не поддаётся объективации и возможен только в экзистенциальном времени. Тогда «прогресс» в бесконечном историческом времени делает настоящее средством для будущего, современное поколение – средством для будущих поколений и так до бесконечности. «Прогресс» становится вампиром, пожирающим всякую живую человеческую личность во имя грядущего «будущего», которое несёт в себе ту же смертоносную сущность. Ясно, что прогресс может быть осмыслен только эсхатологически, в перспективе конца истории, когда в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, о воскрешении которых грезил Н. Фёдоров.

Будущее может быть только в объективированном времени, и это будущее вполне рационально осмысляемо. В нём, однако, человек становится рабом дурной бесконечности исторического времени, которое несёт ему смерть. Выразить же конец объективированного времени, возможный только во времени экзистенциальном, рационально невозможно. Смысл истории не осмысляем разумом. Как уже отмечалось, это есть антиномия для нашего разума, антиномия отношения времени и вечности. Вечность непостижима разумом, эсхатология противоразумна. «Невозможно выразить конец времени, переход от времени к вечности» [31. С. 337].

Если смысл истории – это движение к Царству Божию, тот этот смысл не откроется в том плане нашего бытия, в котором мы ведём историческую хронологию, осуществляем отсчёт исторического времени. Такой хронологии не существует для экзистенциального времени – того времени, которое непостижимым для нас образом прорывается к вечности. Потому и сказано: Царство Божие не придёт приметным образом. Как говорил блаж. Августин, человек не имеет ключа к будущему, потому что для Царства Божия никакого «будущего» нет. Есть только вечное, а оно находится вне нашего понимания.

И всё же Н. Бердяев верит, что смысл истории осуществится и человек войдёт в Царство Божие: на своём крестном пути в истории он преодолеет соблазны и сам приуготовит наступление Царства Божия. Став трансцендентным человеком, он уготовит свою встречу со Христом. «Раньше или позже должна произойти революция сознания, которая освободит от власти объективированного мира, от гипноза так называемых объективных реальностей» [21. С. 76]. Залог этого – божественное в самом человеке, извечно пребывающее в нём: «трансцендентальный человек творится в вечности, или, лучше сказать, он извечно пребывает в Боге» [21. С. 143].

Устами бы Бердяева да мёд пить! Однако к сладости его упований примешивается некоторая горечь. Ожидаемая революция сознания никак не осмысляема самим сознанием, нашим бедным «разумом», которому недоступна сама метафизика внутреннего опыта. В этой метафизике для него всё представляется как непостижимая антиномия. Непостижим конец истории как переход времени в вечность или «вторжение вечности во время», непостижима сама «вечность», непостижим Бог, который присутствует в нашем религиозном опыте. Так, по словам С. Булгакова, Бог, как нечто нам трансцендентное и одновременно нам имманентное, есть «основная антиномия религиозного сознания» [32]. Наконец, непостижим и сам человек: он сам для себя есть антиномия, ибо он «трансцендентен и имманентен и миру, и самому себе» [32. С. 243].

Что же остаётся делать человеку? Он знает, что именно он, человек, есть субъект истории. Если его человеческому пониманию недоступны «Бог» и «Царство Божие», то он имеет право отвергнуть основанную на них историософию. Такой «бунт» против «Царства Божия» заявил Альбер Камю [36] (см. также [37]). Иван Карамазов в своём бунте отвергает «мир Божий». А. Камю скажет, что он принимает мир, но отвергает Бога.

История как абсурд. Альбер Камю замечает: когда человеческая мысль упирается в неразрешимые для неё антиномии, вступает в свои права *миф*. Нет науки истории, а есть исторические мифы. Нет абсолютного («всеединого») сознания, а есть *историческое сознание*, мифологичное по определению и измышляющее мифы об истории. Не в силах найти смысл собственного существования перед лицом грядущей неотвратимой смерти, человек хочет получить его от какой-то высшей силы. Миф предоставляет ему эту возможность. Он включает человека в мир высших предначертаний и этим придаёт смысл исходно бессмысленному существованию.

Разве не является мифом «движение истории к Царству Божию», преподносимое Бердяевым в качестве «сокровенного смысла истории»? «Сокровенное» – значит недоказуемое и невысказанное, ибо мысль здесь имеет дело с антиномиями. По этой же причине «трансцендентальный человек» – существо мифологическое. Единственное основание для веры в него – тоже вера: вера в божественное в самом человеке (Вл. Соловьёв: «Есть Бог во мне – значит Бог есть»). А что если человек уже не находит более в себе Бога?

Альбер Камю никогда не был атеистом. Он живёт напряжённой религиозной жизнью. Его, как героев Достоевского, «Бог мучит». Однако он убедился, что Бог сам может оставить человека. Об этом свидетельствуют слова в раннем эссе 20-летнего Камю: «Ведь нельзя удалиться от Бога, если только Он сам не захочет нас отстранить от себя».

Сопоставьте эти слова со словами, обращёнными 15 веков назад блаж. Августином к Богу: «Ты всегда был у меня; только я сам не был у себя». Августин не допускает, что Бог может оставить человека. Только человек, в своём греховном заблуждении, может отпасть от Бога. У человека не отнимается надежда возвратиться внутрь себя, чтобы вновь обрести Бога.

В XX веке рассуждения переменялись. Вот как выразил их русский религиозный философ С. Франк: «Когда мы от этого холодного и враждебного к нам мира пытаемся спрятаться внутрь самого себя, то мы наталкиваемся на самый жуткий и трагический факт нашего существования – на то, что враждебные нашему подлинному интимному существу или равнодушные к нему слепые силы одолевают нас и там» [33].

Человек пришёл внутрь себя, как в свой дом, и не нашёл там Бога. Это означает *бogoоставленность* – Бог покинул человека. Что должен ощущать человек, убедившись в своей богооставленности? Тоску? Отчаяние? Именно такое душевное состояние богооставленного человека мы видим в описании М. Хайдеггера. У него человек, покинутый Богом, лишается собственного существования, превращается в ничто, в *Nichts*. Он способен испытывать лишь страх (*Angst*) перед гнетущими его тёмными силами. Страх (*Angst*) уничтожает личность, превращая человека в некое усреднённо-безличное существо, называемое *das Man*.

У Альбера Камю человек, ощутивший богооставленность, не испытывает страха. Вместо мрака тёмных сил он ощущает возникший в нём свет (*lumière*), истекающий от обрётённой им ясности сознания, которую Камю обозначает термином *lucidité*. Бог как тайна (антиномия) исключает какую-либо ясность. Символический герой А. Камю, называемый *человеком абсурда* (*l'homme absurde*), говорит: я не знаю, что означают слова «Бог есть», но я хорошо знаю, в свете моего *lucidité*, что *Я есмь*. *Lucidité* – это дар богооставленности, и я спешу воспользоваться этим даром, чтобы возвести между мною и Богом непроницаемые стены, *стены абсурда* (*les murs absurdes*). Внутри этих стен меня не будут преследовать мучившие меня демоны антиномий – Дух, бессмертие, вечность. Только избавившись от этих демонов, я могу определить моё отношение к миру, в который я брошен. Сам по себе мир не абсурден, абсурд рождается не в мире, а в моём *lucidité*, от моего отчаянного желания ясности, которое сталкивается с ледяным молчанием мира.

Может ли человек доказать существование своего *lucidité*? Нет, конечно, и Камю не собирается этого делать. Он не даёт ни рационального, ни метафизического определения *lucidité*. У него вообще нет систематической метафизики. *Lucidité* – факт внутреннего опыта и, как факт, не требует доказательства. Для Камю, как и для блаж. Августина, самосознание есть единая совокупность *личности*, которая в своём самосознании уверена в собственной реальности («я есмь») как в достовернейшей истине. С точки зрения Августина, как мы видели, эта реальность есть реальность Бога как духовного первоисточника нашего самосознания, как критерия и масштаба самой истины. Для Августина нет стен абсурда, которые отгораживали бы его от Бога. Для него истина – только в духе (Боге). Для Камю, внутри его стен абсурда, «умирает дух» (Бог). Для Августина *lucidité* означает богопознание, но Камю имеет все основания обвинить его в измене своему *lucidité*. Эту измену он называет *élision* (букв. – уклонение) или, более жёстко, *tricherie* (об-

ман). У Августина получается порочный круг: достоверность духовного содержания личности обусловлена Богом, а достоверность существования Бога может следовать лишь из духовного содержания личности. Первое из этих двух утверждений есть произвольно вымышленная гипотеза. Она не может быть получена из нашего ограниченного внутреннего опыта. Второе утверждение представляет собой хорошо знакомое нам перенесение человеческих качеств на Бога, то есть человеческую объективацию Бога. Первое означает, что мы *выдумываем* Бога, второе – что выдумываем *по своему образу и подобию*. И то и другое – человеческий произвол, обман, *tricherie*.

В таком заключении Камю ещё вовсе не расходится с Бердяевым, который тоже говорит о человеческой объективации Бога, приводящей к «рабству человека у Бога»: «Объективированный Бог был предметом рабского поклонения человека» [30. С. 70]. Выражалось это в том, что человек переносил на Бога собственные социоморфные отношения подчинения и господства: Бог есть господин, а человек – раб Его. В отношении истории это означало, что человеческая история развивается по предначертанному Господом-Промыслителем плану, который завершается Страшным Судом, подобным суду в социальной жизни людей. Далее Бердяев разоблачает космоморфическую объективацию Бога, в которой Бог рассматривается как Творец и высшая причина мира. На самом деле Бог ничего не детерминирует и не определяет ни в Космосе, ни в истории: к нему не применима естественная причинность. «Бог совсем не есть устроитель мирового порядка и администратор мирового целого... Бог есть борьба против объективированного миропорядка» [30. С. 75–76]. В применении к истории это означает отрицание теистического историцизма.

Таким образом, Бердяев восстаёт против всякой объективации Бога. Для него любой объективированный Бог, проявляющий себя вовне, в объектном мире, – это Бог ложный, измышляемый человеком для ложного самоутешения перед лицом неминуемой смерти или самоубийства. Тут пока тоже пути Бердяева и Камю не расходятся. Камю тоже знает, что человеческая история строится на выдумывании ложных богов. Он напоминает нам слова Кириллова, героя романа «Бесы»: «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя. В этом вся всемирная история до сих пор». Такой вывод из всемирной истории означает, что человек не может найти в ней действительного смысла: сам «смысл» такой истории есть самообман человека. Такой вывод есть унижительная характеристика для самого человека.

Можно ли спасти человека от этого унижения? Может ли человек обрести смысл своего существования, действительный, а не придуманный, – как угодно: в истории или вне её? Положительный ответ на этот вопрос дают Бердяев и Камю. Ответ Бердяева мы уже знаем: это конец истории, бегство от неё в иное время – экзистенциальное, в котором человек может обрести своё Царство Божие и своего Спасителя, поэтому для него смысл существования человека только в Боге: «Бог есть смысл человеческого суще-

ствования» [30. С. 75]. Ответ Камю диаметрально противоположный. Он не хочет бежать от истории, для него нет Спасителя, которого он мог бы встретить в своём экзистенциальном времени, он хочет оставаться в объективированном времени истории. Как же человек может найти смысл в истории, которая сама его принижает и раздавливает, которая не хочет замечать в человеке его личность?

Чтобы понять А. Камю, следует до конца проследить, где же начинается его расхождение с Бердяевым по поводу объективированного Бога. Есть ли для Бердяева Бог вне всякой объективации? Он должен быть, иначе Бердяев не говорил бы о Царстве Божием, не определяемом никакой детерминацией Бога. Наконец мы находим у него положительную характеристику Бога: «Бог как субъект, как существующий вне всякой объективации, есть любовь и свобода» [30. С. 72]. Они и составляют смысл человеческого существования. Однако эти качества Бога как субъекта, как Личности, – любовь и свобода – не могут быть проявлены в мире объективированном и поняты рассудочным сознанием. Они могут быть поняты только апофатически, а не катафатически: «О Боге можно мыслить лишь символически... Бог есть Тайна, но Тайна, к которой трансцендирует человек и к которой он приобщается» [30. С. 72].

Тут следует дать слово Альберу Камю. Он скажет: «Бог и спасение души? Кто их придумал? Не человек ли, который создал себе миф о Царстве Божием? Любой миф есть форма человеческой объективации, я же не нашёл в себе истинного, необъективированного Бога. Раз мне не удалось уверовать, то я должен прямо и честно принять мою богооставленность. Я не хочу создавать мифы, я не хочу лгать и не хочу, чтобы мне лгали. Мне лгали про Бога, который “внутри нас есть”. Избавившись от всякой объективации, я не нашёл Бога. В свете ясности сознания, в моём *lucidité* я нашёл внутри себя только экзистенциальный вакуум, пустоту, ничто. Мне говорят про свободу, которую человек обретает в Боге. Внутри стен моего абсурда я действительно нашёл свободу, только это есть свобода от самого Бога, от любых представлений о Боге, от любой от него зависимости. Я знаю, что все эти представления – миф, плод объективации. Внутри моих стен абсурда умирает Дух, умирают призраки вечности и бессмертия, а мне говорят про любовь. Какое может быть счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, если я знаю, что я смертен весь, без воскресения?» Впрочем, об этом уже высказался герой очерка Достоевского «Приговор, рассуждения одного самоубийцы от скуки», сказавший: «Могу ли я быть счастлив любовью человечества, если я знаю, что завтра всё это будет уничтожено: и я, и всё счастье это, и вся любовь, и всё человечество?».

Герой Альбера Камю, человек абсурда, несёт в себе *бремя ясности*, и это бремя, избавляющее его от иллюзий, в то же время не оставляет ему надежд или утешений. Для него путь к Богу навсегда закрыт. В чём же он обретёт смысл своего существования?

Лишённый иллюзии бессмертия, человек абсурда принимает внешний мир как свою судьбу: «Я хочу до конца нести бремя ясности и смотреть с ужасом и ревностью на неотвратимое». «Mon champ c'est le temps», – приводит Камю слова Гёте. Они означают: поле моей деятельности – внешнее, объективированное время. Он говорит *le temps*, а не *la durée*, он уходит от внутреннего бергсонова времени, в котором он не нашёл ничего, кроме пустоты. Во внешнем мире, в объективированном времени всё тленно, всё обречено умиранию, но именно поэтому его можно и должно безнадежно и сильно любить. Камю выбирает *мир*, который ему дороже бессмертия. Он хочет «возлюбить то, что обречено гибели», и именно в этом он видит смысл жизни: «я не нахожу смысла в счастье ангелов». Счастье бессмертных ангелов – это великая иллюзия, тогда как на своей родине в Алжире Камю увидел людей реальных – простой люд, задавленный историей под лучами вечного средиземноморского Солнца.

Камю познал Историю как «изнанку», «нищету» человеческого бытия. Он ставит вопрос: как можно выжить, не убивая себя, в абсурдном мире истории? Искать прибежище в религии, в «мирах иных»? Нет, это великая ложь и измена своей *lucidité*! Абсурд – это выбор ясности. Очень часто человек из страха выбора своей судьбы вместо ясности выбирал Тайну, искал прибежище в объективации Бога. Это делало человека рабом создаваемой им Тайны. Это рабство у человека у Тайны означало униженное состояние человека. «Человек стал смешон и унижен, поэтому я на стороне поверженных» (А. Камю). Выбор Тайны означает смирение перед неведомыми человеку силами, поэтому теологи говорят человеку: «Смирись!» Камю говорит человеку: «Восстань!» Абсурд всегда предполагает борьбу – борьбу с ложными кумирами.

Характерно, что Камю научился этой науке жизни не у философов и тем более не у теологов: у них можно было научиться только измене ясности (*élision*). Жить без *élision* научили его простые люди алжирского местечка Белькур, которые, как он видел, не строят надежд на будущее, а просто и прямо смотрят в лицо настоящему, не имеют «морали лавочника» и не ждут залогов от небес. Они не рядят «в одежды мифа глубокий ужас смерти» и потому не совершают измены (*élision*) и не поддаются обману (*tricherie*), ибо грех против жизни – это не отчаяние в ней, а надежда на бегство из неё в иллюзию. Всякая такая надежда предполагает смирение, но *«жить – значит не смиряться»*.

Заключение

Я постарался представить на суд читателя самые различные точки зрения на смысл истории и на её значение для человека, рассмотрел два противоположных взгляда на смысл истории. Это апологеты истории (М. Блок, Дж. Коллингвуд) и скептики (Поппер). Апологеты находят безусловный смысл в истории, рассматривая её как науку, но и скептики *примысливают* истории «смысл», которого она, по их же утверждениям, сама по себе не

имеет. Я показал, что у тех и у других этот «смысл» истории – иллюзия, поскольку их понимание истории основано на объективации исторического времени, производимой нашим сознанием. Такую же объективацию я обнаруживаю в эсхатологической трактовке истории, представленной религиозными философами Р. Бульманом и Е. Трубецким.

В поисках истинного (необъективированного) смысла в истории я обратился к христианской философии истории блаж. Августина и Н. Бердяева. В ней смысл истории очевиден: это Царство Божие, обетование которого человечество получило от Иисуса Христа – воплотившегося Логоса (Смысла). Такое понимание истории требует веры в Бога. А каждый ли может уверовать? Нет каких-либо «правил веры», есть только церковный Канон, но и Церковь, в долгом ожидании парусии (второго Пришествия Христа) сама подверглась социоморфной объективации.

В противовес всякой объективации Бога, я обращаю внимание читателя на философию абсурда Альбера Камю. Его «человек абсурда» принимает богооставленность как свою судьбу. Он принимает оставленный Богом мир и оставленных Богом людей. Однако в абсурдном мире истории он находит смысл своего существования в борьбе против порабащающих человека мифов.

Читатель, возможно, заинтересуется моим собственным мнением о смысле истории. Я скажу, что не хочу никому навязывать своего мнения. Человек в себе самом своим свободным выбором обнаруживает смысл или бессмыслицу истории и сам находит смысл своего существования в истории. Моя же цель состояла в том, чтобы подсказать читателю пути к этим смыслам.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. – Т. 1–2. – М.: Феникс, 1992.
2. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. – М.: Наука, 1980.
3. *Февр Л.* Бои за историю. – М.: Наука, 1991.
4. *Блок М.* Апология истории. – М.: Наука, 1986.
5. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991.
6. *Поппер К.* Предположения и опровержения. – М.: Ермак, 2004.
7. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983.
8. *Франс А.* Суждения господина Жерома Куаньяра // Франс А. Соч.: в 8 т. – Т. 2. – М.: Изд-во художественной литературы, 1958.
9. *Копейкин К. (протоиерей).* Время: путь в вечность // Христианство и наука (сборник докладов конференции). – М., 2005.
10. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация). – Париж: YMCA – PRESS, 1947.
11. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? // Разговор на просёлочной дороге: сборник. – М.: Выс. шк., 1991.
12. *Хайдеггер М.* Что такое философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8.
13. *Пигалёв А.И.* Эзотерическая метаистория между секретностью и разоблачением иллюзорной реальности // Вопросы философии. – 2013. – № 9.
14. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания. – М.: Московский клуб, 1992.

15. *Пригожин И.* Конец определённости. – Москва – Ижевск: РХД, 2001.
16. *Пригожин И.* От существующего к возникающему. – М.: Едиториал УРСС, 2002.
17. *Захаров В.Д.* Физика как философия природы. – М.: URSS, 2010.
18. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. – М.: Астрель, 2011.
19. *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. – М.: Канон+, 2012.
20. *Копейкин К. (протоиерей).* Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014.
21. *Бердяев Н.А.* Истина и Откровение (творчество и объективация). – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
22. *Августин Аврелий.* Исповедь. – М.: Республика, 1992.
23. *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. – М.: Республика, 1994.
24. *Захаров В.Д.* Метафизика и физика геометрических пространств // *Метафизика.* – 2011. – № 2 (2).
25. *Захаров В.Д.* Метафизический образ мира. // *Метафизика.* – 2012. – № 1 (3).
26. *Бергсон А.* Мысль и движущееся // *Вопросы философии.* – 2007. – № 8.
27. *Виндельбанд В.* История философии. СПб.: Общество «Издатель», 1898.
28. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. – М.: ИМА – ПРЕСС, 1990.
29. *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2005.
30. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). – Париж, 1939.
31. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Я и мир объектов. – М.: Хранитель, 2007.
32. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. – М.: Республика, 1994.
33. *Франк С.Л.* Реальность и человек. – Париж: YMCA – PRESS, 1956.
34. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
35. *Шеллинг Фр.* Философия Откровения. – СПб.: Наука, 2000.
36. *Камю А.* Бунтующий человек. – М.: Изд-во политической литературы, 1990.
37. *Захаров В.Д.* Герой абсурда и его бунт (Альбер Камю: трагедия счастья) // *Unio mistica. Современная русская метафизика и мистика: Московский эзотерический сборник.* – М.: Терра, 1997.
38. *Честертон Г.К.* Вечный человек. – М.: Политиздат, 1991.
39. *Брейден Г.* Божественная матрица. – М.: София, 2008.

METAHISTORY

V.D. Zakharov

In this paper, we disprove the comprehension of the history as a scientific knowledge. It is shown that any “scientific history” is undergone to the objectification of the historical time which is engendered by our consciousness. We oppose to this conception the another one, which is the metahistory based upon the metaphysics of the internal experience. Such a metaphysics allows to overcome the objectification syndrome. In this aspect we consider the Christian historiosophy and the historiosophy based on the absurdity philosophy of A. Camus.

Key words: historical method, metahistory, objectification, historical time, metaphysics, historiosophy, the absurdity philosophy.