**Филосовский смысл троичности**

Человек создан по образу и подобию Божию. Это значит, что во всей духовной природе запечатлен образ присвятой Троицы. Сотворим человека по образу нашему и подобию. Так говорит слово Божие, указывая этим множественным числом именно триипостасность Божества и триединство образа Божия он же и образ человеческий. Вполне естественно поэтому, если церковная писменность полна исканиями этого образа триединства в человеке, причем отцы церкви видели его то в одних, то в других чертах человеческого духа.

Однако явлется в своем роде удивительным, если приходится искать то, чего никак нельзя миновать, вне чего прекращается сама возможность целостного восприятия человеческого духа. Если человеку, действительно, свойственен образ Божий, то им и определяется человеческое естество, человек всей своей природой указует прямо на свой первообраз, его имеет своей необходимой и неизбежной предпосылкой и может быть понят только в соотношении с ним. Если Бог есть Троица, единосущная и нераздельная, то и человеческий дух хотя и не есть Троица, но имеет образ триединства, который с необходимостью возводит ум к Первообразу. Триединая природа чело веческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице: равным об разом откровение о ней, церковный догмат, есть единственно удов летворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа. Вот положение, которое является аксиомой для мысли, как о том свидетельствует вся история, вся трагедия философии как монизма. Если некоторые отцы церкви справедливо умоляют ценность подобий, то это разумеется не относится к подобию, вложенному самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже отпечатливается вмести с исторической зрелостью человечества, как высшее и предельное отк ровение о человеке, как правда о нем.

СУЖДЕНИЕ. Основной и непререкаемый факт сознания есть то, что человек мыслит суждением. Однако этого мало. Надо еще сказать, что человек в известном смысле сам есть суждение, и жизнь человеческго духа есть непрестанно развивающееся и осуществляюще еся суждение: я есмь нечто, некое А. Точнее надо выразить порядок суждения так: я нечто есмь, Я А есмь, причем эмпирические формы суждения могут быть всегда восполнены и раскрыты в трехчленную формулу:

1) Я есмь означает, в сущности не определенность сказуе мого: я есмь нечто или же я есмь (потенциальное) все,

2) Я-А, я нечто, явным образом означает, что Я в этом А осуществляет свое бы тие. Я есть это нечто. Подобный же смысл по существу, а не по форме только имеют и безличные предложения: светает, темнеет, скучно, досадно и т. п. : они подразумевают себе подлежащее субъ ект, относительно которого они являются сказуемым: для меня све тает, я наблюдаю рассвет, мне скучно, я есмь скучающий и т. п. Нельзя думать, чтобы полное суждение возникло путем развития это го рудимента суждения, как иногда предполагают, путем дальнейшей дифференциации. Даже если бы подобный случай и возможно было бы установить лингвистически в истории языка, то логически и онтоло гически целое всегда существует прежде частей. И как рука и нога не может быть поднята без связи с телом, хотя бы и оказалась слу чайно в отдельности от него, так же и эллиптические суждения не дают полного понятия о суждении и об его природе и должны быть приведены к этому последнему. Всякое же новое суждение состоит из подлежащего, сказуемого и связки.

Суждение, оно же грамматическое предложение, онтологической первоосновой сводится всегда к типу: я есмь нечто. Предмет, как имя существительное, есть лишь зеркальное отражение. Я, местоиме ние первого лица, и потому всякое частное суждение есть вариант первосуждения, онтологического суждения: я есмь нечто, к нему оно приводится и из него должно быть понято. Оно может рассматривать ся, если угодно, не как суждение о самой предметности, но как распространенное сказуемое Я, так что в нем всегда подразумевает ся или же к нему примешивается Я (смыслю, чувствую).

Я, как ядро человеческого духа, есть сущее, но не существующее, подобно тому, как центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности, как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства, и при том только в соединении с другой точкой она дает определенное направление, прямую линию. Центр, как точка, не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что центр существует как направление, связь, сила и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра. Я не есть само по себе, не существует, но имеет существование, получает бытие через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от Я. Поэтому Я нельзя определить, но можно только определить, и вся жизнь есть не что иное как определение.

Можно сказать также, что я не есть, но сверх есть, ибо есть сущее. Это никоем образом не означает, что оно есть только функция, как, в сущности, понимает Кант, а за ним часть новейших гносеологов. Конечно я и есть функция, но функция, действие, не может быть без действующего, функционирующего. Как не существующее Я и не может быть выражено ни в каком понятии, ибо понятие есть образ существования, его понятие, оно принадлежит, поэтому всецело к области бытия, к которой Я не принадлежит. Тем не менее, слово Я есть для каждого понятный словесномистический жест, указывающий глубину неизреченного и изрекаемого, тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени, подземного источника, непрестанно изливающегося на поверхности. Если бы мы сами не были Я, не знали Я опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать Я, его доказать или описать, ибо Я трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем Я, то и не требуется никакой нарочитой интроекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически интуитивным актом. Возможна разная степень ясности и отчетливости в самосознании Я, но самое это самосознание дается совершенно легко и естественно, вполне интуитивно.

Настоящая трудность возникает не в изначальном самосознании Я, но в различении многообразных покровов, которыми оно одето, и ближайшим образом в различении субъекта и субъективности. Я как субъект есть подлежащее для всякого сказуемого, будет ли это небо или ад, минирал или страсти. Но практически очень различается для нас область вне нас находящегося мира и наша субъективность, т. е наша телесная и духовная жизнь, настолько, что обычно именно эта область и отождествляется с Я, между тем как все остальное рассматривается как неЯ. И, однако, Я как психологический субъект, т. е постоянно зыблющееся и изменяющееся море состояний, переживаний, волнений и страстей есть в такой же мере сказуемое для ноуменательного, ипостасного Я, в какой им является для него внешний мир.

И не только психологический субъект, как комплекс состояний с их вечной сменой, но даже гносеологическое Я, совокупность познавательных форм, схем и категорий, но отношению к Я ноуменательному, есть сказуемое, тончайшая его форма, отлитая по образу его и подобию. Недостаточно отчетливым уразумением этой истины страдает философия Канта и все им порожденное гносеологическое движение. Нельзя также Я как абсолютный субъект, сущее Я, приравнивать к волящему Я. И вполне также есть только оболочка Я, его обнаружение в бытии, ибо сильная, самосущая воля, которую примешивает здесь метафизика волюнтаризма типа Шопенгауера, есть только гипостазированный психологизм. Волнение есть сказуемое для Я, которое и есть истинно волящее, но в такой же мере, как и истинно мыслящее, сознающее, чувствующее. По отношению к этому абсолютному Я, чистой ипостасности, и воля есть лишь образ бытия: воление существует в волящем, не наоборот, волящий прежде всякого воления, и бессубъектная или же досубъектная воля есть только призрачный кошмар философии пессимизма, которая хочет погасить свет дня и погрузиться в царство ночи.

Если следует различать ипостасное Я, абсолютный субъект, от гносеологического, психологического Я, то тем более следует его отличать от тела как единства психофизической организации, как чувствилища. Тело есть наше космическое Я, совокупность органов, через которые мы находимся в связи со всей вселенной: последнее есть в то же время наше периферическое и потенциальное тело. В теле, c телом и через тело совершается вся наша жизнь, оно лаборатория для духа, где он вырабатывает са мого себя в своих функциях. Вопрос о природнотелесной жизни и о смысле телесности сам по себе, как токовой, может быть рассматриваем особо, но здесь ясно, что тело наше, при всей его близости к нам и интимности для нас, не есть Я; оно не есть Я в такой же степени и в таком же смысле, в каком оно не есть и психологическое или гносеологическое Я. И тело наше по отношению к Я есть сказуемое, реальное, жизненное сказуемое, в котором и с которым это Я живет, т. е. осуществляет свою сказуемость. И если нельзя приравнивать к Я нашу телесность (это делает материализм, который есть метафизика, дедуцирующая Я из неЯ, как было указано выше), то еще менее оснований приравнивать его всему природному миру, растворить его в космосе.

Хотя наше Я космическое Я, поскольку оно смотрится космосе, и ему присуще, как сказуемое, все, однако же и в этом тайна Я и чудо Я оно не растворимо и, не занимая ничего в космосе, будучи не от мира сего, оно и не сливается с ним. В конце концов приходится Я определить антиномически, по типу <отрицательного богословия>: с одной стороны Я есть полное и окончательное Не по отношению ко всему определению, ибо оно вообще не есть, и однако оттого оно не обращается в нуль, в пустоту, просто в небытие, ибо ему присуще сверхнебытие: с другой стороны Я есть все, которое составляет для него сказуемое, от самой интимной субъективности до наиболее застывшей объективности.

Я потому не может никогда, ни на одно мгновение сделаться нулем, что оно неразрывно связано со своим сказуемым и в нем, через него, с ним оно есть, входит в бытие: сущим полагается существующее, неопределимое определяется, притом не извне, но изнутри. Связь эта неразрывна: Я слепо и никчемно, ни к чему не относится; сказуемое без Я слепо и никчемно, ни к кому не относится. Сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт само определения и самопорождения. Сказуемое не приходит извне, как это может показаться, но рождается в духе, иипостасный познает в нем самого себя, перед ним раскрывается его природа с неисчерпаемыми ее богатствами. Это звучит парадоксально: неужели все то, что мне постоянно дается помимо моей воли и даже вопреки ей, с нею нисколько не согласуясь, есть мое самопорождение, моя собственная природа? Неужели Я, которое явно и несомненно есть только нечто, ничтожно малая частица мироздания, имеет в себе его все, есть Мироздатель, а мир его порождение?

Здесь встает вопрос, который оказался проклятым и непосильным для монистической философии, представал перед нею все в новом и новом обличии в качестве общей проблемы тождества: как перекинуть мост от субъекта к объекту, от подлежащего к сказуемому? Как реализовать суждение, образ которого явным образом присущ субстанции? И если самого моста не было найдено, однако совершенно ясно наметились те условия, которым должно удовлетворять решение, хотя эти условия сами по себе приводят к антиномии. С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к Я, само сказуемое должно быть в известном смысле Я, обладать ясностью: но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть другим в отношении к Я, т. е. быть неЯ. Сказуемость основана на нарушении обоих основных логических законов: и тождества, и противоречия. Ибо она свидетельствует, что Я есть неЯ и вместе с тем Я, одновременно.

Если бы Я просто только повторялось, отбрасывая лишь рефлекторные блики своим сказуемым: я есть Я, есть Я, есть Я... это был бы бег белки в колесе, неутолимая жажда сказуемого, но не само сказуемое, непрестанное алкание какого-либо содержания и определения. Отделенное от всякого бытия, лишенное сказуемости, Я металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потуг. (Не есть ли это тот огонь неугасающий последнего отделения, лишения сказуемости, бессмертия без способностей к жизни, которое ожидает в геенне огненной? Не есть ли всякая смерть в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи?) И напротив, совершенно перешедшее в неЯ и погруженное в него, Я утратило бы силу и остроту жизни, ее солнечность, оно впало бы в обморок добытия или побытия (таковым и является смерть, которая Я оставляет в алкании и пустоте, а неЯ, потенциальное сказуемое, в обмороке бессознательности, преодолевающейся лишь воскресением). Эта область сказуемости, которая одновременно есть Я и неЯ, должна быть понята и истолкована как неЯ в Я, т. е. нечто такое, что, будучи Я, все-таки оставалась бы еще не освещенным светом Я, т. е. не осознанным, как бы сумерками Я, или бес(допод)сознательным Я.

Такое определение звучит просто как противоречие в терминах или противоречие (от которого разумеется, надо строго отличать антиномию), однако эта противоречивость устраняется, если прибавить, что бессознательность здесь не означает противусознательности, т. е. невозможности или отсутствие сознания (внесение этого допущения для Я было бы противоречивым, а потому и не допустимо), но означает просто его отсутствие или состояние потенциальности. Я и неЯ различаются как сознание в действительности и в возможности, причем Я мыслится как источник постоянно актуализирующихся потенций. Природа духа беспредельна, и глубина Я, которая, согласно Фихтовскому словопотреблению и есть неЯ, бездонна, как это естественно бессмертному вечному духу.

Фихте натолкнулся на эту трудность и принужден был признать бессознательное творчество в Я, в которым и порождаются образы неЯ. Он приближается здесь к истине чрезвычайно важном пункте и отклоняется от нее лишь благодаря не верному в силу его односторонности исходному пункту: философия отвлеченного Я, оторванная субстанция, может быть спасена либо двусмысленности (как в понятиях абсолютного Я и чистого Я), либо прямым насилием "дедукцией" (каковым является ссылка для выведения неЯ в качестве "границы" на область практического разума между тем как неЯ есть не только "граница", не "граница", но прежде всего сказуемом своего Я). Во всяком случае, в проблематике Фихте было сделано настоящее открытие, имеющее неумирающее значение для философии, именно поставлен вопрос о природе неЯ в Я.

На этот же самый вопрос дает ответ Шеллинг (в "Исследованиях о свободе", а так же и в "Философии, мифологии и открывании") своим учением о природе в Боге, которое можно обобщить и как учение о природе духа Я. Природа или первооснова в Боге, по Шеллингу есть то темное и бессознательное начало, из преодоления которого возникает Бог как личное начало. Применительно к интересующему нас вопросу можно сказать, что неЯ образует здесь природу Я, природу в отношении к ипостаси. Ересь и заблуждение Шеллинга (обратное Фихтевскому) в том, что он природу ставит первее ипостаси и из нее выводит ипостась. Иначе говоря, сказуемое, взятое в темной потенциальности, он берет без и до подлежащего и заставляет его из себя порождать для себя свою собственную ипостась. И это уродливое соотношение, унаследованное Шеллингом от Беме через посредство Баадера, искажает, делает ложным все его построение.

Шеллинг не только различает но и прямо противопоставляет природу в Боге и самого Бога: в этой природе как бы самолично возникает мир, а затем самопроизвольно порождается зло которое, в сущности, оказывается у него тождественно с индивидуацией, т. е. с возникновением ипостасного образа бытия. Тем самым здесь совершается рассечение несекомой троицы, и ипостась мыслиться обособленно от природы, хотя она и изображается возникающей из природы, как результат ее развития. Оставляя пока в стороне эту догматическую сторону вопроса, мы усматриваем в учении Шеллинга о природе в Боге попытку связать ипостась и при роду, или субъект и объект, подлежащее и сказуемое. Хотя в развитии этой мысли получаются еретические извращения, тем не менее, вопрос был поставлен правильно.

Но вследствие того, что природа, сказуемое, была поставлена Шеллингом впереди подлежащего или ипостаси, получилось в духе философии тождества, бессознательное первоначало, в котором и из которого возникает сознание. Это есть коренная ложь, ибо духу не свойственно быть бессознательным либо внесознательным, это значило бы, что и он внеипостаси между тем как он прежде всего есть ипостась, которая есть его альфа и омега, исток и исход. Все его богатство износится на свет ипостасного сознания, я не может быть бессознательным, оно и есть сознание. И это умственное солнце не может получить объяснения из начала тьмы, сознание, или Я, не может возникнуть из чего-либо.

Но сознание не существует без сознаваемого, а ипостась без своего содержания. Как день предполагает в ночи свою скрытую основу, а свет в обнажаемой им и рассеиваемой тьме, так и сознание всегда имеет свою глубину, из которой порождаются его предметы, она ипостасна относительно своей природы. Природа есть основа или сказуемость для подлежащего, которое выявляет, вызывает к бытию это сказуемое. Что таит в себе, что содержит эта основа, сказуемость подлежащего? На этот вопрос следует ответить вопросом же: чего она не таит? Иначе говоря, она содержит все, потенциальное и актуализирующееся. Сказуемое говорит обо всем, есть всеобщее слово, мировой логос. Этот логос встает из глубины природы ипостаси, которая через него познает свою собственную природу и богатство, ибо оказывается, что, по выражению нашего народного мистика.

Сютаева, повторяемому в разных формах, на все лады мистиками всех времен и народов, "все в табе", а ты во всем: весь мир есть собственность Я и природа есть глубина моего собственного духа, это двоиться ипостаси из ее природы, скрывается, отпечатлевается в каждом его движении, в каждом его акте, всего же явственнее, как мы указали в акте мыслительного самосознания, суждения. Суждения, имеющее дело с двоицей субъекта и объекта есть живое свидетельство о двоице субстанции, т. е. духа: ипостаси и природы.

Но эта двоица не останавливается на двойственности, а ведет к троице. Сказуемое не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется с субъектом связкой, бытием. И субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрится в своей предикат как в свое идеальное отображение, но он познает при этом реальность свою и предиката, или же, что одно и то же, он чувствует силу бытия, идущего из него и возвращающуюся к нему, и это "животворящая" сила и есть, собственно, существование, "в душу живу", жизнь, реальность, бытие. Реальность как будто не имеет своего собственного голоса и образа, она есть только как некоего что, как бы его модус. Точнее надо сказать, лицо сказуемого есть и его лицо; все, что, стало быть как мировой логос, есть ее собственное все.

Вместе с тем и реальность, которая получает ипостась, осуществляясь в своей природе, есть та же самая реальность, что и предиката. Выходит, что реальность существует только в отношении между ипостасью и природой, движение от одной к другой, которое, разумеется, должно быть понято чисто идеально, как осуществляемое отношение моментов жизни духа. Однако этого мало, и к одному отношению или движению не сводится реальность, она пребывает во всем, и все, или мир, "становится в душу живу", становится бытием, из которого затем философия тождества, отвлекая его всеединство и всеобщность, выделяет единое начало мира. Философский космизм ориентируется на бытии как всеобщей реальности. Безысходные трудности, в которые пропадает космизм, или философия тождества, мы уже знаем. Реальность как таковая, взятая вне ее связи с ипостасным сознанием, субъектом и мировым логосом, или предикатом, бескрасочна и нема, бессознательна, бессмысленна, а потому и отвлеченный реализм становится бессмысленным и не возможным. Бытие мыслимо лишь как связка, т. е. в свете ипостасного логоса и в связи с ним.

Бытие не есть просто бытие, лишенное всяких предикатов и приравнивающееся ничто (что так любезно и нужно Гегелю для дальнейших его диалектических фокусов, см. экскурс о нем), но всегда есть бытие какого-нибудь (ипостасное) и чего-нибудь. Его модус объемлет все Аристотелевские категории (разумеется, кроме сущности, которая попала в число Аристотелевских категорий по недоразумению или по ошибке). Однако эта пестрота категорий принадлежит только переходящему образу мира, а не самому бытию, которое есть неподвижное и внекатегориальное основа всех категорий.

Одна из величайших лжей гносеологического идеализма, особенно его крайних направлениях (марбургская школа), вслед за Гегелем, состоит в том, что бытие как реальность оказалось отнесено к числу категорий, объявлено категорией мысли, реальность стала только мыслимостью. Эта философская "хула на Духа Святого" означает, несомненно, акосмизм, или даже антикосмизм, ибо логос делается космосом лишь силой реальности. Бытие не принадлежит само по себе ни ипостаси как таковой, ибо она, как сущее превыше бытия, а стало быть, и вне его, не логосу, предикату, как, "представление", или идеальному образу, возникающему только в лоне бытия. Через то, что есть животворящая сила бытия, все делаю щая причастным в той или иной степени реальности, ипостась нисходит в область бытия, последняя становится ей доступной. Она уже есть нечто, и сказуемое есть не просто слово, но слово о чем-то, вернее из чего-то (ибо истинная природа слова в том, что слова говорятся самими предметами, они уже предлагают реальность, конкрет).

Превратить силу бытия, реальности, в логическую категорию "данности" или "бытия" означает растворить третий момент три единого суждения и триипостасной субстанции во втором, разумеется, для того, чтобы потом можно было хозяйничать по своей воле и построить "естественнонаучный мир" по собственному образу и подобию, чем и занимается, каждый по своему, Гегель и Коген. С бытием логике нечего предпринять, но и без него ей нельзя обойтись. Бытие алогично и вместе с тем насквозь пронизано логосом, который, однако без него бессилен. Поэтому то логика, имеющая претензии на дедукцию миробытия, и останавливается перед ним в смущении и беспомощности.