

Е. С. Алашеев

### Онтология Игры

Приступая к загадке игры, мы натываемся на первый из ее многочисленных парадоксов: пытаюсь впустить игру в свое бытийное состояние и в то же время сдержать ее на некотором расстоянии от себя — обеспечить возможность понимающего видения игры — мы обнаруживаем, что игра — бытийна. Ее нельзя впустить, поскольку она уже есть. Она дана нам вне нас и до нас, она вообще не требует самого нашего присутствия, чтобы быть. Быть, выявляя себя именно как игра, в своем неукротимом жизнотворчестве. А это значит, что, едва обрета бытие, человек обретает и самое игру, становится «человеком играющим».

Однако то, чем открывается нам игра в своей бытийствующей данности, само по себе ведь тоже не есть игра, но лишь онтический исток всех ее будущих — бесчисленных — проявлений. **Бытие** игры, будучи **полагаемо**, или будучи дано **категориально** как бытие игры, уже изначально есть некая **инаковость** этой самой игры, заданная самим актом полагания — бытийным предикатом, в котором нечто неведомое впервые как-то определяется, различается как некий **«онтологический факт»**. Бытие есть потому первое **символическое** явление этого неведомого, но оно не есть само по себе только это неведомое ни в его неразлично неопределенной чистоте, ни в его, вновь инаковой же, непосредственно-чувственной данности.

А потому, если мы действительно хотим что-нибудь понять в игре вне всяких ее инаковых, меональных проявлений и до всяких же ее действительных осуществлений, мы должны попытаться заглянуть за категорию бытия, в ту еще **до** или **сверх-бытийную** область, где рождается к последующему самостановлению всякий смысл, всякая осмысленная вещь, всякая возможность ее будущих бытийных проявлений.

Обращаясь к античности, мы видим, что игра возникает

в пространстве от Гераклита до Платона как некая **предельная** подробность космического жизнеустройства. Вечность-дитя Гераклита, человек-игрушка Платона, сам едва ли не игрушечный в своей запрограммированной цикличности хаос-космос Платона — все это указывает на некую глобальную, исчерпывающую в своей определенности категориальную ситуацию, в которой только и есть смысл говорить об игре, не подменяя ею другие возможные определения.

Действительно, всякая различительность, всякие возможные отождествления, всякая конечная индивидуальность угадают и отступают перед холодноватой отстраненностью, с которой Плотин поет отходную житейской суете сует: «Когда люди, существа смертные, в стройном порядке сражаются, обращая друг против друга оружие, — они обнаруживают, что все человеческие заботы — забавы детские, и они показывают, что и в смерти их нет ничего страшного, что те, кто погибнет на войне или в сражении, немного раньше получили то, что случится в старости, скорее чем обычно, отходя и приходя вновь. Если, скажем, лишит их при жизни имущества, они могут понять, что и прежде оно им не принадлежало, и, что когда другие завладевают им, их приобретение смешно, раз еще кто-то может похитить его у них; а если у них и не отнимут, то для них приобретение окажется хуже отнятия. И как будто на сцене театра, так следует смотреть на убийство, и все смерти, и захваты городов и похищения; все это — перестановки и перемены облика, и плачи и рыдания актеров. Ведь здесь, в отдельных проявлениях этой жизни, не внутренняя душа, но внешняя тень человека и рыдает и печалится, как на сцене, по всей земле, повсюду строя себе театральные подмостки. Действительно, таковы дела человека, который считает жизнью только то, что в этой низшей и внешней сфере, и не знает, что, проливая слезы и пребывая в заботах, он — что дитя играющее. Ведь только с помощью того, что в человеке серьезно, следует серьезно же и заботить-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 701.

ся о серьезных делах; а в остальном человек — игрушка»<sup>1</sup>.

Данный фрагмент устанавливает некую совершенную точку отсчета, оптический эквивалент победы над категориями **тождества** и **различия**, где сами категории **быть** и **не-быть** преобразуются в более определенные «быть как сущее» — «являться в чувственном». К этой-то исходной точке мы и попытаемся подобраться в нашей диалектике вещи.

Итак, первое, что бросается в глаза при ближайшем знакомстве с этой своеобразной Платиновой «антроподицеей», — резкое разграничение «внешней», «низшей», предельно текучей, подвижно-изменчивой сферы жизни и некой ее внутренней сферы, где правят «серьезные» начала, или, скажем так, нерушимые общерегулятивные принципы. Иначе говоря, здесь Плотин выставляет первую порцию аксиом, за которыми видится нечто вроде **общей аксиоматики игры**.

**Аксиома 1.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает наличие в вещи некоторого принципиально неизменного («серьезного») начала — основы и залога всех ее возможных изменений (= тезис).*

Действительно, пусть нам дана некоторая вещь. Но что значит «вещь дана»? Это прежде всего означает, что она предварительно уже как-то есть. Что же в свою очередь стоит за этим «есть», утвердительной связкой, полагающей вещь в явленном мире ее бытийных осуществлений? Мы не ошибемся, если скажем так: утверждая, что некая вещь есть как таковая, мы тем самым беремся утверждать, что в нашей вещи нет ничего такого, что не было бы этой самой вещью. Или: в вещи нет ничего кроме нее самое.

Но тогда необходим следующий шаг. А именно, полагая некую вполне определенную вещь, утверждая факт ее бытия, мы уже **должны как-то иметь эту самую вещь**. Таким образом полагание любой вещи в ее чувственном бытии есть одновременно необходимость предварительно (именно **сверх-бытийно**) иметь эту вещь как некую никак не истолковываемую заданность, причем, далее, иметь ее как некую положенную, т. е. закрепленную бытием и в бытии определенность, или неизменность.

Но только ли эту заданность (**пред-определенность**) и

определенность, только ли эту неизменность наблюдаем мы, приступая к чувственным вещам? Если бы это было так, то не было бы прежде всего самих чувственных вещей с их конечными (пространственно-временными) характеристиками — всей этой текучестью, неопределенностью, постоянной изменчивостью, чередой рождений и смертей, и т. д.

А потому сформулируем по подсказке Платина вторую аксиому игры.

**Аксиома 2.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает наличие в вещи некоторого принципиально изменчивого («несерьезного») начала — основы и залога всех ее возможных изменений (= антитезис).*

Итак, нам дана все та же чувственная вещь. Закономерен вопрос: как мы получили эту самую вещь, что позволяет нам утверждать самое ее данность? Очевидно, что, утверждая данность вещи, мы тем самым с необходимостью утверждаем ее отличие от любой другой вещи. Иными словами, вещь такова постольку, поскольку она отличается от любой другой вещи («Если предмет вообще есть нечто, то это значит, что предмет отличается от иного»<sup>2</sup>). Любое отрицание этого непреложного факта влечет за собой утверждение неразличимости нашей вещи в потоке вещей, а значит и невозможность выделить вещь именно как таковую. А невыделенность пусть даже одной вещи в мире есть признание сплошно-безобразной природы мира, а значит отказ от его постулированной ранее (аксиома 1) заданности и определенности, а значит, отказ от него самого как такового в пользу уходящего в хаос безудержного и бессмысленного становления. И потому следует согласиться, что вещь несет на себе некое различие. Различие есть как раз то, что присуще любой оформленной вещи, что именно и превращает ее в оформленную, определенную вещь.

Есть ли поэтому различие искомый здесь принцип изменчивости вещи? Ни в коем случае. Вещь есть то, что она

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. *Философия имени* // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 41.

есть, т. е. она сама. В этом смысле она абсолютно отлична от другой вещи. Но что значит абсолютность этого отличия, что значит взятая в своем непрестанном становлении сама категория различия? Это значит прежде всего то, что в полученном потоке постоянно возникающих различий всякая вновь появляющаяся точка уже в самый момент своего рождения принципиально отлична от всякой существующей точки, в том числе и от только что возникшей (т. е. от самой себя), тут же переходя в иное себе, что, собственно говоря, и составляет сущность категории становления как таковой.

Однако иное различия есть **тождество**. Иными словами, «различие, если оно берется как бесконечно мощная смысловая категория, есть не что иное, как тождество»<sup>3</sup>. Таким образом, различие только и позволяющее получить вполне определенную (оформленную) вещь, в то же самое время и прежде всего есть внутренняя самоидентичность этой самой вещи, т. е. принцип ее нерушимой неизменности во всех возможных жизненных ситуациях. Более того, будучи тем общим, что присуще и вообще всем вещам, категория различия (точнее, самоидентичного различия), обеспечивает необходимую самоидентичность, неизменную смысловую определенность мира поверх всех его внешне различных проявлений, что мы и зафиксировали в аксиоме 1.

А что же постулированная нами ранее изменчивость? Не искать же нам ее вне вещи, что было бы вопиющим нарушением античного, да и всякого разумного принципа мышления о вещи?

Плотин в цитированном нами ранее фрагменте говорит применительно к миру чувственного бытия вещей о некоем «отходе» и «приходе вновь». Речь идет о том, что мир вещей есть прежде всего мир именно конечных вещей. И весь тщательно фиксируемый Плотиним хаос есть непосредственное следствие этой конечности. Все это происходит оттого, что конечность вещи есть прямое ограничение почившего на ней смысла, есть некий предел, поставленный бесконечно мощному действию

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Самое Само // [www.philosophy.ru/library/lofef/samo.html](http://www.philosophy.ru/library/lofef/samo.html)

судьбоносной для любой вещи категории различия.

Таким образом, конечность вещи воздвигает некую преграду на пути «из различия в тождество», иначе говоря, прямо препятствует сохранению вещи своей самоидентичности. Тем самым мы с необходимостью должны утверждать, что в данном случае мы имеем дело уже не с вещью как таковой, а с как-то данной вещью, с фрагментом вещи, с вещью, которая одновременно содержит в себе нечто, что не есть она сама, т. е. другую вещь.

Но что значит, в свою очередь, быть одной и в то же самое время другой (в принципе — любой) вещью? Что значит эта (в пределе) полная взаимопревращаемость вещи вплоть до ее уничтожения как таковой, или смерти? Это и есть самый принцип изменчивости вещи, вне которого чувственное бытие есть фикция, ничего не значащая философская абстракция.

Только ли эта изменчивость вещи явлена нам в ее конечном, чувственном бытии? Это не может быть так, иначе нам пришлось бы вернуться к хаотическому становлению, упомянутому выше.

Следовательно, изменчивость и неизменность есть два начала вещи и составляют ее единый базовый принцип. Тогда требуется объяснить диалектическую возможность (а тем самым и необходимость) перехода от первого начала ко второму через иное (меон) в самом этом первом начале, что, в свою очередь, предполагает уход этого первого начала в свое становление с последующим обретением себя же, но уже именно как самоопределившегося в становлении факта, который, помимо прочего, вобрал в себя и свое собственное, также вполне определившееся в становлении иное, превратившись тем самым в самую настоящую индивидуальность<sup>4</sup>.

Таким образом, стоит прямо и без колебаний указать на безусловное совпадение неизменности вещи и ее изменчивости в полученном нами в аксиоме 1 сверх-бытийном истоке

<sup>4</sup> См. классическую диалектику одного и иного в платоновских «Пармениде» и «Софисте».

всякой конкретной вещи.

**Аксиома 3.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает абсолютное и безусловно необходимое совпадение в вещи (точнее, в точке ее сверх-бытийного единства) абсолютно неизменного и абсолютно изменчивого начал, которые в становлении постоянно взаимопереходят друг в друга, оставаясь тем не менее вполне определенными в своей противоположности (= синтез).*

Но что значит это безусловное совпадение в вещи начал неизменности и изменчивости? Это ведь прежде всего обозначает, что вещь в любой момент своего существования должна быть **адекватной** самой себе.

Вещь есть именно она и никакая другая вещь. И потому, чтобы обеспечить действительную полноту достигнутого нами предварительного синтеза, следует сформулировать четвертую аксиому игры с большей определенностью, связав присутствующий здесь момент становления с его логическим завершением, т. е. со **ставшим**.

**Аксиома 4.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает абсолютную адекватность вещи самой себе во всех ее возможных изменениях-проявлениях.*

Категория адекватности есть именно то, что позволяет во всех кажимостях вещи видеть прежде всего самое эту вещь как таковую в богатстве и мощи всех ее жизненных проявлений.

Оставив категорию адекватности на лучшие времена, вспомним, что мы уже начинали говорить о смысле вещи как подлинном начале и нерушимом истоке всех ее возможных метаморфоз. Однако, едва начав этот разговор мы тут же уткнулись во фрагментарность, конечность вещи, данную как некий безусловный и потому вполне вне-смысловый, внешне абсолютно **случайный факт**. Да и сам смысловой принцип был привлечен нами уже после того, как нам пришлось зафиксировать неизменность вещи как некую онтологическую **необходимость**. Вот эту-то предварительную необходимость и эту предварительную фактичность мы должны зафиксировать в новой аксиоме игры как необходимость и фактичность самое играющей вещи до всяких ее возможных и дей-

ствительных осмыслений.

**Аксиома 5.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает необходимость вещи во всей ее наличной и безусловной фактичности (= тезис).*

Попытаемся вникнуть в то, что аксиоматично уже дано, а именно в реальную диалектику категорий необходимости и факта, фактической осуществленности этой самой необходимости и их вне-смысловой полагаемости.

Вернемся к нашей вещи. Вещь есть; есть как нечто одно — устойчивое и отличное от любой другой вещи. Но главное — что вещь именно уже **есть**. И потому вещь в своем бытии — **необходимость**. Однако быть прежде всего означает постоянно полагать, а тем самым ограничивать, оформлять, определять себя. Быть требует иного, на фоне которого только и может быть положена, определена наша вещь как нечто одно. Но это иное — не что-то вне вещи, поскольку у нас как раз ничего, кроме этой самой вещи, и нет. Следовательно, иное здесь — сама же эта вещь, взятая как принцип ее полной самоопределенности. Тем самым любая сущая вещь есть наше исходное одно, взятое именно как сущее. Это есть, таким образом, как-то явленная вещь, а значит — уже иная по отношению к той взятой до и сверх всяких своих определений вещи, с которой и начиналось наше диалектическое рассуждение.

Это полученное нами инобытие необходимости и есть **факт**. Факт есть именно **иное** всякой необходимости, ее первое выявление, где необходимость дана как некая **единораздельная цельность**, а именно — как необходимость и сущая необходимость.

Однако и необходимость получает здесь свое первое определение. Она сама теперь может рассматриваться как **иное** факта. Тем самым мы получаем подтверждение, что необходимость содержит в себе свое собственное иное, а это значит, что, едва будучи положенной в бытии, она тут же переходит в свое собственное **становление**. Но тем самым в становление переходит и факт, который есть иное самое же необходимости. И в этом становлении необходимость «снимает» себя в пользу своего же иного, факта, а факт, самое это иное, в своем бытийно-необходимом утверждении себя

именно как факта «снимает» себя в необходимости.

Вот тогда-то необходимость находит себя в факте как необходимость же и тем самым превращается в **ставшую** необходимость, в необходимость, закрепившуюся на фоне факта, т. е. в **инобытийно** зафиксированную **необходимость**. Эта определенная своей фактичностью необходимость есть именно **наличное бытие необходимости**, ее своеобразная категориальная «телесность», или «качественность», имя которой — **случай**.

Однако не только необходимость в становлении сталкивается с собственным иным, фактом, находя в нем себя, но и сам факт, в свою очередь, все в том же потоке становления, всюду утверждая себя как факт, доходит до своих собственных границ, до своего же иного, чтобы встретиться там все с той же необходимостью, утвердиться в ней в своей причастности бытию, найти в ней самого себя именно как факт. Тем самым необходимость, только что определявшаяся у нас на фоне факта как случай, получает этот самый факт как свою собственную, причем теперь уже внутреннюю границу. В результате мы имеем некую абсолютную определенность необходимости, или необходимость как абсолютную индивидуальность. Это и есть **действительное бытие необходимости**, в котором она предстает как вобравшая в себя всю свою возможную фактичность и превратившаяся просто в **необходимость быть**.

Применительно к античному миру, такую необходимость уместно было бы ассоциировать с некой бытийственной **Справедливостью**, в недрах которой сосредоточены все возможные жизненные перспективы вещи в бесчисленных их вариациях (случаях). И такая бытийственная справедливость индивидуализируется в знаменитой греческой **Адрастее**<sup>5</sup>, упорядочивающей циркуляцию душ из горнего мира в дольний и наоборот, которой буквально поклонялся Плотин и

<sup>5</sup> Впрочем, возникает и ряд других подходящих фигур — Dikh Парменида, Анапх Платона...

бытием которой соединялись начала и концы всех вещей.

Итак, мы получили абсолютно определенную во всей ее фактичности необходимость, которая, в соответствии с общедialeктической закономерностью, должна немедленно перейти в свое собственное становление. Но вот только все возможное смысловое, категориальное «иное» для нее уже исчерпано. И нам ничего не остается как полагать ее на **абсолютно ином**, т. е. на самом чувственном бытии. В нем она вновь станет «снимать» себя, уходя в свою материальную инаковость, а именно в бесчисленные и внешне вполне бессмысленные чувственные «случаи», чтобы найти в них себя же, но уже вобравшую не только внутрикатегориальное, но и вообще всякое возможное инобытие. После этого необходимость будет залогом всех изменений-проявлений вещи. И любое новое становление в дальнейшем может быть только умалением и расчленением на некие доли ее самое. Этот момент **эманации необходимости** есть **судьба-Тухе** (Tuch). А потому игровой момент вещи, взятой в своей до- и вне-смысловой фактичности как некая необходимость, открывается в данном случае как **судьба**. Игра требует для всякой фактически данной вещи некоторой — вполне определенной — судьбы как ее никак не осмысливаемой необходимой причины. Эта судьба и есть постулированная нами в аксиоме 5 **необходимость** вещи во всем многообразии ее фактически-жизненных («случайных») проявлений.

Однако, неужели весь вещный мир есть одна только слепая необходимость и никак не осмысливаемая судьба? Нет, в основе самое необходимости лежит некий иной регулятивный принцип, который указывает на присутствие в мире не только вне-разумного, но и собственно смыслового начала. И это иное начало позволяет даже необходимость переинтерпретировать как **естественную необходимость**. (Так как сущее «есть то, что есть», и, далее, «...чем больше живое сблизается с разумом, тем больше оно освобождается от случайности, ибо что сообразуется с разумом, то уже не

<sup>6</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) VI 8.

может быть делом чистого случая»<sup>6</sup>).

Однако мы пока воздержимся от прямого развертывания диалектики умных начал вещи, поскольку, в сущности, новый принцип может быть введен и фактически вводится нами как естественный в своей внутренней логике акт противопоставления необходимости. И если игра предполагает необходимость вещи, следовательно...

**Аксиома 6.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает абсолютную свободу вещи во всех ее возможных проявлениях (= антитезис).*

Имея в виду полученную нами категорию **свободы**, мы должны переосмыслить исходную сверх-бытийную заданность вещи (аксиома 1) как **свободу вещи от своего чувственного бытия**.

Однако необходимо разобраться — что есть свобода? Плотин посвятил этому принципиальному вопросу трактат «О воле и свободе Первоединого». Там, в результате всех глубоких и тонких рассуждений, свобода оказывается связанной с тем, что уже само по себе властно над собой (ибо «свободно в нас, собственно, только некое невещественное начало, на которое и сводится наша свобода, и сама властная над собой воля, насколько она в самой себе сосредоточена, потому что, как только она желает и требует чего-то внешнего, тотчас вступает в силу необходимость»<sup>7</sup>). А это и есть **ум**, в особенности же — «первый Ум», ибо «деятельность его есть он сам, а кроме того потому, что, покоясь на благе и вследствие этого ни в чем не нуждаясь, будучи вседоволен, он живет такой жизнью, какая для него желательна»<sup>8</sup>.

Но мы уже решили пока не обращаться — насколько это вообще возможно — к умному принципу вещи. А потому удовлетворимся констатацией оправданности привлечения для анализа игры категории свободы и присмотримся к возника-

ющему здесь диалектическому построению.

Итак, свобода в своем бытии должна как-то определиться на порождаемом ею же ином, которое, как подчеркивает Плотин, не есть ничто из практически осуществленного. Следовательно, инобытием свободы будет она сама, но взятая как некий породительный принцип, способный в любой момент дать нам реальное порождение, или вещь. Это есть своеобразная **потенция**, которая в платонизме оформлялась в принципе **материи**, но в умной сфере оказывалась уже **абсолютно реальной** (действительной, актуальной, творческой) **потенцией** — обратной стороной самой энергии (материальной осуществленности эйдоса, о которой подробно рассуждает Плотин в трактате «О прекрасном») и тем самым вполне реально превращалась в творчески-универсальный залог всякого **самопорождения**.

Далее свобода и потенция, бытие и инобытие с необходимостью переходят в становление, в результате чего свобода «обналичивается» в **реально возможной свободе**. Но и потенция в этом становлении также обретает бытие, находя себя как себя в свободе. И вот уже свобода вбирает в себя всю свою «реально-потенциальную» определенность, обретая тем самым **действительное бытие и индивидуальность факта** без всякого перехода к конкретной чувственной выразительности. Это и есть **абсолютно реальная свобода быть** или **свободная индивидуальность**.

Однако, полученная нами свобода все же не вполне абсолютна. А именно: она несвободна от самой себя. Значит, нам необходимо от абсолютной определенности сделать шаг в сторону диалектического снятия ее в абсолютной неопределенности. Это возможно постольку, поскольку свобода переходит в новое (эманационное) становление, но уже на абсолютном меоне, где она умирает в абсолютно ином себе, чтобы, однако, возродиться затем как некая «абсолютная воля творца», или подлинный принцип **самопорождения**. И любое последующее становление-повторение станет отныне протекать на самой этой «воле», а значит, будет лишь тем или

<sup>7</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) VI 8.

<sup>8</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) VI 8.

иным ее ущерблением или умалением.

Так мы вновь (как в случае с категорией необходимости, т. е. в аксиоме 5), однако уже совсем с другой стороны, подобрались к некоей изначальной **причинности**, некоторому породительному принципу вещи. И нам осталось только объединить свободу и необходимость в диалектическом синтезе, преодолев тем самым предварительную неполноту и ограниченность этого добытого нами принципа, а значит и определив его для себя с наивозможнейшей точностью.

Отсюда — новая аксиома игры.

**Аксиома 7.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает полное и непосредственное совпадение в вещи как индивидуальности ее абсолютной свободы и ее столь же абсолютной необходимости, которые в становлении постоянно взаимодействуют в друг друга, оставаясь тем не менее вполне определенными в своей противоположности (= синтез).*

Итак, **свобода и необходимость** положены нами как диалектические противоположности, предполагающие достижимость полноценного синтеза. В результате они переходят в свое становление, где сплошно-неразличимое совпадение свободы и необходимости в потоке становления и будет тем знаменитым породительно-иерархическим античным держанием индивидуалистического **опадения от Единого**, которое уже в силу привлеченности нами категории свободы (в пределе — **самопорождения**) и необходимости (в пределе — **судьбы**) должно одновременно оборачиваться столь же иерархической покорностью.

В результате становления, где свобода непрестанно умирает в необходимости, а необходимость бытийно утверждается в свободе, свобода наконец находит себя в необходимости, тем самым впервые обретая наличное бытие.

И свобода, определенная на теле необходимости как некая изначальная заданная роль есть судьба **как наличное бытие свободы**, ее непреложный **закон** и **гармония**. Судьба, которую избирает себе всякая свободная индивидуальность на лоне естественной необходимости и в которой, таким образом оживают древние мифы о душах, приходящих в бесконечной череде превращений к веретену Anankh как некоему

необходимому (причинному) основанию, чтобы согласно жребью выбрать себе «жизнь, неизбежно... предстоящую»<sup>9</sup>. Потому она сразу и нерушимо дана как богоборческий бунт — и сыновняя покорность. Потому она вся — **законная неповторимость** выбора и **законная же повторимость** реализаций-превращений. Потому она — судьба.

Однако становление превращает в гипостазированную наличность не только свободу, но и необходимость. Иными словами, мы здесь уже имеем дело с **фактом** свободы, вобравшей в себя всю свою необходимость, принявшей эту необходимость в качестве своей внутренней границы и обретшей действительность независимо-индивидуального бытия. Иначе говоря, перед нами свобода как **геройство** — царство абсолютной индивидуальности вещи. Таким образом, мы получаем героическую мифологию греков, где герои радуются своему индивидуальному, в себе самом определенному и необходимому приходу в мир, где можно жить **играя**, т. е. творя свои **подвиги** и отражаясь в них. И в этих бесчисленных игровых отражениях-образах творится и упорядочивается мир.

Подвиг, в данном случае, является **эманацией свободы**. Именно так: эманация свободы, результат ее собирательного возвращения из бездн становления на абсолютном меоне к ней самой как к некоему цельно-нерушимому само-породительному началу есть настоящий **подвиг индивидуации** и одновременно **подвиг самоотречения** (ввиду абсолютности свободы, т. е. именно свободы от самое себя) — подлинное подтверждение вещью своей мужественно-обреченной **решимости быть**. Вот тут-то мы и приходим к искомому синтезу свободы и необходимости как **подвига и закона героической судьбы вещи стать самой собой, или индивидуальностью**.

Отсюда — необходимость существенно уточнить выставленную ранее аксиому 7, а тем самым и постулируемую в первой тетрактиде наших аксиом **категорию адекватности** (см. ак-

<sup>9</sup> Платон. Государство // [www.philosophy.ru/library/plato/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plato/01/0.html)

сиому 4), связав категорию **становления** с категорией **факта**.

**Аксиома 8.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает абсолютную индивидуальность вещи как закон и принцип всех ее возможных проявлений-воплощений.*

Итак, мы получили **индивидуальность** вещи как истинное условие ее игровой реализации в бытии. **Неизменность-в-изменчивости** и **изменчивость-в-неизменности** (см. аксиомы 1-3), синтезированные в категории **адекватности** (аксиоматическая тетрактида 1), **необходимость-в-свободе** и **свобода-в-необходимости** (см. аксиомы 5-7), синтезированные в категории **индивидуальности** (аксиоматическая тетрактида 2), — это и есть этапы восхождения к загадке игры. Они очерчивают некую срединную область, в которой равно получают место и всякая **чувственность** (аксиоматическая тетрактида 1) и всякая **вне-чувственная** реальность вещи (аксиоматическая тетрактида 2) и которая сама по себе должна рассматриваться вполне изолированно как от первой, так и от второй. Иными словами, открывающаяся здесь срединная сфера есть сфера **символа** в самом прямом и точном значении этого термина. Однако, прежде чем мы сможем вскрыть природу этой символической срединности, нам потребуются еще целый ряд необходимых уточнений.

Именно, нам предстоит теперь внимательнее присмотреться к той полученной в категории свободы вне-чувственной реальности вещи, к той ее «невещественной» сфере, которую мы ранее старательно обходили стороной и в противоположность которой при изучении категории необходимости выдвинули принцип судьбы как внеразумного причинного обоснования всякой вещи. Теперь, получив категорию индивидуальности, мы должны ответить на вопрос: **что есть индивидуальность в ее содержательно-смысловом, разумном аспекте?**

Здесь мы будем опираться на некоторые основополагающие трактаты Платиновых «Эннеад», в частности, «О том, как и почему существует множество идей, и о благе» (VI 7), «О благе, или едином» (VI 9), а также три знаменитых «умных» трактата, а именно «О природе, созерцании и Едином»

<sup>10</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html)

(III 8), «О прекрасном» (I 6) и «Об умной красоте» (V 8)<sup>10</sup>. Также нам будет необходим трактат Прокла «Первоосновы теологии»<sup>11</sup>.

Для начала вспомним Парменида и отчетливейшую истину античного времени: «бытие ума есть он сам». Иными словами (это уже Плотин вслед платоновскому «Тимею»), «мышление (в уме) самосущее, то есть такое, которое соединяется с субстанциальностью и само ее полагает»<sup>12</sup>. Это и значит, что ум (или, согласно Проклу, «совокупность неподвижных смыслов всех вещей»<sup>13</sup>) — в отличие от души, созерцательная деятельность (жизнь) которой есть отождествление себя с собою же посредством инобытия, — не знает никакого другого инобытия, кроме самого себя, и тем самым вечно пребывает в себе (**играет сам с собой**). «Необходимое для самопротивопоставления (и, следовательно, самосозерцания) инобытие должно находится внутри самого ума, то есть жизнь будет уже не вне ума, в некоем внешнем инобытии, куда ум раньше переходил, чтобы стать жизнью, но внутри самого ума»<sup>14</sup>.

Здесь мы, строго говоря, покидаем пределы всякой диалектики в сфере чувственного бытия, или второй сущности<sup>15</sup> и, сохраняя все же с нею опосредованную связь через открытое нами сверх-чувственное, сверх-бытийное, **самостное** единство вещи (см. аксиому 1), переходим в диалектические структуры чистого бытия и первой сущности, которые в эманационно-выразительной сфере самостности прямо соотносятся по смыслу с этой указанной сверх-бытийной точкой, но тем не менее есть по сравнению с ней, инобытийной, совершенно

<sup>11</sup> Прокл. Первоосновы теологии // Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М.: Искусство, 1974. С. 458—536.

<sup>12</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) VI 7.

<sup>13</sup> Прокл. Первоосновы теологии // Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М.: Искусство, 1974. С. 502.

<sup>14</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 428.

<sup>15</sup> Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 156.



другой факт.

В этой сфере чистого, или первого, Ума как истинно-сущего прежде всего выделяется момент мыслимого и мыслящего (момент ума как объекта и ума как субъекта) при том, что сам по себе Ум — абсолютное их совпадение. Такое раздвоение, добытое в полагании Умом самого себя (категория сущего, или «онтический предмет» по Проклу), в свою очередь, предполагает становление в сфере самого же Ума (который сам себе бытие и инобытие). Это внутри-умное становление есть не что иное как принцип умной жизни, ибо что же и содержится в уме, как не принципиально-жизненные начала абсолютно всех вещей, но — без их перевода в чувственное инобытие!

В своем внутри-сущностном становлении ум закрепляет свою единораздельную жизненность как наличный факт и тем самым превращается в некий интеллигибельный эйдос (= «онтическая форма, выразившая себя через свое внутри-сущностное становление»<sup>16</sup>). Но ведь в становлении находит себя и созерцаемое, и созерцающее. Более того, именно здесь всякая деятельность Ума, направленная на созерцание, и самое это созерцание должны совпасть до полного их неразличения. Тем самым достигается некое **абсолютное тождество созерцаемого и созерцающего**, т. е. полная целостность и независимость Ума от каких бы то ни было множественно-различительных начал, приносимых психической (Душа) или чувственной (Космос) природой, или полное совпадение **умной причины и умного принципа вещи в умной чувственности — жизни** до всякой их инобытийно-чувственной, сугубо вещной (а потому «ущербной», по Плотину) реализации. «Таким образом оказывается, что (в понятии живого существа) идеальная сущность, реальная основа и его причина и

<sup>16</sup> Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 835.

<sup>17</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) VI 7.

цель сливаются и составляют одно нераздельное целое»<sup>17</sup>. Такое абсолютное самослияние-самосозерцание Ума как его **реальное бытие** и умная собранность-в-себе требует специального термина, которым и пользуется в данном случае Плотин<sup>18</sup>. Это термин *Sofia*, т. е. самая настоящая реально-практическая **мудрость**.

Эта мудрость и это абсолютное само-отождествление отсылают нас к уже не просто смысловой, но прямо-таки с предельно само-сознающей, иначе говоря — **интеллигентной** сущностью, или с тем, что вот-вот обернется **мифом**. Именно мифом, ведь это причинное совпадение в уме чистых эйдосов всех вещей есть чудесное их порождение-повторение-удвоение в лоне того изначального **образа-парадегмы**, который есть их абсолютная реальность, действительность и есть их истинный **первообраз**. Мы еще вернемся к мифу, но не ранее, чем закончим нашу диалектику Ума.

Итак, собранный-в-себе Ум должен опять опрокинуться в стихию становления, познать **эманационную** ступень бытия, свою последнюю **множественность** и свое последнее **двойство**. Прокл пронизательно замечает по этому поводу: «Всякое множество единиц, освещающее собою истинно сущее, тайно (*скрыто*) и интеллигибельно (*умопостигаемо*). Тайно — потому что сопряжено с Единым (*скрыто — потому что связано с единым*); интеллигибельно же потому, что в нем участвует сущее (*умопостигаемо же — потому что ему причастно сущее*)»<sup>19</sup>.

Прокл имеет в виду, что в эманации мы имеем дело с софийным умом, вобравшим в себя все свое инобытие и тем самым превратившимся в живое существо-в-себе. Этот ум

<sup>18</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) V 8.

<sup>19</sup> Для большей точности мы пользуемся здесь сразу двумя переводами: Прокл. Первоосновы теологии // Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М.: Искусство, 1974. С. 517; и Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 837.

уже в платоновском «Филебе» получил имя *auto to xwon*. Такой долженствующий (Плотин), т. е. законоустроительный ум-автозон, хранитель и отец-мать-демиург<sup>20</sup> всего живого в самом деле порождает из себя подлинный первообраз сущего, или Душу.

Далее добытый здесь софийно-душевный ум в своем инобытийном становлении порождает живое тело Космоса, — который, в свою очередь, полагает свое инобытие уже на самом себе, т. е. «оформляясь, дробясь, переходит в целую систему космических сфер, в результате чего у нас получается структурно оформленный, внутренне расчлененный и благоустроенный космос»<sup>21</sup>. Таким образом круг замыкается — мы снова входим в нашу тетрактиду чувственного бытия, чтобы натолкнуться на ранее оставленную там самую обыкновенную игрушку-вещь.

Но, вернемся к Душе. То есть, конечно, — к Уму. Ведь, хотя ум одной своей стороной, безусловно, участвует в становлении, снимая себя в собственном инобытии, однако само он при этом должен обязательно остаться именно Умом во всей своей фактической определенности, иначе что же и будет становится в этом самом становлении. И таким образом, достигнув внешней цельности путем исключения для себя всякой иной (психической, чувственно-телесной ли) множественности и текучести, Ум в эманации должен исключить теперь и всякую внутреннюю, чисто смысловую различенность (множественность).

Но исключить всякую внутреннюю свою различенность значит отказаться от самого себя, не нуждаться более в самом себе, быть вполне свободным (см. аксиому б) от самого себя, быть до-самостным.

Субъективно — это **экстаз**, полное само-растворение, само-забытье и само-восхождение Ума «на милую родину»,

<sup>20</sup> См. три «чина» «умных богов» в Прокловых «Первоосновах теологии».

<sup>21</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии // [www.philosophy.ru/library/lofef/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/lofef/01/0.html)

<sup>22</sup> См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 449—450.

к само-породительному Всеми<sup>22</sup>. Экстаз, в котором отказавшееся от самого себя смысловое (свободно-возможное) начало вещи сливается в с ее вне-смысловым (фактически-необходимым) началом, чтобы тем самым воскреснуть в адрастически-справедливом рождении-символе, в котором только и приходит к бытию и к своей подлинной действительности «данная нам в ощущениях наших» вещь.

А потому всякая играюще-живущая или живуще-играющая вещь столь же умна, сколь и не-умна, она-сверх-умна и сверх-бытийна, а значит, мы (вслед за неоплатониками) не можем останавливаться на аристотелевском Уме-Перводвигателе, ибо это лишь один ее незыблемо-неизменный (см. аксиому 1) принцип. Ибо всякая вещь изначально есть абсолютное тождество неизменности и изменчивости, свободы и необходимости, закона и без-закона, знания и не-знания, различия и не-различимости, сознательного и бес-сознательного, понимаемого и не-понимаемого, etc. Она сама — уже в силу этого тождества — дана поверх него, и сверх него.

Однако возьмем небольшой тайм-аут. Раз уж мы в своей диалектике умной свободы вступили в область интеллигентного конструирования вещи, иначе говоря, в сферу ее для-себя-бытия, ее сущностных **энергем** (= момент сущности как цельного выражения перед лицом меона, на фоне меона и в самом меоне), стоит коротко воспроизвести **мировую иерархию игры** с учетом всех задействованных в ней «игроков». В связи с этим вспомним неоплатоническую по духу иерархию энергем, представленную Лосевым в «Философии имени»<sup>23</sup>. С нее-то все и начинается. Итак:

1. **Физическая энергема** (истинный фундамент и возможность всех будущих — более высоких — ступеней интеллигенции, бес-сознательный момент вещи-механизма, ее «само-забытье») = первая встреча смысла с абсолютным меоном и первое расчленение (дискретизация) его изначальной конти-

<sup>23</sup> Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 55—73.

нуальности, или вне-себя-бытие вещи как внешне-случайное основание ее свободы без знания самого факта этого «вне-себя». Тип игры — случайная игра стихий и космические катаклизмы. Образ игрока — слепо-механическая вещь как случай.

2. **Органическая энергема** (диалектическое выявление вне-себя-бытия на фоне внутреннего единства вещи: феноменология раздражения) = знание вещью-организмом «внешнего предмета без знания самой себя, равно как и без знания того факта, что она знает иное и не знает себя»<sup>24</sup>, или свобода, данная через внешнюю необходимость. Тип игры — необходимая игра жизненных инстинктов. Образ игрока — органическая вещь как инстинктивная необходимость.

3. **Сенсуальная энергема** (диалектическое выявление данности внешнего иного на фоне бессознательного знания-наличия себя самое: феноменология ощущения) = «знание себя и иного без знания факта этого знания»<sup>25</sup>, или свобода, данная как бессознательная зависимость себя от иного. Тип игры — зависимая игра жизненных рефлексов. Образ игрока — органически-чувствительная вещь как рефлекторная зависимость от среды.

4. **Ноэтическая энергема** (диалектическое выявление предшествующего само-забытия и вне-себя-бытия в само-сознании как в бытии-для-себя: феноменология мышления):

а. **Восприятие** = знание себя в ином, или внешне-выразительная свобода от иного в ином же как телесном материале. Тип игры — космическая эстетика гармонического художественного творчества. Образ игрока — вещь (человек) как художник-оформитель, мастер образов-вариантов.

б. **Образное представление** = знание себя как иного-в-себе, или свобода воли в преодолении иного. Тип игры — софийно-демиургийно-первообразная созерцательная деятельность. Образ игрока — Душа как демиург-первообраз (инва-

риант) вещи.

в. **Мышление** = самосознание, или знание себя-в-себе, как свобода ума, воли и чувства. Тип игры — умно-блаженная автаркия вечности, или жизнь. Образ игрока — Ум как вечно-живой перводвигатель-созерцатель и абсолютно независимая личность, или миф.

5. **Гипер-ноэтическая энергема** (диалектическое выявление самосознания в сверх-сознательной точке умного экстаза) = сверх-инаковый, сверх-знательный и сверх-свободный момент как истинный исток всякого знания, всякой инаковости и всякой возможной свободы. Тип игрока — до-игровое Детство. Образ игрока — Дитя.

Такова грандиозная в своей естественной тотальности картина Общемировой Игры, в которой и в самом деле «играют все». А теперь продолжим наш разбор игры, которая, быть может, несколько приблизилась к нам в заданном этим отступлением ее подлинном пространстве.

Сформулируем же то, к чему мы пришли до нашего короткого отступления.

***Аксиома 9.** Игра, именно в силу того, что она игра, требует наличия некоего исходного сверх-сущего принципа вещи, абсолютно без-различного ко всей ее будущей самотождественности и саморазличимости, в котором как раз в силу этой без-различности вполне совпадают и вся ее самотождественность, и вся ее саморазличимость.*

Вот в этом исходном сверх-сущем принципе вещи мы находим объективность эманационной выразительности Ума-эйдоса через предельную объективность умной вещи. И истинное начало вещи мы будем мыслить в самой вещи как до нее самое<sup>26</sup> — но тогда необходимо некое вбирающее прин-

<sup>24</sup> Лосев А. Ф. *Философия имени* // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 56.

<sup>25</sup> Там же. С. 58.

<sup>26</sup> На самом деле, это просто наш выбор — ибо мы могли бы мыслить истинное начало вещи вне этой вещи, но тогда был бы разрушен самый античный принцип вещественности и началась бы христианская Европа со всей необходимой в таком случае диалектикой тварного и не-тварного начал, с изначальной внеположенностью мира и Бога и т. д. и т. п.

ципную основу всех вещей **Первоединое** как подлинно породительная и бес-, точнее — сверх-самостная (внеличностноличная или естественно-природная) самость вещей, их вечное самопорождение и их вечное **Детство**. Ибо каждая вещь здесь есть абсолютная новость и столь же абсолютная **индивидуальность**. Эта новость и эта индивидуальность именно абсолютны, поскольку сплошен и абсолютен извечный поток само-произвольного и само-порождающего **становления**, прервать который — значит нарушить всю эту мощь сплошно-самопородительного различия, а тем самым и сплошно-неразличимого тождества.

Обо всем этом превосходно пишет Лосев в его «Самое Само»: «Каждая вещь всегда абсолютно нова. Мало того. Абсолютно нов каждый следующий момент ее существования. Ничто нельзя подвести ни под какие рубрики, нельзя уложить ни в какие схемы. Нет нужды, что многие вещи похожи одна на другую: сходство не есть тождество; и неважно, что многие вещи повторяются: повторение предполагает абсолютную новость самого времени»<sup>27</sup>. Гераклитова **вечность-дитя** — что это, как не предельно точный образ клокочущего моря мировых пожаров абсолютно мощной Возможности, которую свободно-необходимо воспроизводит-повторяет чувственная вещь? А повторяя, — в силу присущей ей чувственности, — делает тот или иной выбор, т. е. вносит в некую извечную игру элемент состязательности, чем и обрекает себя на гибельную конечность. Однако вернемся к объективной стороне эманации Ума как «внутреннего эйдоса».

Ум, «выйдя из себя», должен чудесным образом найти себя в себе же, но — в Едином. Значит самое Единое в своем безудержном, ни на что иное, кроме него самого, не сводимом желании быть не есть здесь уже некая непознаваемая бездна Абсолютного Нет, но есть переход к своему перво-внятному образу, столь же Абсолютному Да (Нечто), т. е. оно есть становление. В этом своем становлении Оно встре-

<sup>27</sup> Лосев А. Ф. Самое Само // [www.philosophy.ru/library/losef/samo.html](http://www.philosophy.ru/library/losef/samo.html)

чается с инобытием, которому неоткуда взяться, иначе как из Него самого. Иными словами, в становлении Единое встречается с самим собой, именно — порождает самое себя, превращается в сплошное **само-порождение** и **само-утверждение**<sup>28</sup>. А потому объективной стороной эманации Ума-эйдоса оказывается вбирающая в себя все мыслимые и немыслимые, все логические и алогические моменты сущего **перво-потенция Единого**.

Именно эта потенция производит на свет, как настойчиво отмечает Плотин в своем трактате «О числах», число как самый **принцип категориального оформления сущего** в его «родах»<sup>29</sup>. Это число и есть тот добытый становлением Единого диалектически необходимый и абсолютно первый энергийно-эманационный **синтез-символ-эйдос** изначальных предела и беспредельного, Первоединого и первоматерии, который сам является бесконечно мощной потенцией и столь же бесконечно мощной энергией (ведь в этом принципиально-эйдосном мире эйдос есть сразу и его принципиально-методическая заданность, и его энергийно-материальная осуществленность) всего возможного последующего (вплоть до конкретной чувственно-конечной вещи) сущего «оформительства» во всех его «умных» и «вне-умных» конструкциях. Потому само по себе число срединно пребывает между Единым и Умом (сущим), или, говоря словами Плотина, «одновременно и в сущем, и с сущим, и до сущего»<sup>30</sup>. И потому само по себе число есть — в интеллигентном аспекте — символическая сфера мифа и самый настоящий бог, что с диалектической неумо-

<sup>28</sup> Плотин. Эннеады // [www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/0.html) VI 6.

<sup>29</sup> Тождество, различие, покой, движение и сущее. См.: «Парменид» и «Софист» божественного Платона.

<sup>30</sup> «В сущем» я понимал бы, — пишет Лосев, — как указание на эйдос числа, «с сущим» — на энергию числа, «до сущего» — на потенцию числа. (Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 772)

<sup>31</sup> См.: Прокл. Первоосновы теологии // Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М.: Искусство, 1974. С. 530—536.

лимостью и зафиксировал Прокл<sup>31</sup>. Ну и наконец: само по себе число являет собой **Возможность**, которая одновременно есть и самая настоящая **Действительность**. Их диалектика поджидает нас впереди.

А теперь — о мифе. Уже у Гесиода и в орфических теогонических фрагментах, мы сталкиваемся с двумя исходными античными принципами всякого мыслимого сущего, а именно с монадой и диадой. Они олицетворялись в Эфире как живом принципе всякой предельности и оформленности и Хаосе как столь же живом принципе всякой бес-предельности и бес-форменности. Рассмотрим же диалектику Эфира и Хаоса как продумывали ее древние мифы. Первоначальные Эфир и Хаос, Предел и Беспредельность, согласно общедиалектическому закону синтезирования противоположностей переходят в становление. На языке мифа это есть брак (добавим — и Гераклитов мировой пожар). В этом «браке» Предел обретает наличное бытие на лоне Беспредельности, что выставляется мифологическим сознанием как акт рождения Мирового Яйца. Однако в становлении не только Предел находит себя в Беспредельном, но и Беспредельное обретает свое бытие в этом постоянно переходящем в него Пределе. В результате мы имеем Предел, вобравший в себя всю свою Беспредельность, что соответствует в мифе появлению некоего Фанета. В этом Фанете одновременно противопоставляются и сливаются воедино мужское (демиургийное) и женское (породительное), «субъектное» и «объектное» начала, потому что Предел, вобравший в себя всю мощь и все еще никак не осознанные смысловые возможности Беспредельного, и должен быть прежде всего породительной первопричиной всех вещей (что и подтверждается всем зверино-разнообразным обликом Фанета). Но тогда эманацией такого вполне определенного-в-самом-себе Предела, который есть самая настоящая актуальная бесконечность и подлинное начало всякой индивидуальности, должно стать рождение некоего умопостигательного принципа всех вещей и истинного начала космического порядка. Иными словами, эманация породительно-индивидуального Предела требует принципа божества. И потому после Фанета как «предела умопостигаемых

богов» в самом деле следует Зевс как «предел умозрительных богов»<sup>32</sup>. Так в мифе Возможность превращается в Действительность, а значит, мы получаем новые категории, которые нам и придется как-то зафиксировать в своей общей диалектике игры. Вернемся же к ней.

Итак, оставшиеся позади поиски и смысловые конструкции требуют формулирования новых аксиом игры. Вот они.

**Аксиома 10.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает абсолютную возможность вещи во всей смысловой и вне-смысловой мощи ее будущих проявлений (= тезис).*

**Аксиома 11.** *Игра, именно в силу того, что она игра, предполагает абсолютную действительность вещи во всей смысловой и вне-смысловой мощи ее реальных проявлений (= антитезис).*

Отсюда — диалектика возможности и действительности, которая в предельно сжатом виде такова.

**Возможность** (= совпадение свободы и необходимости в свободе):

- Бытие: возможность.
- Инобытие: действительность.
- Становление: самопорождение как фантазия.
- Наличное бытие: потенция.
- Фактическое бытие (ставшее): энергия.
- Эманация: неповторимо-небывалый первообраз.

**Действительность** (= совпадение свободы и необходимости в необходимости):

- Бытие: действительность.
- Инобытие: возможность.
- Становление: самоутверждение как творчество.
- Наличное бытие (ставшее): образ.
- Фактическое бытие: вечность (= «максимальное вменение сущим в себя всех своих инобытийных возможностей»)

<sup>32</sup> Лосев А. Ф. Самое Само // [www.philosophy.ru/library/lofef/samo.html](http://www.philosophy.ru/library/lofef/samo.html)

<sup>33</sup> Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 828.

тей»<sup>33</sup>, или Гераклитово «дитя, играющее в песейю»).

— Эманация: самодовления-автаркия, или время как подвижный образ вечности (Платон-Плотин-Прокл), основа бесконечных «узнающе-образных» повторений принципиально **неповторимого** Первообраза.

Отсюда мы, наконец, можем предварительно определить Игру как **повторение неповторимого**, и потому сущность игры — **самонеуловимость и самоускользание**. Отсюда же мы получаем, что всякое последующее (абсолютно-меональное) становление должно оборачиваться для игры «выпадением во время», в то реально-историческое время, которое получается дроблением и формальным устроением вечного принципного времени. Тогда становление игры неизбежно превращается в соревнование (αγων), а любой выбор в игре неумолимо ведет к поражению (гибели) или к победе (жизнеутверждению), которая, таким образом, есть приобщение к вечно-прекрасному порядку сущего. Сама же игра только и существует в той степени, в какой ей обеспечены любые метаморфозы первообраза в пространстве. И любая вещь, взятая в своей вечной перспективе, непременно включается в игровой контекст. И — напоследок. Самое это опрокидывающее вещь в чувственное бытие временное дробление, как и везде у платоников, иерархийно. А это значит, что иерархийна и сама игра, и, следовательно, в зависимости от степени непреодоленного присутствия в вещи ее меонального начала мы будем наблюдать более или менее выразительную, более или менее умную игру, поднимаясь от всякого рода зависимых от судьбы меональных состояний к умным началам вещи, где иное предстает как самое сущность в смысле ее явления и оформления. Вот тогда-то игра, как мы уже видели ранее, и сольется с жизнью, явив свою последнюю тайну.

А сейчас — новая аксиома игры.

**Аксиома 12.** *Игра, именно потому, что она игра, предполагает полное и непосредственное совпадение в вещи как сверхбытийно самопорожденной уникальной и вполне изолированной индивидуальности ее абсолютно неповторимого вечного первообраза-парадегмы — подлинного истока всех ее смысло-*

*вых возможностей и его действительно осуществленного во времени образа (образов)-повторения (повторений), которые в становлении постоянно взаимопереходят в друг друга, оставаясь тем не менее вполне определенными в своей противоположности (= синтез).*

Поэтому последняя из развертываемых нами конструкций — общая диалектика **первообраза** — должна иметь следующий вид:

— Бытие: непознаваемо-познаваемый бессознательно-сознательный абсолютно неповторимо-небывалый вечно-нерушимый первообраз вещи.

— Инобытие: меонально-подвижный образ первообраза, его определенное во времени повторение.

— Становление: метаморфозы (предполагают процедуры катарсиса и мимезиса).

— Наличное бытие (ставшее): адекватность первообраза и образа как принцип бытия вещи.

— Фактическое бытие: вечная автаркия первообраза как его смысловая заряженность всеми возможными своими образами.

— Эманация: изолированно-индивидуальная игра.

Отсюда — одна из последних аксиом игры, сводящаяся к ее дефиниции.

**Аксиома 13.** *Игра, именно в силу того, что она игра, есть энергийное выражение безразличного ко всем своим возможным актуально-бесконечным выражениям-повторениям, но тем не менее задающего каждое из них свободно-самопорожденного и действительно-самоутвержденного в своей законно-необходимой судьбоносной изолированно-индивидуальной вечно-неизменной неповторимости первообраза-парадегмы вещи как ее сверхбытийно-числового принципа, т. е. символа ее сверхумной природы при условии, что данный первообраз в своем эйдосе потенциально-творчески способен адекватно выразиться на меоне в автаркийно-повторяющихся в ходе бесконечно-временных разнообразных магически-деятельных становлений-метаморфоз принципиально-живых образах конкретной вещи.*

Или короче: **игра** есть **повторение неповторимого**. И в

пределе: **игра есть самонеуловимость.**

Однако предложенная выше **аксиоматика игры** отражает именно **эйдетическое**, но не дискурсивно-логическое понимание самой игры. Эйдос вещи, ее смысловая предметность, в которой только и может быть понят сам ее первообраз, есть (с учетом платонических «родов сущего») единичность подвижного покоя самотождественного различия. В нем наглядно-смыслово слиты воедино и самый предмет, и акты его смыслового полагания. В логосе они, напротив, должны мыслиться принципиально раздельно, поскольку **логос** ведь и есть именно **принцип** и **метод** оформления всякого эйдоса. А потому применительно к игре при переходе от эйдоса к логосу мы получаем следующий набор категорий<sup>34</sup>:

1. **По категории самотождественного различия**, или **топоса-морфе** (иначе: единичность подвижного покоя самотождественного различия, взятая в аспекте самотождественного различия): пространство, или качественный тип, игры.

2. **По категории подвижного покоя**, или **числа-схемы** (иначе: единичность подвижного покоя самотождественного различия, взятая в аспекте подвижного покоя): время, или количество, игры.

3. **По категории сущего**, или **единичности** (иначе: единичность подвижного покоя самотождественного различия, взятая в аспекте единичности): предмет игры.

4. **По категории алогического становления-метаморфозы** (единичность подвижного покоя самотождественного различия, взятая в своем алогическом становлении): сюжет, или ход, игры.

5. **По категории ставшего**, или **факта** (иначе: единичность подвижного покоя самотождественного различия, взятая как инобытийно гипостазированный эйдос): правила игры, или роль.

6. **По категории факта с привлечением диалектики интеллигенции**, или по категории личности (иначе: инобытийно гипостазированный эйдос, взятый в демиургийном един-

<sup>34</sup> См.: Лосев А. Ф. *Философия имени* // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 97–125, 172–187.

стве своих мышления, воления и чувства): игрок, или актер.

7. **По категории выражения интеллигентно-символического, личного факта**, или **мифа** (иначе: символ, взятый как личность, или наоборот): агонально-состязательная игра (= исторический текст игры), или театр.

Это и есть логос игры. И именно это «логическое» понимание игры прежде всего находит отражение в ее бесчисленных малоговорящих дефинициях.

Нетрудно заметить, что всякое последующее становление будет ничем иным, как дальнейшим дроблением и оформительством на теле последней из полученных нами, а именно эманационно-выразительной, категории агональной игры. И тогда единое пространство игры распадется на: а) играющих и не-играющих, б) противоборствующие лагеря внутри самих играющих, в) оппозицию «играющий-зритель» и т. д.

С учетом специально привлеченного нами логического аспекта игры мы обнаружили во всяком фактически определенном эйдосе некую сразу-данность смысла как результата собственного алогического становления. Это тождество логического и алогического требует закрепления в новой — предпоследней — аксиоме игры.

**Аксиома 14.** *Игра, именно потому, что она игра, есть абсолютное и безусловное совпадение (самотождественное различие) всех ее логических и алогических моментов.*

Ну и таким образом мы подобрались к последнему интересующему нас вопросу. А именно: игра — **и жизнь**.

«Познай самого себя!» — любимая присказка Сократа. И тут у нас есть два пути: в таком познании можно восходить к своему нерушимо данному вечно-неповторимому первообразу, где коренится истинный исток жизни всякой вещи, а можно обращаться ко всем основанным на эйдосе его бесчисленно-повторяющимся житейским образам-проявлениям, помня при этом о скрытом за ними и символически являющемся в них первообразе. И там, и там у нас будет жизнь, но — в ее противоположных устремлениях, которые соответственно оформляются в две предельные возможности: «знать-себя-как-себя» и «знать-себя-как-ничто». Так встречаются лицом к лицу и совпадают в своем онтическом истоке **жизнь** и

**игра.** Поскольку же для нас этот бездонный исток обращен именно к нам, не следует ли предположить, что в такой «категориальной ситуации» игра логически предшествует жизни, являя-порождая в своей неуловимой повторительности и самое эту жизнь?

И вот — последняя аксиома игры.

**Аксиома 15.** *Игра, именно потому, что она игра, есть жизнь, устремленная от первообраза вещи к ее образу, и жизнь, именно потому, что она жизнь, есть игра, устремленная от образа вещи к ее первообразу.*