

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ  
БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФАКУЛЬТЕТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

**Кафедра языкознания и страноведения Востока**

**МАЧНЕВА**

Ирина Александровна

**ДАОССКОЕ САМОСОЗНАНИЕ В СИНГУЛЯРНОСТИ «ВЕЧНОГО  
ВОЗВРАЩЕНИЯ»**

Дипломная работа

Научный руководитель:  
доктор филологических наук, профессор  
А.Н. Гордей

Допущена к защите

«\_\_» \_\_\_\_\_ 2021 г.

Зав. кафедрой языкознания и страноведения Востока  
кандидат исторических наук, доцент В.Р. Боровой

Минск, 2021

# ОГЛАВЛЕНИЕ

РЕФЕРАТ .....	3
РЭФЕРАТ .....	4
ABSTRACT .....	5
ВВЕДЕНИЕ .....	6
ГЛАВА 1 «ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ» КАК СУГГЕСТИВНЫЙ КОНСТРУКТ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ.....	9
1.1 В сингулярности «вечного возвращения» .....	9
1.2 Суггестивность древнекитайской философской мысли. Герменевтическое осмысление .....	19
ГЛАВА 2 «ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ» МЕЖДУ ХАОСОМ И ПОРЯДКОМ.....	25
2.1 Основные положения теории динамического хаоса в контексте философской рефлексии «вечного возвращения» .....	25
2.2 Фрактальная «бабочка» Чжуанцзы .....	30
ГЛАВА 3 ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПАССАЖЕЙ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ДАОССКОГО ТРАКТАТА «ГУАНЬИНЫЦЗЫ» .....	37
3.1 История трактата «Гуаньиньцзы» .....	37
3.2 «Вечное возвращение» как абстрактное обрамление «Гуаньиньцзы».....	38
ГЛАВА 4 РИЗОМАТИЧНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ДАОСА.....	45
4.1 К вопросу о ризоматичном мироощущении даоса.....	45
4.2 Понятие о превращении вещей как «возвращении» .....	50
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	55
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	59

## РЕФЕРАТ

Дипломная работа: 58 страниц, 26 использованных источников.

«ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ», «РИЗОМА», ДАОСИЗМ, ЧЖУАНЦЗЫ, «ГУАНЬИНЫЦЗЫ», «ФРАКТАЛЬНАЯ БАБОЧКА»

**Объект исследования:** положения теории хаоса, фрактальной геометрии, ряд даосских пассажей, концепция «вечное возвращение».

**Предмет:** философский феномен понятия «вечного возвращения» в рамках междисциплинарной области научного знания и древнекитайской традиции, феномен даосского самосознания в контексте «вечного возвращения».

**Цель работы:** разработать авторскую интерпретацию основных интенций древнекитайской философской мысли через междисциплинарный контекст научного знания.

**Методы и подходы исследования:** описательный, герменевтический, аналитический.

Даосский культурный ландшафт является одним из краеугольных камней древнекитайской философской традиции. Мистическое содержание даосских учений представляет собой уникальный материал для философской рефлексии, которую можно совершить, синхронизируясь с общим междисциплинарным подходом в интерпретации.

Дипломная работа посвящена изучению понятия «вечное возвращение», а также тому, каким образом эта категория может быть смоделирована на феномен функционирования самосознания даосских адептов; в рамках дипломной работы реализована авторская герменевтическая методика, направленная на качественно новое понимание древней даосской мудрости.

Результаты дипломной работы могут быть использованы для дальнейшего исследования разных аспектов эзотерического учения, а также на занятиях, посвященных религиям Китая.

Автор подтверждает достоверность материалов и результатов дипломной работы, а также самостоятельность её выполнения.

## РЭФЕРАТ

Дыпломная праца: 58 старонак, 26 выкарыстаных крыніц.

«ВЕЧНАЕ ВЯРТАННЕ», «РЫЗОМА», ДААСІЗМ, ЧЖУАНЦЗЫ, «ГУАНЫНЬЦЗЫ», «ФРАКТАЛЬНЫ МАТЫЛЁК»

**Аб'ект даследавання:** палажэнні тэоры хаосу, фрактальнай геаметрыі, шэраг даоскіх пасажаў, канцэпцыя «вечнае вяртанне».

**Прадмет даследавання:** філасофскі феномен паняцця «вечнага вяртання» ў рамках міждысцыплінарнай вобласці навуковых ведаў і старажытнакітайскай традыцыі, феномен даоскай самасвядомасці ў кантэксце «вечнага вяртання».

**Мэта працы:** распрацаваць аўтарскую інтэрпрэтацыю асноўных інтэнцый старажытнакітайскай філасофскай думкі праз міждысцыплінарны кантэкст навуковых ведаў.

**Метады і падыходы даследавання:** апісальны, герменеўтычны, аналітычны.

Даоскі культурны ландшафт з'яўляецца адным з краевугольных камянёў старажытнакітайскай філасофскай традыцыі. Містычнае ўтрыманне даоскіх вучэнняў ўяўляе сабой унікальны матэрыял для філасофскай рэфлексіі, якую можна здзейсніць, сінхранізуючы з агульным міждысцыплінарным падыходам у інтэрпрэтацыі.

Дыпломная праца прысвечана даследаванню паняцця «вечнае вяртанне», а таксама таму, якім чынам гэта катэгорыя можа быць змадэлявана на феномен функцыянавання самасвядомасці даоскіх адэптаў; у рамках дыпломнай працы рэалізавана аўтарская герменеўтычная методэка, накіраваная на якасна новае разуменне старажытнай даоскай мудрасці.

Вынікі дыпломнай працы могуць быць выкарыстаны для далейшага даследавання розных аспектаў эзатэрычнага вучэння, а таксама на занятках, прысвечаных рэлігіі Кітая.

Аўтар пацвярджае пэўнасць матэрыялаў і вынікаў дыпломнай працы, а таксама самастойнасць яе выканання.

## ABSTRACT

Thesis: 58 pages, 26 sources.

"ETERNAL RETURN", "RIZOMA", DAOISM, ZHUANGZI, "GUANYINZI", "FRACTAL BUTTERFLY"

**Object:** the provisions of the theory of chaos, fractal geometry, a number of daological passages, the concept of "eternal return".

**Subject:** philosophical phenomenon of the concept of "eternal return" within the interdisciplinary field of scientific knowledge and ancient Chinese tradition, the phenomenon of Taoist self-awareness in the context of "eternal return".

**Objective:** to offer the author's interpretation of the main intentions of ancient Chinese philosophical thought through the interdisciplinary context of scientific knowledge.

**Methods and approaches:** descriptive, hermeneutic, analytical.

The Taoist cultural landscape is one of the cornerstones of the ancient Chinese philosophical tradition. The mystical content of Taoist teachings is a unique material for philosophical reflection, which can be done in synchronization with the general interdisciplinary approach in interpretation.

Thesis is devoted to the study of the concept of "eternal return", as well as how this category can be modeled on the phenomenon of the functioning of the self-consciousness of Taoist adepts; within the framework of the diploma work, the author's hermeneutic methodology was implemented, aimed at a qualitatively new understanding of the ancient Taoist wisdom.

The results of the thesis can be used for further research on various aspects of esoteric teachings, as well as in classes devoted to the religions of China.

The author confirms the reliability of the materials and the results of the thesis, as well as the independence of its implementation.

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** В настоящем дипломном исследовании производится переосмысление концепции «вечное возвращение». Одной из задач, стоящих на пороге новой философской рефлексии, есть переоткрытие имплицитного значения философемы. Поступательно обрамляя новые смыслы «вечного возвращения», мы вскрываем междисциплинарный контекст, по критериям которого, способно реализовываться новая философская рефлексия. В рамках философской рефлексии, заявленной в настоящей работе, мы находим качественно новые основания для преобразования самого подхода к интерпретации. Выявление основных особенностей понятия «вечное возвращение» в свете естественнонаучных и гуманитарных дисциплин (в частности, физики и философии) являет собой новую герменевтическую модель в области интерпретации философских текстов. В свою очередь, это выводит продукты интерпретации философского знания на качественно новый уровень абстракции, где и начинается формироваться единая гомологичная дискурс-орбита, на которой оправдывается реализация герменевтического истолкования общих идей физической и философской области.

**Цель и задачи исследования.** Цель исследования – разработать авторскую интерпретацию основных интенций древнекитайской философской мысли через междисциплинарный контекст научного знания, выявить имплицитные измерения концепции «вечное возвращения» на межкультурном философском ландшафте. Основной фокус направлен на интерпретацию даосского самосознания в сингулярности «вечного возвращения».

Цель определяет основные **задачи** исследования:

- 1) реконструкция имплицитного смысла философемы «вечное возвращение»;
- 2) выявление суггестивных модусов древнекитайской философской традиции;
- 3) изучение философской рефлексии «вечного возвращения» в контексте основных положений теории хаоса;
- 4) установление области корреляции явлений естественнонаучной и философской области знания;
- 5) осуществление авторской интерпретации даосской философской мысли.

**Объект и предмет исследования.**

**Объектом исследования** выступают положения теории хаоса, фрактальной геометрии, ряд даосских пассажей, концепция «вечное возвращение».

**Предмет исследования** – философский феномен понятия «вечного возвращения» в рамках междисциплинарной области научного знания и даосской традиции, феномен даосского самосознания в контексте «вечного возвращения».

**Методы исследования:** описательный, герменевтический, аналитический.

**Материал исследования.** В рамках настоящей дипломной работы мы изучили отечественную и зарубежную литературу на русском, английском и китайском языках, которая позволила достигнуть поставленных нами целей.

**Источники.** В первую очередь стоит отметить, что в качестве основных источников даосской мысли у нас представлены следующие трактаты: “Даодэцзин” [5], “Чжуанцзы” [21], “Гуаньиньцзы” [17]. Дипломная работа представляет собой сосредоточение индивидуальной герменевтической рефлексии, которая сформировалась также и в свете постмодернистских идей Ф. Ницше “Так говорил Заратустра” [18] и идей французского мыслителя Ж. Делёза “Различие и Повторение” [10]. Естественнонаучная фактура дипломной работы представлена следующими источниками: Д. Глейк “Хаос. Создание новой науки” [2], Б. Мандельброт “Фрактальная геометрия природы” [11], Д. Хофштадтер “Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда” [20].

**Теоретическая и практическая значимость полученных результатов** связана с новым форматом философской рефлексии. Интерпретация категории «вечное возвращение» в рамках междисциплинарного свойства призвана существенно углубить понимание специфических черт не только естественнонаучной парадигмы, но в первую очередь, повлиять на детальное понимание продуктов интерпретации имплицитных философем древнекитайской мысли. Результаты данного исследования могут быть включены в учебные программы дисциплин «Философская мысль в странах Дальнего Востока», «Философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока».

**Новизна.** Заключается в том, что была предложена авторская методика философской интерпретации через призму категории постмодерна «вечного возвращения».

**Апробация результатов исследования.** Результаты исследования были апробированы на:

- 75-ой научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов. Материалы доклада опубликованы в сборнике студенческих работ: Зинякова, И.А. Фрактальная бабочка Чжуанцзы/ И.А. Зинякова// Сборник тезисов 75-й научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов факультета международных отношений БГУ, 25 апреля 2018 г. / Белорус. гос. ун-т,

секция «Лингвострановедение Востока»; Редкол.: В. Г. Шадурский [и др.]. – Минск, 2018. – с. 479–481.

- VIII Международной научной конференции «Китайская цивилизация в диалоге культур». Материалы доклада приняты к публикации в сборнике научных статей.

***Структура и объём работы.*** Дипломная работа состоит из введения, четырёх глав, заключения и списка использованной литературы, включающего 26 наименований. Общий объём работы составляет 58 страниц.



# ГЛАВА 1

## «ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ» КАК СУГГЕСТИВНЫЙ КОНСТРУКТ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

### 1.1 В сингулярности «вечного возвращения»

Целью данного фрагмента рассуждения в рамках настоящей работы есть реконструкция имплицитного смысла философского понятия «вечное возвращение». Не будем ограничивать формирование категории «вечное возвращение» добавлением контекста.

Содержательно пустотное, механически конечное – это установленная точка, с которой мы начнём описание идеи «вечного возвращения». Реконструкция этой категории являет собой предтечу для формирования новых философских констант. Должно отметить, что «вечное возвращение» Фридриха Ницше обрамлено очень «концентрированным» образным языком, что порой затрудняет выявить его глубинные философские модусы, которые, в самом деле, весьма в завуалированной форме предстают в его известном труде «Так говорил Заратустра». На фоне сложившихся традиционных клише относительно основного лейтмотива «вечного возвращения» мы видим философскую необходимость в экспликации его уникальной латентной механики. Абстрактная конституция «вечного возвращения» является не просто частной идеей Ницше, она простирается много шире, глубже и выше. «Вечное возвращение» ризоматично рассредоточено во многих философских концепциях, и его универсаль имеет во многом полярное наполнение, о котором подробно речь пойдёт ниже. «Вечное возвращение» выходит за рамки суггестивного свойства фасцинационных текстов, в этом смысле «вечное возвращение» имеет право быть не просто частным явлением в общем ландшафте истории мировой философии, но оно на правах философемы будущего, способно произвести *«реконструкцию»* магистрали философского мышления.

В рамках настоящей работой мы видим необходимостью обозначить «вечное возвращение» в качестве самодостаточной философемы для анализа её же собственного содержания. И парадокса в этом нет, и её нижеизложенная архитектоника оправдывает наше философское усилие. «Вечное возвращение» представляется нам уникальной центробежной силой, вмещающей в себя всю полноту различий философского дискурса, оно насыщено, динамично, предельно. И именно с такого точечного описания мы начнём его глобальную *«реконструкцию»*, а значит и *«реконструкцию»* движения человеческой мысли как

живого факта действительности, который выходит за рамки метафизического обоснования. В этом смысле, проходя по тонкому канату нашего рассуждения, следует предельно осторожно воздвигать абстрактные вершины мысли, так как совершенно новое звучание будет иметь и само слово «абстракция», оно исключает метафизичность и поверхностную метафоричность. С таких небольших условностей вернёмся к заданной цели «реконструкции».

«Вечное возвращение» отличается от традиционного каркаса философских категорий. Оно не является теоретически законченным. Причина его некоторой «неоформленности» состоит, прежде всего, в абстрактной сложности при экспликации его семантического свойства. Высказав однажды мысль о «вечном возвращении», Фридрих Ницше не сделал это однозначно и конечно, и проблема не в том, что Ницше не приложил усилий для вывода этой идеи на уровень философских универсалий, дело в том, что немецкому мыслителю удалось зафиксировать интенсивность некоторого «нечто» через сильные образы своих рассуждений. Назвав это «вечным возвращением», он закрепил одну из теней некоторого «нечто», однако мы не будем частотно прибегать к подобной неопределённой категоризации в силу очевидных причин, которые могут привести к заблуждению.

«Вечное возвращение» несомненно, имеет в себе циклическое начало, но это не есть его избыточная характеристика. Цикличность «вечного возвращения» является лишь его конечным пунктом движения, его ответом на свою собственную природу. В нашем понимании, недостаточно просто обобщить «вечное возвращение» до факта глобальной цикличности. Такой подход не просто не исчерпывает, но глубинно искажает зафиксированную тень удивительного факта Бытия – назовём этот факт «вечным возвращением».

В нашем философском становлении актуализируются следующие вопросы: что возвращается? Зачем возвращается? Какова механика возвращения? Что является основанием для возвращения? Поступательно мы раскроем ядро философии и выстроим новую модель философской рефлексии. «Вечное возвращение» представляет собой уникальную методологическую ценность при экспликации не только общих философских интенций, но, на наш взгляд, именно концепция «вечного возвращения» способна оттенить необъятный, мистический ландшафт древнекитайской философской мысли. «Вечное возвращение» в настоящем исследовании предстанет в роли концептуальной «невидимой руки», которая завяжет суггестию древнекитайской мудрости в удивительный «бантик».

«Вечное возвращение» представляет собой новый способ философского выражения, который активизирует волю самой философии заговорить

убедительным, категориальным языком об уникальных гранях абстрактных «интенсивностях» ума. Именно пытливая «интенсивность» мышления способствует проникнуть в эти самые грани и задать неожиданные вопросы, в которых так нуждается философия.

Вернемся к исторической справке концепции «вечного возвращения». Пронзительное откровение «вечного возвращения» постигло Ницше в августе 1881 года в местечке Зильс-Мария в Швейцарии. В этот момент совпало физическое внешнее и идейно-внутреннее состояния, в которых находился Ницше. 6500 футов над уровнем моря и «6000 футов по ту сторону человека и времени», как писал об этом Ницше. «Вечное Возвращение» – это то, как Ницше мыслил способ бытия сущего. «Вечное возвращение» – категория, прежде всего отражающая не специфичный взгляд европейской культуры на пространство и время. Когда говорят о колесе истории, то многие забывают, что колесо есть образ не только способа движения вперед, но и движение вокруг своей оси, что возвращает к восточной идее «цикличности бытия». Но стоит сразу договориться, что «цикличность бытия», являющая собой возвращение к уже сбывшемуся состоянию, не замыкается на однозначном понимании концепта «вечного возвращения». «Вечное возвращение» циркулирует в самом себе своё же свойство, оно неустанно возвращается к себе, исходя из таких философских усилий, мы находим простое, но изящное заключение: то, что вернется, – уже возвращено. Перефразировав лаконичный формат данного заключения, в настоящей работе мы оттеним философский концепт Ницше динамической теорией хаоса, а также даосской философской традицией. «Вечное возвращение» оправдывает свою избыточность, но прежде всего парадоксальным образом преодолевает свою границу «возвращения» собственным «не-возвращением». «Возвращение» возвращается, но оно другое. Чтобы разобраться в такой похожей друг на друга нововведённой терминологии, осветим следующую грань ницшеанского концепта:

Ницше формулирует и закрепляет идею следующим образом: *«Ибо все, что может произойти и на этом долгом пути вперед – должно произойти еще раз!»* [13, с. 70]. А также: *«эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет заново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова – и ты вместе с ними, песчинка из песка!»* [13, с. 71]. Если что-то возвращается, то значит, оно есть «одинаковое». Было, есть, будет – все это «одинаковое», идентичные сегментации бытия,

срезанные временем. Однако мы знаем, что всегда есть «различное». Каким образом задаётся граница между «одинаковым» и «различным»? Необходимости ради прибегаем к метафоре, пусть она будет должным трамплином для абстрактного прыжка мысли. Если существует «различное» и «одинаковое», то как выглядит лезвие того ножа, которое их навсегда захватило в отношении дихотомии? Почему «различное» и «одинаковое» не могут прийти к компромиссу? Почему они, однажды прикоснувшись с «волшебным лезвием», больше не перейдут границу самих себя и не станут качественно иными понятиями, которые ещё не в силах сформулировать человеческая мысль? А есть ли уверенность, что это не так? Может это можно сделать? Загадка остаётся в лезвии магического ножа. При такой метафоре мы создаём новые образы, которые помогут нам в наших философских усилиях. Прежде всего, мы уже заметили одного интересного игрока – некое лезвие. «Лезвие», которое номинирует и исключает «несовершенство» этого. Мы не понимаем, что такое «одинаковое» и что такое «различное», пока они не будут схвачены временными и пространственными координатами. Возвращаясь к «вечному возвращению», мы все ещё не видим беспощадного «лезвия» жизни. Что возвращается и зачем? Что-то скользит по «лезвию» и ищет свое место в океане различий. Беспорядочно и бесцельно блуждает мысль и не возвращается к ясному видению. Вглядываясь в бездну идеи «вечного возвращения» Ницше, угадываешь очертания глыбы. Ницше будто выковал из скалы невероятной мощи идею и разбил её на острые черепки метафор, и только через светоч метафор можно угадать, эксплицировать глыбу этого мысленного творения.

В действительности Ницше пережил пронзительную реверсияцию идеи «вечного возвращения», которая являлась отправным пунктом для будущей герменевтической рефлексии философского сообщества. «Вечное возвращение» стало своеобразным категориальным активатором при открытии новых траекторий движения философской мысли. Особенно интересным моментом в истории «вечного возвращения», в нашем понимании, является интерпретация французского философа Жюль Делёза. Жюль Делёз строит свою трактовку на дихотомии понятий «различия и повторения», он посвятил целую книгу «Различие и повторение» событию своего ответа на вопрос об идеи «вечного возвращения», заданным Ницше. Ответ, продолжающий вопрос, который задаётся совершенно оригинальным способом, таким образом, действительно соблюдается «механика» некоего циклического свойства в «вечном возвращении», однако все оказывается гораздо виртуознее, Жюль Делёз активно использует новые абстрактные сущности в своей интерпретации, а именно: «Различие», «Повторение», «Тождественное», «Одинаковое». До сих пор будучи в тени описательной стороны понятий,

вышепредставленные новые философские модусы сами предстают предфилософемами нового конструкта мысли. Жиль Делёз закрепляет следующие точки своего рассуждения: 1) «Вечное возвращение» должно быть противопоставлено классическим воззрениям о циклических моделях древности; 2) необходимо разграничивать представления о «вечном возвращении» самом по себе и «вечном возвращении» того же самого, Жиль Делёз под последним понимает возвращение подобного, одинакового, идентичного.

Делёз существенно трансформирует классическое представление о циклическом содержании «вечного возвращения». Он настаивает, что при философской рефлексии ни в коем случае не следует отождествлять ницшеанскую идею с известными верованиями древности. По мнению Делеза, Ницше раскрепощает идею «вечного возвращения» принципиально новым способом. *«Мы не говорим, что вечное возвращение, – то, в которое верили Древние, ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не «вечное возвращение», но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы. Разве бы мог Ницше считать свою мысль «чудодейственной», если бы он просто повторил хорошо известные циклы древних, эту «уличную песенку», чей мотив «вечное возвращение» как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как осязаемый закон самой природы»* [6, с. 77] – пишет Делёз.

Согласно делезовской интерпретации «вечное возвращение» есть «вечное утверждение и созидание» нового. В этом смысле совершенно иначе воспринимается «возвращение» как таковое, которое, в сущности, представляет собой конечное обрамление глубинного, сложного процесса в Бытии. Переходя на философскую плоскость, мы категориально обозначаем точки бифуркации этого процесса как новые абстрактные «узелки» в общей конве изложения идеи. В первую очередь, еще раз подчеркнём, что в нашем «вечном возвращении» речь идёт о тотальной селекции Бытия, но эта селекция представлена не иерархично, но ризоматично. Под «ризоматичностью» прежде всего, подразумевается множественные неиерархичные точки входа и выхода в представлении и интерпретации знания. «Ризома» (фр. rhizome – корневище) – понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования [6, с. 61]. Остановимся подробнее на понятии «ризомы», которое своим топологическим содержанием существенно

упрощает задачу для абстрактного странствия в чертогах «вечного возвращение», чья механика, на наш взгляд, и представляет «ризому».

«Ризома» является средством, которое обозначает радикальную альтернативу замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим фиксированную осевую ориентацию, (такие структуры, прежде всего семантические соотносятся с базовой метафорой корня. Корень дифференцируется на собственно коренные или стержневые системы (корень), с одной стороны, и мочковатые, или почкообразные системы (корешок) – с другой). Однако в противоположность каким-либо разновидностям корневой конституции, «ризомы» интерпретируется не в качестве линейного стержня или корня, но в качестве отличного от корня или клубня системы, которая всё еще содержит в себе потенции стебля, но сущностная разница заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо «ризомы» абсолютно нелинейна.

Уникальное свойство «ризомы» состоит в её гетерономности, которая при этом сохраняет свою целостность. Корневая система представляет собой детерминированную векторно ориентированную структуру, что касается «ризомы», то она моделируется как неравновесная целостность, в этом смысле она находит своё созвучие с теми неравновесными средами, которая изучает синергетика, такие среды характеризуются отсутствием чётко организованных порядков, им же присуща внутренняя творческая динамичность. Что же служит источником для трансформации «ризомы»? Отнюдь не внешняя среда, но присущая ей нестабильная саморефлексия. «Ризома» предрасположена к сетевому самоварьированию, которое обуславливается её энергетическим потенциалом. «Ризома» насыщена собственным творческим содержанием, одновременная организация множественной системы выходов–входов располагают «ризому» к глобальной самокреации. В силу вышеизложенного описания справедливо заметить, что систему «ризомы» можно представить не как кибернетическую, которая подчинена командам центра, но как синергетическую.

Таким образом, архитектура «вечного возвращения» представляется нами динамической ризоматичной системой. Ризоматичная организация «вечного возвращения» есть своеобразный условный каркас, на котором строится его дальнейшая содержательная составляющая. Ризоморфная структура определяет характер развития «вечного возвращения» как многомерную плюральность потенциалов силы. Каждый потенциал силы есть автохтонная развилка среди таких же равнозначных развилки, их синхронная множественность и представляет собой разность потенциалов, на базе которого происходит системное творчество.

В «ризоме» мы не выделяем никаких фиксированных точек, потому что каждая такая точка в дальнейшем предстаёт в качестве развилки, которая самостоятельно рисует траекторию своего движения. Если мы будем говорить об изоморфном содержании «ризомы», то она будет состоять из неоднородных уровней и плоскостей. При достаточном абстрактном усилии в ней можно вычлени́ть линии артикуляции и расчленения, своеобразные страты и территориальности. «Ризома» включает в себя линии деления, по которым она начинает саморазличаться. Ризоморфная среда обладает уникальной топологической динамикой, в которой наблюдаются активные «тектонические сдвиги», на гранях которых происходят стремительные трансформации. Эти трансформации связаны с относительным характером самой «ризомы», конституция которой рождается из феноменов внутреннего различия. Своеобразные разрывы и переходы характеризуются отсутствием фиксированной стратификации. «Ризома» не видит своим недостатком внутренние разрывы и неоднородности, она в них конституируется, это есть её перманентное условие развития. В этом смысле важно заметить, что «ризомы» не имеет в себе ни начала, ни конца, такая парадигма здесь оказывается несостоятельной для дальнейшего описания логики её движения. В «ризоме» уместно говорить о многомерной середине, в которой одновременно происходит нелинейное становление мириады различий.

Процессуальная уникальность «ризомы» состоит в генерации совершенно неожиданных версий организации, как ни парадоксально, это могут быть так же и организации линейного характера, однако, какая бы это не была организация, каждая из них в рамках «ризоматичной» логики имеет контекстуальный маневр для новой неожиданной конфигурации. Каждая из синоминутных форм «ризомы» является ситуативно значимой и актуальной только в своём незаконченном определении, и ни одна из них не может быть принята в качестве финальной. Всегда есть риск быть включённым в новую странную форму «ризоматичного» мира, которая в свою очередь представляет некое временное плато своей пульсирующей мозаичности.

В момент настоящего рассуждения подчеркнём следующие: «ризомы» в своём концептуальном изложении конечна, но по-настоящему безгранична в механике своего выражения. «Ризома» не подразумевает наличие конца и начала. У неё недостаточно механического смысла, чтобы трансформировать смысл слова «быть». «Ризома» мультиплюрально, причем речь идёт именно о процессуальной плюральности. Её невозможно свести к однозначно единому, ровно как нельзя фиксировать её чем-то однозначно множественным. «Ризома» не есть нечто единое,

которое можно подвергнуть манипуляциям деления на один, на два, на три, на четыре. Однако «ризоматическое» это и не множественное, которое высвобождается из единого и к которому единое всегда присоединяется. Она состоит не из единства, а из измерений, точнее, из движущихся линий. «Ризоматическое» конституируется как уникальное понятие, которое задаёт новое измерение философского созидания, «ризоматическое» концептуально трансформирует понимание детерменизма, в буквальном смысле освобождает понятие «свободы» от идеи внешнего фактора, который совершает те или иные манипуляции с внутренним, идея простирается в ином ключе, «ризоматическое» ориентировано исключительно на презумпцию «причины самой себя». В контексте настоящей работы философа «вечного возвращения» имеет «ризоматическую» природу, в этом же состоит и её механика. Однако, что возвращается? Что является основанием для «ризоматического» возвращения?

Акцентируем, что «вечное возвращение» не есть возвращение всего подобного, идентичного, равнозначного. Мы вынуждены экстренно реанимировать философа, избавить от клишированного циклизма, который подразумевает возвращение того же самого. Напротив, «вечное возвращение» оказывается много искуснее классического представления. Возвращается всегда только отличное и исключительное, то, что стремится утвердить и стать другим. Речь идёт о «возвращении» того, что способно к глубинной селекции, отличию, устранению каких бы то ни было средних форм. Это «возвращение» как глубинное утверждающее созидание.

«Вечное возвращение» реанимирует классический циклизм циклизмом становления Различия. Подчеркнем, что Различие пишем с большой буквы, дабы выделить ему статус предфилософа «возвращения», это то, на каком основании строится концепт «возвращения». «Вечное возвращение» не означает возврата тождественного, оно превосходит мир, где предшествующие тождества отменены и разрушены. Как писал Жиль Делёз: *«Возврат – это бытие, но только бытие становления. Вечное возвращение не возвращает «одинаковое», но возврат создает единственное Одинаковое становящегося»* [6, с. 69]. Таким образом, одним из ключевых моментов в интерпретации идеи «возвращения» Жюль Делёза есть факт возврата не как возврата некоего одинакового, но *возврата как становления-тождества самого процесса становления*. Это совершенной иной взгляд на циклическую сторону вопроса. При таком подходе важно детализировать некоторые тонкости настолько утонченной идеи «вечного возвращения». «Возвращение» понимается как единственно возможное тождество, но «тождество» понимается лишь как вторичная власть. Мы всегда говорим о тождестве лишь Различия. То самое тождество Различия, которое обусловлено архитектурой



«ризомы». Тождество как факт, который констатирует единственно возможное обрамление мириады Различий. Тождество кружится вокруг Различий. Возвращаются только крайние формы – те, большие или малые, которые предельно разворачиваются и исчерпывают власть до конца, трансформируясь и переходя друг в друга.

Так в чём же загадка «волшебного лезвия», которое создаёт «одинаковое» и «различное»? На грани дихотимичных понятий, эти два фокуса концептуализируют новое осмысление «вечного возвращения». Взаимное «вечное возвращение» есть способ осмысления становления сложной константы: константы утверждения различий. Возвращение, по Делёзу, касается только избыточного: *«Негативное не возвращается. Тождественное не возвращается. Одинаковое и Подобное, Аналогичное и Противоположное не возвращаются. Возвращается лишь утверждение, то есть Различное, Несходное»* [6, с. 88]. И, при этом, «вечное возвращение» – это не гармонизирующая сила, устанавливающая порядок в пространстве хаоса. «Вечное возвращение» – совпадение мира и хаоса. Делёз настаивает на несводимости вечного возвращения к единому, одинаковому. Напротив, «вечное возвращение» всегда выходит из-под власти всякого подобия и необходимости, имея в своей основе множество и неравность. Единое – это всего лишь способ представления «вечного возвращения». *«Вечное возвращение» неуловимо: все возвращается, потому что ничто не равно, все плавает в собственном различии, несходстве и неравенстве, даже с самим собой»* [6, с. 101]. Возвращается только то, что чрезвычайно, чрезмерно, то, что переходит в другое и становится тождественным по факту своего возвращения как утверждения. Это буйный, красочный мир метаморфоз, который стремительно ищет новое зеркало для отражения своих исключительных, жизнеутверждающих различий. «Вечное возвращения» есть мера всего крайнего, которое находится на грани новых форм. Как ни парадоксально, но «вечное возвращение» представляется как *«бытие – равенство всего неравного, сумевшего полностью реализовать свое неравенство»*.

Какой бы мы аспект «вечного возвращения» мы не взяли, эта идея всегда констатирует однозначность бытия, является самой эффективной реализацией необратимой однозначности. Мало того, само бытие в контексте «вечного возвращения» не просто абстрактно создается и утверждает самое себя, но оно по-настоящему эффективно реализуется, в этом смысле философема выходит на качественно иной уровень абстракции, на котором она лишается метафизичности, механика этой философемы абсолютно концептуальна и практична. В рамках «вечного возвращения» мы можем говорить о бытии, которое говорит о самом себе в одном исключительном смысле, «вечное возвращение» есть то, чем себя

провозглашает само Бытие. Закрепляем специфику «вечного возвращения» следующим высказыванием Жюль Делёза: *«Колесо в вечном возвращении – одновременно производство повторения исходя из различия и отбор различия исходя из повторения»*. Другими словами, между повторением и повторением есть то самое Различие, в свою очередь между Различием и Различием есть повторение.

«Вечное возвращение» рассредоточено в Различии, потому что только так оно способно на скульптурирование высших форм самого себя. «Вечное возвращение» констатирует отрицание нового уровня: должно отрицаться все, что может отрицаться. *«Что негативно, все, что отрицается, все эти заурядные утверждения, несущие негативное, все эти бледные незванные Да, вытекающие из нет, все, что не выдерживает испытание вечным возвращением, следует отрицать. Если вечное возвращение – колесо, следует придать ему мощное центробежное движение, выталкивающее все, что «можно» отрицать, что не выдерживает испытания»* [6, с. 103]. Аккумулируя вышеизложенное содержание философемы, мы представляем его следующим образом: «вечное возвращение» есть сфера, в центре которой пульсирует Различие, динамическое и ризоматичное по своей природе, а то, что мы называем «одинаковым», рассредоточено по краям сферы. Сфера «возвращения» не имеет фиксированного центра, центр будто плавает, он подвержен постоянному «тектоническому» смещению в силу ризоматичного свойства. Сфера с неопределенным распыленным центром активна в том, что неравно. На стыках неравного продуцируется новое Различие, которое пускает пульсацию своего утверждения как «возвращения» себя на новых стыках неравного.

«Вечное возвращение» есть концептуальное обрамление интенсивной суггестивности человеческой мысли, оно распрямляется во весь рост в своем затейливом, абстрактном одеянии, но в действительности оно необходимо для того, чтобы преодолеть линейные штампы развития философской рефлексии. Таким образом, мы произвели поступательную, детальную *«реконструкцию»* философемы, заявленную в самом начале работы, не придали специфические черты интерпретации «вечного возвращения», а вскрыли истинный имплицитный посыл ницшеанского концепта, который в незаконченной форме закончен и структурирован в нечто поистине уникальное, преображающее абстрактную рефлексию в бытийно осязаемую, живую категорию, провоцирующую мысль на новые траектории поиска.

## 1.2 Суггестивность древнекитайской философской мысли. Герменевтическое осмысление

Целью нашего дальнейшего философского поиска является описание методологической установки при интерпретации древнекитайских философских текстов. Однако следует сразу условиться, что, если богатый категориальный аппарат релевантен характеру европейской философской мысли, то, касаясь Востока, он является необоснованно фрагментированным. Холистическое содержание древнекитайской мысли зиждется на внерациональном рецепторе восприятия, во многом древнекитайские трактаты представляют собой некую пульсацию интуитивно-чувственных настроений адепта. Мирозидение древних мыслителей созвучно их мироощущению в самую ткань жизни, где уже нет рациональной плоскости восприятия, есть лишь ризоматичный ритм энергий, духовых преобразований, чувственных волнений, которые еще не в силах категорезировать рациональный способ мышления. Так или иначе, говоря о полярности способов постижения действительности, мы актуализируем следующую особенность в гносеологической дихотомии: обнаружение пограничных маркеров философской рефлексии, а именно новых граней динамик философского созидания. Подчеркнем, что именно динамик, не сущностей. Процедуральные «интенсивности» есть цель нашего поиска. Мы герменевтически оправдываем нашу интерпретацию процессов, происходящих в иероглифических сплетениях, и даже над ними, под ними, дальше них и за ними. Древнекитайская философская суггестия в действительности претендует на статус стремительного пространства, которое в силу своей уникальности, концентрируя в самом себе своё же свойство, начало глобальную энтропию смыслов. Важно отметить, что эскалация древнекитайских философских смыслов не есть её самоидентичный коллапс, напротив, это стремительное пространство восточной философии настолько широко-глубоко (именно в такой парадигме мы расставляем акцент, мы говорим об очень широкой глубине), что эта ризоматичная глубина начинает уникальный, в нашем понимании, процесс: в своей динамике она начинает саморазличаться. Для того чтобы объяснить наше «подразумевание», отметим, что в этом стремительном движении нет никаких смысловых границ, будь то категория европейской мысли или сакральные табу древнекитайского мировоззрения – всё это может быть гранью, которая сиюминутно способна запечатлеть этот бурный энтропичный поток суггестивных смыслов. Суггестивность древнекитайской мысли настолько интенсивна, что при должном философском усилии, её абстрактное измерение способно вырваться за границы собственного тождества и

столкнуться с новыми траекториями своего становления. Становление на границе с другим, или, говоря категориальным языком настоящей работы, с Различием, оно способно насыщать внутренние интенции философии Древнего Китая новыми энергиями смысла. Таким образом, происходит глубинная самоселекция философской мысли, она на стыках с Различным продуцирует алгоритм своего «вечного возвращения» как утверждения «вечного становления» сакральных смыслов через Различие в «десяти тысячах вещах». Как видим, мы отнюдь не прибегаем к идее нахождения категорий ницшеанского и делёзовского толка в идеях Востока, напротив мы конструируем совершенно новый философский концепт, где древнекитайская мысль не является калькой клишированных западных интерпретаций, но является центробежной силой, смещающей в себя те динамики философской мысли, которые предвосхищают её «вечное возвращение» как «самосозидательное становление» смыслов. Резюмируя вышесказанное отметим, что настоящая работа является попыткой обозначения нового уровня абстракции, где начинается «энтропия» философского творчества, попытка герменевтической рефлексии на процессы, которые не коллапсировали в слова и понятия, но они виртуозно обрамляют междустрочное пространство древнекитайских сакральных текстов.

Для того чтобы обозначить новые параллели заявленного уровня абстракции, мы используем некоторое фактурное содержание из теории динамического хаоса и теории герменевтики. Мы задаём герменевтический алгоритм при поиске тончайших гомологий между различными областями научного знания. В философии познания (герменевтике) существует понятие знаменитого «герменевтического круга», которое мы воспроизводим в настоящем исследовании в определенном методологическом контексте. «Герменевтический круг» – это диалектическая категория философии герменевтики. Понятие введено философом и протестантским богословом Фридрихом Шлейермахером. «Герменевтический круг» – это принцип понимания текста, основанный на диалектике части и целого. Фридрих Шлейермахер писал об этом принципе следующее: *«...как целое понимается из отдельного, но и отдельное может быть понято только из целого, имеет такую важность для данного искусства и столь неоспоримо, что уже первые же операции невозможно проделать без применения его, да и огромное число герменевтических правил в большей или в меньшей степени основывается на нем...»* [1, с. 178]. По Фридриху Шлейермахеру, герменевтический круг объясняет особое явление в философии, которое состоит в том, что в процессе понимания люди словно двигаются в «круге», ведь понимание «целого» возникает не из «частей», поскольку они только из уже понятого «целого» могут

интерпретироваться как его «части». Повторное возвращение от «целого» к «части» и от «частей» к «целому» меняет и углубляет понимание смысла «части», подчиняя «целое» постоянному развитию. Задача индивидуальной интерпретации состоит не в том, чтобы выйти из «герменевтического круга», а в том, чтобы в него правильно войти, встретиться с потенциалом целостного знания. Отметим, что понимание «целого» имплицитно есть в самом акте познания, а значит отношение «часть-целое» в акте понимания – это своего рода фрактальное отношение. Алгоритм философской интерпретации в настоящем исследовании оправдывается методологической природой «герменевтического круга». Благодаря тому, что «герменевтический круг» подчиняется правилу циркулярности, специфическому движению по расширяющимся кругам акта понимания, и внутреннее единство «части» и затем некоторого «целого» в общем фантоме акта понимания имеет не просто замкнутую, а гомоморфную природу, мы предполагаем возможность эксплицировать частные аспекты философии и явления физико-математической области, взаимно моделируя их особенности в единой плоскости понимания. Мало того, имеем возможность вывести продукты интерпретации на качественно новый уровень абстракции, где некоторая «часть» знаний из естественнонаучной области может кругообразно привести нас к созидательному осмыслению «целого» в философии, так и наоборот, «часть» философского содержания являет собой отражение целостности эмпирической реальности. «Часть – целое» есть единый эвристический континуум, где под «частью» понимаем локальные факты физической картины мира и явления философской действительности, а под «целым» их диалектическое единство. Актуальность стратегии познания в рамках «герменевтического круга» сопряжена с идеей моделирования междисциплинарных конструктов, с помощью которых реализуется интерпретация на достаточно высоком уровне абстракции.

Отметим, что «круг» насыщен онтологически позитивным смыслом. Каким же образом такая особенность «герменевтического круга» может помочь в интерпретации явлений, заданных нами на междисциплинарной орбите? Фрактальный характер «круга» может быть применен к осмыслению суггестивности китайской, и прежде всего, даосской философии, суггестивности, весьма созвучной суггестивности направленной не столько на развертывание дискурсивных механизмов мышления читателя, сколько на некое особое мышление – сопереживание, вдумывание и вчувствование в авторский текст и авторскую мысль, вхождение в поток самораскрытия авторского видения и авторского понимания. Другими словами, заведомо предполагая образ некоторого «целого», мы входим в индивидуальный «герменевтический круг», который бытийствует в

некотором особом резервуаре понимания, где «целое» и «часть» есть когерентные измерения холистического герменевтического акта. Как писал выдающийся историк китайской философии и классик постконфуцианства Фэн Юлань: *«Сuggestивность, а не артикулированность, является идеалом всего китайского искусства будь то поэзия, живопись или что-нибудь еще. В поэзии, например, то, что поэт хочет сообщить, часто является не тем, что прямо сказано, а подразумевается в том, что не сказано <...> Таков идеал китайского искусства, и он проявляется и в стиле выражения китайских философов»* [17, с. 54]. Далее Фэн Юлань приводит знаменитую притчу из 26-й главы «Чжуанцзы», завершающуюся фразой: *«Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!»* [20]. И это уже не разговор с помощью слов: в том же «Чжуанцзы» рассказывается о встрече двух мудрецов, которые не произнесли ни одного слова, ибо *«когда они встретились, Дао было там»*. «Подразумеваемое» и есть образ единого алгоритма в «герменевтическом круге», который имплицирован в акт понимания в качестве некоторой неуловимой абстрактной сущности, эта сущность есть нечто, что не удаётся декларировать. Единственная возможность её декларации есть актуализация её особого свойства: уникального суггестивного пространства понимаемого, которое находится в границах «герменевтического круга», который и определяет абстрактную дистанцию между объективными явлениями действительности и образами мистических сущностей бытия, описанных во многих древнекитайских произведениях философского толка. Таким образом, можно предположить, что в особые моменты понимания, древние даосы интроспективно были связаны с конечностью смысла некоторых сакральных «герменевтических кругов». Они не просто задумывались над философскими вопросами бытия, они онтологически вживались в алгоритм понимания, становились его частью, которое уже знало некоторое «целое». Как известно, даосы всегда утверждали, что о Дао нельзя говорить, но на Дао можно намекнуть, на него можно указать. И поэтому слова (рифмы, краски, ноты) можно забыть, когда цель достигнута, и Дао как принцип бытия принцип непосредственно усмотрен: ведь поймав зайца, забывают про силки! Главное в китайском философском тексте – его наполненность суггестивными афоризмами. *«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао. Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме. Оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. [Переход] от одного глубочайшего к другому – дверь ко всему чудесному»* [5]. Отметим, что помимо уже

классических сакральных категорий, первая глава «Даодэцзина» затрагивает и нечто иное: в свете установки на «герменевтический круг», мы выводим динамический алгоритм в акте познания и в его конечной форме – понимания, более того, сам факт познания определяет понимание не в далекой перспективе, а в сиюсекундном бытии (здесь и сейчас). На границе таких тончайших экзистенциальных абстракций даос и видит истинное «глубочайшее» как диалектические переходы между уже понятым, и еще непонятым, но чувственно переживаемом, ибо прообраз «непонятого», «безымянного» для даоса осязаем, и нет нужды это называть. Но процедурально намекнуть – это классический маневр туманной интенции даосской мысли! Так называемое «суггестивное пространство» даосских идей есть область перспективной абстракции, к которой стремится «сущее, вопрошающее о бытии», видя для себя в этом уникальную не личностную, но непосредственно бытийную реализацию. В связи с тем, что «герменевтический круг» диалектично раскрывается в своей внутренней динамике, развивает и расширяет границы собственной рефлексии, в нашем понимании, он имеет общие черты с логикой основных положений теории динамического хаоса. Теория хаоса так же созвучна и с идеей «вечного возвращения», погрузив «вечное возвращение» в категориальный бассейн философского мира, мы отнюдь не ограничиваемся этой областью знания. По-настоящему потрясающий факт состоит в том, что философская логика настоящего понятия наблюдается не просто в абстрактных интенциях философских исканий, но в эмпирических областях научного знания. В рамках настоящей работы мы принимаем во внимание теорию динамического хаоса для того, чтобы произвести уникальную синхронную параллель между универсалиями наших абстрактных построений. Используя некоторое фактурное содержание из теории хаоса, мы отчеканит новое понимание идеи «вечного возвращения», а в дальнейшем и экспликацию идей древнекитайского философского ландшафта.

**Выводы к первой главе.** Нами был произведён анализ философы «вечное возвращение». Рассмотрели понятие «ризомы» в качестве основной модели нашего философского фокуса. «Вечное возвращение» обладает ризоматичной природой. Согласно делезовской интерпретации «вечное возвращение» есть «вечное утверждение и созидание нового». В этом смысле совершенно иначе воспринимается «возвращение» как таковое, которое, в сущности, представляет собой мозаичную комбинаторику «ризомы». «Вечное возвращение» не есть циклическое воспроизведение одного и того же, «вечное возвращение» понимается

как единственно возможное тождество, но «тождество» понимается лишь как вторичная власть. Мы всегда говорим о тождестве лишь Различия. То самое тождество Различия, которое обусловлено архитектурой «ризомы». Описали суггестивные интенции даосских текстов через герменевтический метод. «Подразумеваемое» в даосских текстах и есть образ единого алгоритма в «герменевтическом круге», который имплицирован в акт понимания в качестве некоторой неуловимой абстрактной сущности, эта сущность есть нечто, что не удаётся декларировать. Единственная возможность её декларации есть актуализация её особого свойства: уникального суггестивного пространства понимаемого, которое находится в границах «герменевтического круга», который и определяет абстрактную дистанцию между объективными явлениями действительности и образами мистических сущностей бытия, описанных во многих древнекитайских произведениях философского толка. Таким образом, можно предположить, что в особые моменты понимания, древние даосы интроспективно были связаны с конечностью смысла некоторых сакральных «герменевтических кругов». Они не просто задумывались над философскими вопросами бытия, они онтологически вживались в алгоритм понимания, становились его частью, которое уже знало некоторое «целое».



## ГЛАВА 2 «ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ» МЕЖДУ ХАОСОМ И ПОРЯДКОМ

### 2.1 Основные положения теории динамического хаоса в контексте философской рефлексии «вечного возвращения»

*Что ещё, как не хаос, взывает к внутренним силам,*

*Дабы придать форму единственному листку...*

*Конрад Айкен*

Теория динамического хаоса являет собой уникальную методологию для философской интерпретации идеи «возвращения». Основным фокусом этой теории является изучение поведения некоторых нелинейных систем, подверженных при определённых условиях явлению, известному, как хаос, процессу энтропии. Мера необратимого рассеивания энергии является одним из ключевых моментов исследования. Теория хаоса гласит, что сложные системы чрезвычайно зависимы от первоначальных условий, а небольшие изменения в окружающей среде могут привести к непредсказуемым последствиям. Уместно привести известную метафору из теории хаоса про «эффект бабочки». Сможет ли взмах крыла бабочки в Бразилии вызвать ураган в Техасе? Удивительно, но да. Метеоролог Эдвард Лоренц, изучая поведение воздушных масс, не просто открыл случайную особенность в поведении воздушного потока, но увидел закономерную парадоксальную структуру, являющую собой фрактал. Тонкая структура таинственным образом преобразалась в уникальный порядок, который всё ещё был одет в кружева хаоса. Учёным удалось наблюдать след стремительного узора, рождающийся на грани хаоса и порядка, фрактальное отражение одного из самых загадочных явлений физического мира приобретало новое значение. Там, где все, казалось бы, предопределено, неожиданно возникает хаос, но в этом хаосе спрятан порядок. Неожиданный и неуловимый, рисующий свою логику. Природа творит саму себя, запутывается в хаотичном танце и рождает уникальную красоту – в этом её возвращение. Граничит ли идея «возвращения» с идеей динамического хаоса? Если теория хаоса говорит о порядке более высокого уровня, то можно ли допустить подобную мысль в отношении универсальной идеи «вечного возвращения»? Для того чтобы объяснить наше философское предположение, вовсе не стоит переворачивать логику вверх ногами и называть хаос порядком, и к этому не стремились адепты теории хаоса. Целью теории не является перестановка терминов

при описании хаотичных динамических систем, напротив, фокусирование на понятии «другого», «особенного» порядка, который обладает уникальным свойством: творение жизни на грани противоположного. Дисгармоничная гармония или необратимое «возвращение» в своем самом изящном фрактальном исполнении. Парадокс заключен в том, что, хотя фрактал и является одним из инструментов хаоса, по сути, он есть противоположность хаоса. Главное различие между хаосом и фракталом состоит в том, что первый является динамическим явлением, а второй – статическим. Под динамическим свойством хаоса понимается непостоянное и неперiodическое изменение траекторий. Вспомним, что фрактал (по Мандельброту) – это объект, обладающий свойством самоподобия: отдельные его части, повторяют форму и свойства всего объекта в целом на любом уровне масштабирования (от микроуровня до макроуровня, от элементарной частицы до галактик и мегагалактик Космоса). Основным способом построения фракталов является незамысловатый принцип повторения функции [10, с. 45]. Воспроизведение фрактала на малом и большем масштабе представляет собой единую самоподобную картину. В рамках теории хаоса функционирует фрактальная геометрия, описывающая объекты мира, которые имеют хаотичную структуру. В теории хаоса также существует такое понятие как «странный» аттрактор.

«Странный» аттрактор – это притягивающее множество неустойчивых траекторий в фазовом пространстве диссипативной динамической системы. «Странный» аттрактор не является кривой или поверхностью. Структура «странного» аттрактора фрактальна. Давид Руэлль, известный бельгийский учёный родом из Гента, внес значительный вклад в открытие хаоса и «странных аттракторов». Он работал в области математической физики. Образ «странного» аттрактора буквально оттенил загадочное поведение турбулентных потоков, само его название является суггестивным, так как аттрактор действительно странный: он должен каким-то необычным образом совмещать в себе дихотомичные свойства динамической системы. Топологизировать структуру «странного» аттрактора нелинейной системы – задача не из лёгких. Довольно затруднительно даже самому абстрактному уму вообразить пространство, насыщенное четырьмя, пятью и более измерениями. Правда в том, что сложные системы могут содержать целое множество независимых переменных, множество степеней свободы нуждаются в нестандартном фазовом пространстве, где будут бесконечно много измерений. Буйство неограниченной природы дает о себе знать в бурных струях водопада или в непредсказуемости человеческого мозга. Но кто сумеет справиться с буйным, необоримым чудищем турбулентности, которому присущи многообразие форм,

неопределенное число «степеней свободы», бесконечное количество измерений? [2, с. 105].

Как говорил теоретик квантовой механики Ричард Фейнман: *«Меня всегда беспокоило, что согласно законам в их современном понимании вычислительной машине нужно выполнить бесчисленное количество логических операций, чтобы выяснилось, что же происходит в пространстве и времени, независимо от того, насколько малым является это пространство и сколь коротким – время. Как подобное может случаться в таком маленьком пространстве? Почему требуется столько усилий, чтобы выяснить, наконец, какова дальнейшая судьба отрезка времени или капельки пространства?»* [2, с. 120]. Загадка диктуется капризным хаотическим поведением, которое не поддается однозначной декларации, однако учёные не оставили тайну турбулентности в стороне и продолжили научный поиск.

Будучи в научных кругах людей, которые также занимались изучением хаоса, Давид Руэлль подозревал, что видимые в турбулентном потоке объекты: перепутанные струи, спиральные водовороты, волшебные завитки, появляющиеся и вновь исчезающие, – должны отражать то, что объяснялось законами физики, но еще принадлежало к сфере таинственного и неоткрытого. [2, с. 134]. Руэлль понимал, что энтропия турбулентного потока закончится сокращением фазового пространства, в конечном итоге должно было произойти притягивание к аттрактору. Стоит отметить, что аттрактор не являлся статически неподвижным, ведь турбулентный поток активен. Вышеописанные хаотические системы были открытыми: энергия поступала в них и уходила. Но как же должен был выглядеть портрет «странного» аттрактора? Бельгийскому учёному представлялся лишь один логический вариант аттрактора. Речь идёт о периодическом аттракторе, который представлял собой замкнутую кривую, орбиту, которая аттрактировала близлежащие траектории. Это должен быть такой аттрактор, который обладает следующим набором характеристик: устойчивость, малое число измерений, непериодичность [2, с. 167]. Устойчивость означала достижение конечного состояния системы вопреки всем помехам в полном шумов мире. Малое число измерений предполагало, что орбита в фазовом пространстве должна представлять собой прямоугольник или форму типа коробки, обладающие лишь несколькими степенями свободы. Непериодичность подразумевала отсутствие повторений – ничего общего с монотонным тиканьем старых часов [2, с. 180]. С точки зрения геометрии вопрос представлял собой настоящий парадокс. Редуцируя вышесказанное, какого вида должна быть орбита, которая изображалась в ограниченном фазовом пространстве, которая никогда не будет пересекать саму

себя? Это чистая головоломка, ведь система, которая вернулась в своё исходное состояние, согласно принятой модели, должна следовать по своему обычному пути.

С целью воспроизведения каждого своего ритма, орбита «странного» аттрактора должна являть собой бесконечно длинную линию на ограниченной площади. Другими словами, должна произойти фрактализация аттрактора.

Почему же «странный» аттрактор зовётся «странным»? Структура аттрактора, которую высчитывало научное сообщество математиков и физиков, представлялась устойчивой, непериодической, она имела малое число измерений и никогда не пересекала саму себя. Уникальная «странность» аттрактора в том, что если бы было возможно его «возвращение» в точку, которую он миновал, то дальнейшая стратегия его развития представляла бы собой периодичную петлю, но в действительности ничего подобного учёными не наблюдалось. В этом и состоит его магическая прелесть: перед учёными открылись петли и спирали, которые казались необозримо глубокими, они никогда до конца не соединялись и не пересекались, но при этом они вместе «танцевали» внутри предельного фазового пространства. Учёные восхищались завораживающим топологическим объектом. Но никто не понимал, как такое возможно? Как возможно, что бесчисленное множество траекторий лежат в ограниченном пространстве и обладают столь необычным поведением?

«Странный аттрактор», хаотичный сколок мироздания, угадывается везде: от вихрей турбулентного потока до флера облаков. Хаос уже был введен в некоторое русло, разложен на математические узоры, и везде прослеживался один мотив: между хаосом и порядком существует иное измерение вещей, иное состояние динамики, которое в рамках настоящей работы мы оттеняем идеей фракталов, а также концепцией «вечного возвращения».

Природа хаоса диктует свой естественный порядок, который калейдоскопичным образом отражает всю необозримую мозаичность возможностей. Его собственное «вечное возвращение» являет собой свою же противоположность, противоположность способа созидания: через становление необратимости утверждать своё же «возвращение» «различного». Так в чём же загадка «волшебного лезвия», которое создаёт «одинаковое» и «различное»? На грани дихотимичных понятий, эти два фокуса концептуализирует новое осмысление «лезвия» как продукта их взаимного творчества. Взаимное «вечное возвращение» есть способ осмысления становления сложной константы: константы утверждения различий.

Интерпретировав парадоксальную, во многом полярную специфику философеми «вечное возвращение», а также приняв во внимание методологию и

категориальный аппарат теории хаоса совершенно новое суггестивное звучание приобретает древняя даосская мудрость.

«Гуаньиньцзы»: *«Круговращение без конца – это время, содержащее всё, и имеющее место – пространство. Только Земля начинает и завершает это. Она – разъясняющее это, она – обнаруживающее это»* [16, с. 210]. Туманные ассоциации подобных изречений всегда остаются на уровне иррационального опыта. Индивидуальное вчувствование способно уловить тени даосского настроения, но вряд ли кому-либо удастся логически верболизировать своё впечатление от таких идей, а попытки совершить какие-либо философские интерпретации неизбежно будут приводить к весьма туманным заключениям и заблуждениям. На наш взгляд, экспликация основного лейтмотива настоящей даосской мысли может быть синхронизирована с каркасом вышеописанных идей, с положениями теории хаоса, а также с уникальной философской рефлексией «вечного возвращения». «Возвращение» обнаруживается в подчеркнутой идеи «цикличности», то есть круговращения без конца, динамическое начало хаоса и его фрактальное отражение угадывается в следующем пассаже «Гуаньиньцзы».

«Гуаньиньцзы»: *«Вначале идея, исходящая из пневмы единого начала, соберется в полной мере в единой вещи, удержит любовь и так придет в гармонию с оформленностью другого. Внутренний мрак созерцает её и так придёт в гармонию с принципом другого, тогда и будет существовать образ. Образ единого круговращения окружает Великую Пустоту»* [16, с. 219]. Внутренний мрак, как прототип «внутреннего хаоса», созерцает идею гармонии, идею порядка, такое созерцание и даёт рождения образам. Образ единого круговращения фрактален, самоподобен каждому моменту своего творения, и механика «вечного возвращения», как сингулярный узел момента становления, являет собой синтез двух начал: хаоса и его порядка. «Гуаньиньцзы»: *«Есть временная пневма. Если бы это была не пневма, то никогда бы не было дней и ночей. Есть пространственное оформление. Если бы это было не оформление, то никогда бы не было юга и севера. Что называют не-пневмой? То, что самопорождает пневму, подобно взмахам веера для получения ветерка. Если некто не будет махать веером, то не будет и пневмы ветра. Если некто будет махать веером, то это и будет называться пневмой...»* [16, с. 219]. Взмахи веера очень созвучны с «эффектом бабочки», когда незначительные изменения активизируют хаос, однако, как замечают даосы, «махать веером» имеет свой позитивный посыл, ведь последствия этой творящей силы (хаоса) и есть созидание жизни, её «пневма». *«Они роятся, как пылинки». Не говори: «Они хаотичны, как водная муть». Они как бы существуют. Они плавают и кружатся вновь и вновь, помни, что они такие. Это нельзя предать забвению,*

*нельзя разогнать. Тот, кто умело уходит от сознания, превращает сознание в мудрость. Превратившие сознание в мудрость разъясняют: «Знай это таким образом» [16, с. 238]. В очередной раз утверждается созидаящая сила хаоса, и это нельзя придать забвению. «Вечное возвращение» вырабатывается в глубине, в бездонности, где первозданная природа пребывает в хаосе над царствами и законами, образующими лишь вторую природу.*

Таким образом, «вечное возвращение», сопряженное с фрактальной моделью теории хаоса есть актуализация особой силы, своего рода примирение дихотомичных свойств в уникальный созидающий ансамбль. «Вечное возвращение» есть философема, предвосхищающая свой детерминированный хаос как ежесекундное становление из мириады хаотических вихрей в порядок особой сложности. Этот метапроцесс двоичен, подобно янскому началу – он разворачивается в неуловимый, непредсказуемый полёт, а затем, по законам иньской природы – сворачивается в исключительный узор. Это есть результат динамического единства, след игры хаоса, правила которой неизвестны, нам лишь удаётся угадывать некоторые грани этого завораживающего явления.

## **2.2 Фрактальная «бабочка» Чжуанцзы**

Анализ смысловой составляющей философии Чжуанцзы начнем с освещения некоторых явлений из физической области. Достижения квантовой механики требуют нестандартной методологии для экспансии своего потенциала на новые уровни понимания процессов, происходящих в микромире. Процессы макроуровня, на наш взгляд, находят некоторую область корреляции с процессами, происходящими на микроуровне. Одним из важных факторов эволюции в подходе к осмыслению глубинного содержания модели микро- и макроуровневой парадигмы мышления является их взаимозависимое моделирование, при таком подходе открываются новые возможности для понимания особенностей бытийного холизма. Природа квантовых эффектов с каждым новым экспериментом и исследованием все больше похожа на яркую и неуловимую бабочку, которая не даёт себя поймать. Кажется, удивительным, но сложно подобрать такую изящную метафору, которая была бы невозможна в квантовом мире. Например, учёные наблюдают фрактальный эффект, напоминающий бабочку на квантовом уровне. Прежде чем перейти к «квантовой бабочке», стоит отметить, что квантовое явление также представляет собой фрактальную структуру. В рамках исследования философемы «вечное возвращение» мы считаем необходимым осветить

фрактальный аспект в контексте философской рефлексии. Родоначальник фрактальной геометрии Бенуа Мандельброт писал: *«Облака – это не сферы, горы – это не конусы, линии берега – это не окружности, и кора не является гладкой, и молния не распространяется по прямой. Природа демонстрирует нам не просто более высокую степень, а совсем другой уровень сложности»* [10, с. 5]. Великий учёный постулирует реальное положение вещей: мы не можем описать эти природные явления с точки зрения Евклидовой геометрии. В этом смысле, научная парадигма нуждается в качественно ином подходе. Он очень долго изучал извилистые береговые линии, и пришел к выводу, что объекты окружающей нас действительности обладают некоторой парадоксальностью: они совмещают противоречия. Фрактальная геометрия Мандельброта говорит о том, что неупорядоченные формы, встречающиеся вокруг нас, воспроизводят необычный закон: степень их нестабильности постоянна при различных масштабах. Мир вокруг нас обнаруживает настоящую устойчивую неупорядоченность, которую мы наблюдаем с помощью симметричных фрактальных структур. Фрактал есть единство противоречий, которое выражается в свойстве внутреннего самоподобия, такая особенность фракталов очень похожа на суть легендарной монады Инь и Ян, где силы Инь и Ян являются взаимодополняющими противоположностями единого целого. *«Все существа носят в себе Инь и Ян, наполнены Ци и образуют гармонию»* [5, с. 38]. Заклучив, что симметрия внутреннего подобия фракталов есть некоторая область пересечения таких явлений как хаос и гармония одновременно, мы постепенно приближаемся к осмыслению легендарной притчи через фрактальную «бабочку», но попутно отметим, что фрактальные образы встречаются нам повсюду в макромире: облака, деревья, сосудистая система и даже мерцающее пламя. Парадигма, в рамках которой рассуждали философы Древнего Китая, была моделью иррационального мирозерцательного опыта, который они переживали с помощью особых медитативных практик. Чувственное и мысленное единение с бытием (с Дао), даосы рассматривали в качестве естественного сакрального озарения, которого адепт стремится достичь на протяжении всей своей жизни. Естественный холизм глубинного Дао Пути, как творящего начала реальности, всегда актуализировался в восточной философии в качестве основного вектора развития философской парадигмы.

В настоящей работе отметим лишь некоторые общие удивительные черты этой мировоззренческой системы в контексте естествознания, а именно: рассмотрим философско-физическую область, в рамках которой проанализируем смысл притчи про Чжуанцзы и бабочку через фрактал «бабочку», которую удалось заметить на квантовом уровне. Дуглас Хофштадтер впервые предсказал

существование бабочки в 1976 году, когда он представил себе, что произойдет с электронами, подвергнутыми двум силам одновременно: магнитным полем и периодическим электрическим полем. Им было предположено, что колебания потенциальной энергии электронов в двумерной квадратной решётке, в зависимости от интенсивности магнитного поля, приложенного к системе, образуют фрактальное множество. Распределение энергетических уровней в малых масштабах изменений магнитного поля, рекурсивно повторяют структуры в больших масштабах [18, с. 111]. Энергетический спектр или структура энергетических уровней, создаваемые этими силами, образуют необычайно сложный фрактальный узор, который очень напоминает бабочку. Примечательно, что ученый в свое время отметил исключительную симметрию этого идеального явления, энергетические орбиты движения электронов, создающих «бабочку» в микромире, напоминают бабочку из реального мира.

В свое время, Хофштадтер, математически описывая фрактальный график, подчеркнул, что «бабочка» рекурсивно вложена внутрь самой себя, а также, что «бабочка» строится «из ничего», но, по сути, «ничто» не было таковым – оно было изначальным рисунком, который удалось зафиксировать [18, с. 130]. Фрактальный алгоритм этой «бабочки» намекает нам о фундаментальной связи между эффектами мира элементарных частиц и физическими объектами окружающего мира. Рекурсивная структура уже даёт не только интуитивное чувство о наличии тончайшей архитектуры жизни, но и существенно трансформирует наш способ видения самого макромира. Этот способ видения сопряжен с тем, что проекции внешних и внутренних процессов в симметричном и рекурсивном контексте, оказываются холистичной перспективой для глубокого созерцательного анализа. В даосизме идея холизма является одной из центральных, а в рамках настоящей работы добавим фрактальный аспект к китайской философии. Человек в китайской философии рассматривается как отражение космоса. Даосская практика «внутренней» алхимии основана на такой доктрине, направленной на создание эликсира бессмертия в самом теле адепта из энергий тела, которые были уподоблены металлам и минералам макрокосма. Понятно, что и процессы, протекавшие в теле, уподоблялись космическим процессам, а упражнения «внутренней» алхимии рассматривались как аналог тех изменений, которые происходили во «внешней», лабораторной, алхимии в алхимическом тигле, реторте – своеобразной модели макрокосма [16, с. 63]. Дао Путь есть таинственный алгоритм, который создаёт такую парадоксальную реальность, где верх – это низ, а низ – это верх, большое – это маленькое, а маленькое – это большое. Такая парадоксальность отнюдь не вводит нас в заблуждение относительно основных



философских установок китайской традиции, она открывает перспективу для мысли о единой сущностной связи мироздания. Вспомним легендарную притчу про Чжуанцзы и бабочку: *«Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он – бабочка, весело порхающая бабочка. Он наслаждался от души и не сознавал, что он – Чжоу. Но вдруг проснулся, удивился, что он – Чжоу, и не мог понять: снилось ли Чжоу, что он – бабочка, или бабочке снится, что она – Чжоу. Это и называют превращением вещей, тогда как между мною, Чжоу, и бабочкой непременно существует различие»* [20].

Мотив уже давно стал универсальной основой вопроса об иллюзии всего и вся. Но, на наш взгляд, притча намекает не только об иллюзии, которую мы создаем, размышляя о явлениях и предметах вокруг нас. Несомненно, притча подчеркивает классическое философское вопрошание: что есть мир и что есть иллюзия? И какая между этим грань? Обычно на этом этапе осмысления притчи мы останавливаемся в поиске, потому что доли философского парадокса в вопросе о сущности реальности уже достаточно для того, чтобы задуматься над глубиной и красотой мечтательной мысли. Но притча рекурсивна в своем фрактальном смысле, и мы можем прикасаться к исключительной философской глубине бесконечно долго, только приумножая своё восхищение. А потому заметим, что идеи иллюзорности недостаточно для интерпретации метафоры, но начинается все именно со стирания грани между реальностью и нереальностью. Чжуанцзы в древности применил в повествовании своего сна уникальный фрактальный метод: он исключил понятие границы между тем, что мы называем бодрствованием и иными состояниями сознания (в притче – сном), но это не самоцель его идеи. Таким образом, он открыл безграничное пространство для фрактальной рекурсии бытия. Более того, единый сакральный пространственно-временной континуум является в то же время и отражением микрокосмоса адепта. Чжуанцзы писал об этом: *«Такой человек странствует с облаками и туманами, ездит верхом на солнце и луне и уносится в своих скитаниях за пределы четырех морей»* [20]. Его сознание подобно самому алгоритму движения Дао Пути. Связь между человеком и бытием фрактальна, масштаб человека, масштаб бабочки, масштаб целой Вселенной – это мнимая иллюзия, все это единый динамический узор на зеркале жизни, который запутался сам в себе, и только в определенные моменты просветления адепт может заметить, что он и есть отражение всего, и наоборот. Заглянем дальше, какое же место занимает в притче Чжуанцзы, а какое бабочка? Мы должны лишить какой-либо субъектности и бабочку, и самого Чжуанцзы, потому что о субъекте сна, на наш взгляд, в притче не говорится. Великий мыслитель в притче сам себя лишает субъектности ради сакрального объективного холизма. Чжуанцзы возможно была

близка геометрия одного из самых красивых алгоритмов жизни – фрактальной симметрии, которую он постиг иррациональным способом. Чжуанцзы рушит понятие субъектности, грани между временем и состояниями сознания, между сравнительно большим Чжуанцзы и маленькой бабочкой, показывая при этом единый сложный фрактал жизни, черты которого могут показаться абсолютно различными на первый взгляд, в виду своей невообразимой рекурсивной сложности, но это лишь вопрос масштаба, но не истинной природы вещей. Масштаб во фрактальном смысле говорит не о границах, но о том, что все в мире очень искусно и тонко сбалансированно. В главе «Среди людей», Чжуанцзы писал: *«Хранить в душе мир и радость и не терять ни того, ни другого, когда наши органы чувств открываются внешнему миру, сделать так, чтобы в нас день и ночь не были оторваны друг от друга, и жить одной весной со всем сущим – значит быть человеком, в котором каждое впечатление откликается в сердце движением всей вселенной»* [20]. Отметим идею самого отношения человека к бытию, человек мыслится как активный преобразователь самого метода видения вещей сквозь призму противоречий, он мыслит фрактально, холистично. Последователи школы Чань-буддизма говорят: *«Твое сердце и есть Будда»* [8]. Лаконичная и простая на первый взгляд формулировка, на самом деле, в контексте фрактальности, оказывается многосложным и всеобъемлющим алгоритмом, описывающим то, что способ видения бытия представляет собой единый мирозерцательный континуум, где адепт не иррационально устанавливает холистичную связь мироздания, а иррационально вспоминает. Можно ли добавить что-нибудь к притче? Можно ли продолжить описывать сон или, наоборот, бодрствование? Наш метод фрактального осмысления подсказывает, что это будет избыточным. Чжуанцзы преодолел пространственно-временной континуум, благодаря глубокому созерцательному вчувствованию в симметрию самой жизни. Он вспомнил природу каждого хаотичного объекта, рекурсивный принцип жизни электронов. Он поведал о притче так, что вопрос: кто же кому приснился? Чжуанцзы бабочка или бабочке приснился Чжуанцзы? становится не актуальным. *«Когда нет другого, нет и меня. А нет меня, так нечем и воспринять. Все это так близко и со мной нераздельно. И нет возможности понять, чем оно направляется»* [20]. Как видим, Чжуанцзы создаёт единую мыслеформу восприятия жизни: она едина и безличностна. Подобно тому, как в геометрической парадигме Мандельброт описывал основные парадоксальные принципы фрактальной геометрии, где хаос и гармония представляют собой упорядоченный узор, который имеет необозримый и красивый путь в виде фрактала, и где масштаб – это абстракция, удивительно, но в этом смысле, фраза Чжуанцзы намекает нам не только о сущностной нераздельности

различных явлений, но о цельности и глубине самой созерцательной парадигмы, в рамках которой могут производиться духовные поиски сакральных смыслов.

Холистичная парадигма философии Чжуанцзы задаёт общий ориентир при осмыслении тончайшей природы мироздания. В рамках этой парадигмы, на наш взгляд, именно центральная категория Дао и обозначает контуры основной идеи даосского подхода к поиску истины: абсолютный методологический холизм как ценностная фактура для философского творчества. Категория метауровня, при возможности инклюзии естественнонаучного знания, конструирует определенный тип мировидения, где междисциплинарность в способе видения мира является интегрирующим элементом между целой сетью категорий культурных стереотипов древнекитайской философской традиции, которые фигурирует как в макроуровневом пространстве, так и между естественнонаучной парадигмой, в частности: фрактальной геометрией и фрактальными эффектами в квантовой физике в микромире. Фрактальная логика во многом синхронизируется с сингулярным узлом «вечного возвращения», являясь уникальным отразителем пограничных фокусов, фрактал представляет собой уникальную призму новой мирозерцательной парадигмы.

***Выводы ко второй главе.*** Во второй главе мы погрузили понятие «вечное возвращение» в общий контекст физико-математической области, в качестве основной методологии рассуждения рассмотрели теорию хаоса и фрактальную геометрию. Произвели поступательную реконструкцию философского смысла даосского мироощущения сквозь призму категориального аппарата теории хаоса и фрактальной геометрии. Можем заключить, что идея «возвращения» схожа с положениями теории динамического хаоса. Если теория хаоса говорит о порядке более высокого уровня, то можно допустить и подобную мысль в отношении универсальной идеи «вечного возвращения». «Вечное возвращение», сопряженное с фрактальной моделью теории хаоса есть актуализация особой силы, своего рода примирение дихотомичных свойств в уникальный созидающий ансамбль. «Вечное возвращение» есть философема, предвосхищающая свой детерминированный хаос как ежемгновенное становление из мириады хаотических вихрей в порядок особой сложности. Этот метапроцесс двоичен, подобно янскому началу – он разворачивается в неуловимый, непредсказуемый полёт, а затем, по законам иньской природы – сворачивается в исключительный узор. Это есть результат динамического единства. В настоящей главе проанализировали смысл притчи про Чжуанцзы и бабочку через фрактал «бабочку», которую удалось заметить на

квантовом уровне. Чжуанцзы создаёт единую мыслеформу восприятия жизни: она едина и безличностна. Подобно тому, как в геометрической парадигме Мандельброт описывал основные парадоксальные принципы фрактальной геометрии, где хаос и гармония представляют собой упорядоченный узор, который имеет необозримый и красивый путь в виде фрактала, и где масштаб – это абстракция, удивительно, но в этом смысле, фраза Чжуанцзы намекает нам не только о сущностной нераздельности различных явлений, но о цельности и глубине самой созерцательной парадигмы, в рамках которой могут производиться духовные поиски сакральных смыслов.

## ГЛАВА 3

# ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПАССАЖЕЙ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ДАОССКОГО ТРАКТАТА «ГУАНЬИНЬЦЗЫ»

### 3.1 История трактата «Гуаньиньцзы»

Данный даосский трактат связан с именем знаменитого начальника западной пограничной заставы, которому Лаоцзы оставил «Даодэцин». Историческая хроника относит написание текста к VIII в. «Гуаньиньцзы» В 742 году некто по имени Тянь Тунсю известил императора Сюаньцзуна о том, что ему во сне явился сам Лаоцзы и сообщил о нахождении сакрального даосского текста в доме Инь Си (Гуань-Инь-Цзы, того самого мудреца по имени Инь с пограничной заставы). Впоследствии посланцам императора действительно удалось обнаружить книгу в указанном месте. Стоит отметить, что такого рода «обнаружения» текстов были весьма характерны для эпохи Древнего Китая, начиная со времён династии Хань. Так, например, в тот исторический период в стене дома Конфуция были обнаружены сочинения, которые якобы сохранились во время массового сожжения конфуцианской литературы при династии Цинь. Таким образом, исторически текст «Гуаньиньцзы» относит его к VIII в. Но в научном сообществе бытует мнение, что возможно период создания трактата был ещё более поздним, и связывают его со временем Пяти династий (X в.), некоторые отсылают текст даже к династии Сун, так как первые цитаты этого трактата встречаются только в стихах Хуан Тинцзяня (1045 – 1105).

Однако стоит отметить, что в эпоху Хань был известен одноимённый текст аналогичного объёма, который был, по всей видимости, утерян ещё в древние времена, так как до сих пор не было упоминания о нём вплоть до появления классического варианта «Гуаньиньцзы». Что касается предисловаия Гэ Хуна к «Гуаньиньцзы», то оно является более поздней подделкой.

Важной особенностью, намекающей о более позднем происхождении памятника, является специфика используемой терминологии, апелляция к средневековой магической практике и сильнейшее влияние буддизма. Несмотря на декларируемый традицией авторитет этого памятника в качестве книги самого Инь Си, текст занимает некоторую обособленную позицию среди даосских трактатов. Причина несколько автономного характера «Гуаньиньцзы» на фоне общего ландшафта даосской литературы состоит в том, что настоящий памятник насыщен чрезвычайной оригинальностью своих идей. Во многом нестандартные маневры

философских пассажей «Гуаньиньцзы» делают его не только уникальным даосским текстом, но и в известном смысле выходящим за рамки основного направления развития традиционной китайской мысли.

Однако вызванные сильным буддийским влиянием новации не сводятся лишь к пассивной рецепции буддийского подхода, многие буддийские идеи здесь находятся в имплицитном состоянии и предстают в несколько трансформированной форме.

Наиболее сильно сказались на учении «Гуаньиньцзы» теории виджнянавады об активной проецирующей своё содержание функции сознания, хотя заметно также и влияние мадхьямики с её резким отрицанием доктрины самодостаточного существования любой единоличности и подчеркиванием учения о лишённости единичности сущностного бытия, её «я». Вместе с тем стоит отметить, что прокреационистская и протеистическая тенденции «Гуаньиньцзы», которые отнюдь не являются характерными чертами китайской традиции, не могут быть редуцированы до утверждения о простом усвоении интенций буддийского учения, поскольку во многих моментах они иррелевантны и самой буддийской традиции. Поэтому речь должна идти о существенной переработке некоторых положений буддийских теорий, которые оказали влияние на автора «Гуаньиньцзы».

В трактате также угадывается следующий мотив: идея логического субъекта перед объектом и зависимость последнего от первого. Важно отметить, что для Дао, которое трактуется как субъект, постулируется всеобъемлющая самодостаточность Бытия, при этом нет никакого противоречия с доктриной лишённости «я», поскольку Дао парадоксальным образом описывается как тотальный онтологический факт действительности.

### **3.2 «Вечное возвращение» как абстрактное обрамление «Гуаньиньцзы»**

*«Изучающие его приплетаются к различиям в именах, расчленяют тождественные сущности. Обретение его – единение с тождественными сущностями, забвение о различиях в именах» [16, с. 214].*

Выстраивается каркас идеи континуальности Различия, которая вершится идеей тождественности на конечном пункте своего утверждения-возвращения. Различие есть критерий предвосхищения переоформления тождества в некое другое тождество. Тождественное расплывается в самой механике парадигмы Различия, мириады «десяти тысяч вещей» мы поднимаем на новую абстрактную

планку, которая абсолютно бытийна и неметафизична. В этом смысле, «десять тысяч вещей», другими словами, мета-Различие, есть суть одна плоскость неплоскостей, в которой бурлит механика становления сущностей. Обретение Единого представляется как утверждение забвения самого Различия в своем точечном оформлении. В нашем понимании, данный пассаж «Гуаньиньцзы» отнюдь не базируется на идее Единого как исключения Различия множественного, но именно континуальная связка этих двух фокусов и представляют собой конечное созидание Бытия адептом. Через призму «десяти тысяч вещей», где рассредоточена множественная предметность мира, адепт созерцал эту грань перехода между тем, что можно назвать Единым, и теми индивидуальными неровностями жизни, которые мы называем Различием. *«Наверху есть золото, есть нефрит, в середине есть рога, есть перья, внизу есть черепаха, есть камни. Это так или не так? Только расставленная утварь знает это»* [16, с. 218]. Данное даосское изречение сообщает об имплементированном образе *«упорядоченной утвари»*, которая есть Единое. Однако природа Единого множественна, мозаична, синхронизирована с вещами, которые продуцируют своё Различия между собой. Золото, нефрит, рога – всё это стыки Различий, где продуцируется их холистичное созидание. В конечном итоге, сумма Различий есть «возвращение» как знание, что оно только таково. В своем конечном акте «возвращения» так называемый порядок вспоминает каждую деталь своего становления, и только такая механика позволяет вспомнить, что стоит за природой *«расставленной утвари»*: её пульсирующая мозаичность.

Мы также находим интересным следующий пассаж: *«Один гончар может создать мириады кувшинов, но никогда не будет ни одного кувшина, который мог бы создать гончара, мог бы повредить гончару. Одно Дао-Путь может создать мириады существ, но никогда не будет ни одного существа, которое могло бы создать Дао-Путь или повредить Дао-Пути»* [16, с. 219]. Как ни парадоксально, но, несмотря на очевидный лейтмотив даосской философской мысли о том, что Дао трансцендентально и эмпирически не уязвимо, ведь *«нет существа, которое могло бы создать Дао-Путь»*, здесь угадываются тени совершенно неожиданной идеи: континуальное событие *«создание мириад кувшинов»* здесь приравнивается к самому Дао-Пути, то есть постулируется мысль о множественном Едином, хаотичном Едином, которое обрамлено порядком. На наш взгляд, Различие и Единое раскрываются в такой уникальной дихотомии как срез того, что происходит между хаосом и порядком. Таким образом, верболизируя эту мысль, абстрактное обличие которой может представлять собой фрактал, мы можем описать это механикой «вечного возвращения». «Вечное возвращение» Бытия есть сфера, в центре которой пульсирует Различие, динамическое и ризоматичное по своей

природе, сфера «возвращения» Дао не имеет фиксированного центра, центр будто плавает, он подвержен постоянному «тектоническому» смещению в силу ризоматичного свойства «десяти тысяч вещей».

*«Дао-Путь безбрежен и туманен и лишён знания. Сердце темно и смутно и лишено пут. Существа чередуются, сменяя друг друга и не имеют изъянов. Молния стремительно проносится, песок легко вздымается. Совершенномудрый человек, таким образом, знает, что сердце едино, сущее едино, Дао-Путь един»* [16, с. 220]. Таким образом, в нашем понимании, неслучайно даосы охватывали целый спектр разнообразных динамик Бытия и затем обрамляли это холистичным узлом в виде идеи о Едином. Подчеркнём, что даосская мысль начинается с весьма туманной интенции о том, что Дао безбрежно, а сердце темно и смутно. Текст заранее настраивает на уникальное герменевтическое переживание даосской мудрости, которая далее описывается некоторым «активным», «насыщенным» действием, а именно: *«молния стремительно проносится, песок легко вздымается»* – и только таким образом, сквозь призму динамичной множественности, даос «возвращается» к знанию о Едином Дао, потому что все действия Бытия есть когерентные модусы одного едино-множественного процесса.

*«Тяжёлые облака закрыли небосвод, воды реки и заводей мрачны. Рыба плавает в мутной воде. Вдруг видит: в освещенной воде движется пища, счастливый дар Небес. Рыба устремляется к ней, но гибнет на рыболовном крючке. Не знающие, что «я» лишено «я», но следующие Дао-Пути тоже таковы»* [16, с. 223]. При интерпретации этого пассажа вспоминается фрактальный алгоритм мировосприятия, который уже ранее был описан «бабочкой» Чжуанцзы. Рыба на бытийном уровне находится во фрактальной связке с рыболовным крючком, ровно, как и Чжуанцзы был фрактально связан с бабочкой. Посыл идеи в том, чтобы «я» балансировало на гранях с Различием, потому что на глубинном уровне оно представлено фрактальной схемой, где рассредоточена модификация различных дихотомий: хаоса и порядка, одинакового и различного. На перепутье дихотомий и продуцируется дальнейшее «вечное возвращение» «десяти тысяч вещей».

При вышеизложенной интерпретации в «Гуаньиньцзы» актуализируется вопрос об отношении адепта к существующему процессу Бытия. Каким образом даосский адепт синхронизирован с Бытием?

*«Раз чувства во мраке, то человек является совершенномудрым. Раз чувства во мраке, то у человека в самом наличии находится отсутствие, которое нельзя обрести, нельзя показать»* [16, с. 225]. «Мрак» есть прототип неявленного, динамического действия Бытия, говоря в контексте теории хаоса, это и есть хаос. «Наличие» содержит «отсутствие» – такой парадоксальный приём есть попытка



предвосхитить новый уровень бытийного существования, а именно того, что рассредоточено между границами хаоса и порядка, по этой пограничной линии проходит сознание адепта, которое нацелено на блуждание по этой линии как «вечное возвращение» утверждения Единого и Различия. Продолжение нашего философского предположения видится в следующем фрагменте «Гуаньиньцзы»: «Совершенномудрый человек усердно трудится, наподобие выпущенной из лука стрелы. Другое является причиной его осуществлений. Я осуществляю не сам по себе. Совершенномудрый человек твёрдо придерживается норм наподобие того, как держат стрелу. Другое является причиной его придерживания. Я не сам по себе придерживаюсь» [16, с. 227]. Совершенномудрый не есть точечная причина порождения причинно-следственных связей, его субъектность расплывлена в мозаичном субъектном объекте, во многом, происходит онтологизация совершенномудрого человека и его действий.

Следующая мысль особенно ярко отражает логику теории хаоса, а также идею «вечного возвращения»: «Одна искра пламени может сжечь всё сущее. Сущее погибнет-где же огню существовать? Один вздох Дао-Пути может погрузить во мрак всё сущее. Сущее погибнет, – где же Дао-Пути пребывать» [16, с. 229]. Парадоксальная невозможность осуществления такой причинно-следственной связи о порождении пламени, которое всё сжигает, а затем обозначение его неопределённой локации показывает нам, что здесь происходит нелинейное действие, оно циклично замкнуто на самом факте события со всеми его последствиями, которые уже являются его причинами. Таким образом, в данном пассаже очень искрометно схвачено нелинейное, ризоматичное свойство «вечного возвращения». «Мое Дао-Путь, как тёмное место. Ведь находящиеся на свету не видят во тьме одной вещи, а находящийся в темноте может видеть в освещённом месте многочисленные предметы» [16, с. 230]. Опять же наблюдается весьма очевидный мотив имплицитного хаоса, ему приписывается роль насыщенной среды реальности, которая помогает различать «многочисленные предметы» как в свете, так и во тьме. Причём такое «видящее» свойство хаоса не есть его единичная заслуга, он начинает своё уникальное созидание только на грани с обратной стороной онтологической дихотомии – со светом.

«Гиря ничтожного человека тянет его ко злу, гиря благородного человека тянет его к добру. Гиря совершенномудрого человека тянет его к тому, что не обретаемо. Только то, что не обретаемо и есть то, что приводит к Дао-Пути» [16, с. 233]. Что же подразумевается под тем, что «не обретаемо»? В нашем понимании, это очень искусный приём подчеркнуть, что, в самом деле, не обретается «отдельная сущность» в своей конечной ипостаси, и в действительности

в пассаже речь идёт о том, что это тотальная конечность единичностей не обретается, но обретается нечто тотально неконечное, протяжённое, динамичное. И это обратная сторона утверждения, невозможное «необретение» есть обретение Дао-Пути. Похоже на суггестивную уловку, которая должна сфокусировать внимание на перепутье «обретаемого» и «необретаемого». В действительности между стыками этих двух продуцируется их плод нового Различия, через которое механика «вечного возвращения» находит новое своё утверждение.

*«Я и Небо и Земля вроде бы едины, а вроде бы и раздельны, в смутности и неясности каждое возвращается к себе»* [16, с. 232]. В данной мысли весьма ясны интенции нами описанной концепции «вечного возвращения» и релевантной ей логики теории хаоса. «Единость Я, Неба и Земли» и их одновременная «раздельность» есть линия, по которой они взаимно фрактализируются.

*«Это круговращение единой пневмы, и всё. Смешай себя с другими людьми, объединись с Небой и Землёй и постигни, что такое самость и что такое другое, пойми и устрани это»* [16, с. 222]. Сфера «смешения» себя с другими людьми активна. На пересечении с «другим» продуцируется новое Различие, которое пускает пульсацию своего утверждения как «возвращения» себя на новых границах неравного, происходит таким образом «круговращение единой пневмы». Продолжение данной интерпретации видим в следующем фрагменте: *«Не успокаивай сердце, иначе мириады превращений сместятся тайно и сердце не сможет стать покойным»* [16, с. 240]. Для сердца естественным условием своего спокойствия является принятие факта мультиплярности мириад превращений, примечательно так же, что здесь подчёркнута не овеществленная множественность вещей, но их процедуральное многообразие, другими словами, ризоматичное основание превращений, проникнув в которое, «сердце станет спокойным». *«Должное и недолжное, прекрасное и безобразное, победа и поражение, наполненность и пустота вращаются по кругу Создателем сущего и за всё это держится индивидуальное сознание – так всё это обретает наличное Бытие. Если, исходя из этого, посредством отсутствия разгонять их, то они будут как бы существующими. Если посредством не-наличия и не-отсутствия разгонять их, то они тоже будут как бы существующими»* [16, с. 239]. На наш взгляд, в данном изречении очень ярко отмечено пограничное пространство, о котором мы уже неоднократно говорили выше, пространство крайних фокусов: хаоса и порядка. Между «должным» и «недолжным», между «прекрасным» и «безобразным», между «победой» и «поражением», между «наполненностью» и «пустотой» есть их пульсирующее переходное свойство, рассредоточенное всегда в том, что мы никогда не декларируем, но используем – то самое «между», которое всегда

абстрактизирует границы задаваемых сущностей, но даосы заметили дальше: уловили состояние, которое способно не быть и быть, мало того, состояние, способное посредством «не-наличия и не-отсутствия» задавать новые траектории движения мысли. В этом спектре рассуждения, в нашем понимании, наиболее абстрактно ёмким каркасом, обрамляющим вышесказанное есть идея «вечного возвращения». Что способно возвращаться, не возвращаясь? Что способно на фрактальное творение, находящееся между полюсами хаоса и порядка? Затейливая механика наблюдаемых явлений отвечает вопросом на ответ, который виртуозно обрамляет сакральные тексты. В рамках настоящей работы мы не стремимся ответить на этот вопрос, мы ставим целью декларации наблюдаемой механики философской мысли, но уже попутно мы отмечаем, что даосы насыщали свои рассуждения сложной и простой причиной: *возможность созидания самим созиданием*, на данном фрагменте настоящей работы это есть сингулярный узел для дальнейшего ответа на угадывающийся ответ, как это не парадоксально, но своё развитие он найдёт в наших последующих научных исканиях. Завершая нашу философскую рефлексию, вспомним следующий пассаж «Гуаньиньцзы»: *«Допустим, что носорог наблюдает за луной. Оформленная телесность луны как бы входит в его рог. Этот образ выделяется, и по этой причине рождается сознание»* [16, с. 241]. С первого взгляда здесь угадывается идея фрактального отношения между внутренним и внешним миром, но возможно, всё оказывается сложнее: способно ли созидание, созидающее самое себя, создать невероятного градуса парадокс, который сам себя фрактально вспоминает? Для объяснения наших заявленных интенций необходимо дальнейшая философская интроспекция.

**Выводы к третьей главе.** Аккумулируя теоретический опыт предыдущих глав, произвели философскую интерпретацию даосского трактата «Гуаньиньцзы». Основные идеи пассажи смоделированы в рамках заданной парадигмы «вечного возвращения», фрактальной геометрии и теории хаоса. Мы описали идею континуальности Различия, которая вершится идеей тождественности на конечном пункте своего утверждения-возвращения. Различие есть критерий предвосхищения переоформления тождества в некое другое тождество. Тождественное расплывается в самой механике парадигмы Различия, мириады «десяти тысяч вещей» мы поднимаем на новую абстрактную планку, которая абсолютно бытийна и неметафизична. В этом смысле, «десять тысяч вещей», другими словами, мета-Различие, есть суть одна плоскость неплоскостей, в которой бурлит механика становления «десяти тысячи вещей». Обретение Единого представляется как

утверждение забвения самого Различия в своем точечном оформлении. В нашем понимании, данный пассаж «Гуаньиньцзы» отнюдь не базируется на идее Единого как исключения Различия множественного, но именно континуальная связка этих двух фокусов и представляют собой конечное созидание Бытия адептом. Через призму «десяти тысяч вещей», где рассредоточена множественная предметность мира, адепт созерцал эту грань перехода между тем, что можно назвать Единым, и теми индивидуальными неровностями жизни, которые мы называем Различием.

## ГЛАВА 4

### РИЗОМАТИЧНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ДАОСА

#### 4.1 К вопросу о ризоматичном мироощущении даоса

Мы уже упоминали ранее ядерное значение понятия «ризомы» в контексте идеи «вечного возвращения». По сути, именно «ризомы» есть характер и одновременно архитектура развития «вечного возвращения». Мы можем говорить о ризоматичной комбинаторике сущего в рамках осмысления нашей философской идеи. В принятой нами терминологической парадигме можно даже допустить такую мысль, что декларация очередного «различия» есть фиксация процедурального свойства онтологической действительности, которое в дальнейшем мы развернём как концепцию «великого предела превращений». Обозначение «различий», которые возвращаются, утверждаются сами в себе, стремительно идут вперед – краеугольный камень, на котором строится дихотомия мистических рассуждений древних даосов о природе реальности. «Нечто» самоопределяется в пространстве и времени лишь потому, что оно есть «нечто», а параллельно есть нечто» не являющееся первым «нечто», таким образом у нас появляется два «нечто». Однако даосы не могли говорить о каком-то сопоставлении и «различии» как о некоторых фундаментальностях, на которых могло бы быть сконструировано все даосское мироощущение, ведь мир даосу виделся холистичным, сосредоточением сокровенного действия единого Дао.

Мы в рамках настоящей работы не утверждаем обратное, сокровенный холизм действительно имеет место, это одна из центральных философем, которую нужно принимать во внимание, здесь мы должны соблюдать субординацию рассуждения, однако в действительности нельзя отрицать тот факт, что вся даосская холистичная концепция рассредоточена в условном «разнообразии», «различиях» (словесных, физических, психических, интеллектуальных). Вспомним фрактальные мироощущения Чжуанцзы, а может это были ощущения бабочки, а не Чжуанцзы. В конечном счёте речь идет о «превращении вещей», именно превращение и есть то, что по-настоящему существует. Однако такое допущение возможно только благодаря наличию ризоматичного свойства всех единовременных процессов «различия» бытия. На наш взгляд это концептуально важно при осмыслении того, что просто конечное принятие факта холистичного мира в даосизме недостаточно, вероятно, «безумные речи» Чжуанцзы не направлены на то, чтобы нигилизировать

всё, что существует вокруг ради абсолютизации единого метафизического субстрата в виде Дао. В нашей парадигме рассуждения даосское самосознание развивалось и самоощущалось сложнее. Зададимся вопросом, действительно ли семантически динамический даосизм мог бы заключить всё таинство своего учения в одну идею Одного и на этом всё? А может быть мы просто пытаемся найти то, чего нет? Мы сами самокритичны к своей идее, но невозможно обойти стороной наше мысленное «вечного возвращения», а также попытку экспликации этой идеи, которая поможет заметить и ощутить даосскую мудрость с иной стороны. Вспомним хаотичную линию мысленной «ризомы», в которой есть разломы, нелинейности, линейности, наслоения, вероятно, даже пустотности. Абстрактизируя концепцию «вечного возвращения» как ризоматического пульсирующего корневища, можно в совершенно наглядной форме представить каким образом мыслился макрокосм даосских адептов, каким образом моделировался микрокосм, но сперва начнем с того, что самосознание даоса мы обозначаем именно «само-сознанием», а не просто «сознанием», то есть будто бы дважды подчёркиваем то, что человек обладает «знанием». В этом «знании» он сам осознает, что он обладает неким знанием и индивидуальным опытом, есть то, что принято считать *сознанием*. Во второй раз «само» в «сознании» выражает более высокую степень абстракции уже существующего сознающего нечто. Во-первых, мы не можем до конца утверждать, что человек, который обладает сознанием, в действительности им обладает и генерирует его. Возможно, допустить обратную ситуацию, такую, какая господствует в представлении даосских адептов. Мы уже изначально погружены в то, что называется условно «сознанием», это близко идеи панпсихизма Дэвида Чалмерса. Современный мыслитель придерживается теории панпсихизма. «Пан» значит «всё», «психо» [psych] – «разум» [mind]. Идея заключается в том, что сознание имеет универсальную природу, любая система, объект, обычный камень обладает сознанием, хотя бы даже самым минимальным. В человеке сознание проявляется через ментальный психологический и феноменологический опыт, который представляет собой концентрированную форму бытия «сознательного» компонента действительности. «Сознание» мыслится как физически-энергетический универсальный конструкт мироздания. Такая полисемичность очень сближает условное «сознание» с понятием Ци, с тончайшей энергетической субстанцией, являющей психофизиологическое «переплавление» бытия. Возвращаясь к «само» в «самосознании», поскольку бытие во всех физических и нефизических процессах уже себя «знает», потому что это бытие просто есть. Зададимся вопросом: является ли очевидным дальнейшее утверждение о том, что если что-то знает себя лишь потому, что оно существует, то

существует и надпонимание, надсуществование, надсознание, другими словами, то самое «самосознание» как продукт существования того факта, что есть уже «сознание» как факт существования всего? Это очень важный момент, поскольку он подчеркивает ризоматичный характер всей конструкции, которую по-большому счету даже конструкцией нельзя назвать, а лишь фактом, который отражает «закономерность-матрёшку», можем назвать её «вечным возвращением», потому что на каждой развилке «различия» есть «со», «само», есть «другое», есть ризоматичное «неодинаковое». Таким образом, самосознающий даос, культивирующий в себе бессмертного зародыша, устремляющий свой взор в созидательное бытие, представляет собой самый живой динамический факт «вечного возвращения» Различий. Даосское самосознание, которое изначально погружено в созерцательный метафизический дискурс с одной стороны, а с другой стороны направлено на телесное самосовершенствование и пестования бессмертия представляет собой континуальное раскрепощение принципа «вечного возвращения» как синергетического субстрата. «Вечное возвращение» есть нелинейное, нециклическое понятие, тождественно понятию «странного аттрактора» в теории хаоса. Напомним, что «странный аттрактор» представляет собой фрактал, который является устойчивой, непериодической системой, которая никогда не повторяет саму себя, но находится в определенном фазовом пространстве с ограниченным числом измерений. Будучи ограниченным в фазовом пространстве, его рекомбинаторика безгранична, которая выражается фрактально при любом рассмотрении участка фазового пространства. Малое и большое здесь отождествляется, не отрицается, скорее гармонируется, и из них синтезируется холистичное представление о едином континууме бытия. Чжуанцзы говорил о смысле, который лишён смысла.

К такому постижению реальности стремились даосские адепты. Отсутствие дихотомии между субъектом и объектом есть попытка преодолеть клишированное ограничение сознания, устремить его в более глубокие чертоги метафизических абстракций, где срываются формально-логические схемы, и сознание пребывает в отрыве от линейной парадигмы. Чжуанцзы реабилитирует нелинейность мира, его ризоматичную пульсацию своими «безумными речами», позволяют звучать всем флейтам человека, Земли и Неба одновременно. Хаос его фасцинационных изречений приобретает свою упорядоченную структуру, если представить ее нелинейно. В «самосознании» Чжуанцзы зиждется трансформация вещей, и судя по сентенциям его притч секреты мудрости динамически сокрыты в своем антидоте – в чём-то, что бессмысленно, что лишено препятствий и ведёт себя словно естественный неуловимый поток, который превращается в мириады своих

различных отражений, а потому природа самых неожиданных и парадоксальных вещей оправдывается таким условием его созерцательного созидания. «Самосознание» как абстрактизированное условное измерение мироздания представляет собой движение вовнутрь и вовне, фрактализация мироощущения даоса происходит в силу развитой психофизиологической практики самосовершенствования, а также богатой созерцательной традиции. Логические спекуляции не находятся в поле зрения даоса, особенно ярко это было показано Чжуанцзы. Вспомним пассаж: *«Коль скоро мы составляем одно – что еще тут можно сказать? Но уж коли мы заговорили об одном, то можно ли обойтись без слов? Единое и слова о нем составляют два, а два и одно составляют три. Начиная отсюда, даже искуснейший математик не доберется до конца чисел, что уж говорить об обыкновенном человеке!»* [20]. С одной стороны, в этом отрывке сказано, что мы едва ли доберемся до Истины, потому что в силу естественных физических причин мы рассредоточены в различных функциях, мы не можем говорить о Едином, не называя его, мы не в состоянии порассуждать и осознать без некоторого деградирующего отхождения от источника, от Дао. Поэтому всегда будет появляться два, три, потом четыре слова, и таким образом ветвистая ризоматичная предрасположенность сама обнаруживает свое цветение в места далекие от источника мироздания. Однако стоит заметить, что здесь также присутствует суггестивный намёк. Не называя это, не обнаруживая, не запутывая – *мы не осознаем своё отхождение и не поймём истинное «возвращение» Единого Одного.* «Возвращающееся Дао» однажды уже обрело себя, а когда оно обрело себя, то осознало себя, осознание породило *пост-осознание* и, таким образом, началось обнаружение десяти тысяч различий. Однако благодаря именно этим десяти тысячам вещам «возвращение» приобретает свой высший онтологический смысл, поэтому мы считаем важным в рамках данной работы сказать о том, что всё находится в нелинейной взаимозависимой связке. *«В целом мире нет ничего больше кончика осенней паутины, а великая гора Тайшань мала»* [20]. Десять тысяч вещей, лапки цикад, образы бабочек и паутинок не просто являются красивым метафорическим обрамлением, которое настраивает читателя на определённую фасцинационную волну. Это живая мысль, рассыпанная в самой механике выражения «возвращения» через различия, все *одинаково* важно, но *не одинаково*, и потому что оно *не одинаково* (разное) – оно действительно *одинаково!* Одинаковым можно оставаться только будучи разным, будучи таинственным зеркалом, в котором рассредоточено и преломлено своё собственное отражение. Таким зеркалом мыслится нам самосознание даосского адепта. Чжуанцзы чем больше говорит «безумия», тем больше констатирует эту идею, он делает это



намеренно как бы весело и непринужденно странствуя над всем, что принято считать классическим и незыблемым даже в духе такой мистической традиции даосизма. Мы отошли от Дао и смысл в том, чтобы вернуться и постичь его. Но сможем ли мы по-настоящему постичь Дао? Ведь слияние с Дао означает стирание его собственного же отражения вовне (если таковое вообще имеется, так как мы все же придерживаемся мысли о континуальном единстве), поскольку мы и есть то самое отражение Дао, то если не будет отражения, будет ли само Дао? Наша фрактальная петля замыкается на концепции «десяти тысяч вещей». Таким образом традиционный маркер даосского учения стоит несколько уточнить, если заглянуть дальше, то идея о Едином источнике является такой только потому, что появился антидот в виде Различия, в виде Другого. Этот антидот на наш взгляд приобретает такой же важный онтологический статус, как и идея холизма. Почему же? Потому что только через ризоматичную комбинаторику Различия можно подчеркнуть процедуральность, непостоянство, движение, что является одной из центральных характерных описаний Дао. Теория хаоса, фрактальная геометрия и абстрактное категориальное поле «вечного возвращения» помогают взглянуть на даосскую мысль с неожиданных ракурсов, которые заслуживают нашего отдельного внимания. *«Полутень спросила у Тени: «Раньше ты двигалась, теперь ты стоишь на месте, раньше ты сидела, теперь стоишь. Почему ты так непостоянна в своих поступках? Тень ответила: «А не потому ли я такая, что я от чего-то завишу? А может, то, от чего я завишу, тоже от чего-то зависит? Может быть, я завишу от чешуйки на хребте змеи или от крылышек цикады? Откуда я могу знать, почему я такая или другая?» [20].* Очень утонченно высказана мысль о непостоянстве Бытия, которое в каждый момент зависит от Другого. Этот пассаж интересен тем, что здесь очень изящно подчеркнуто то самое свойство ризоматичности, о котором мы упоминали выше. В таком ризоматичном мире «вечного возвращения» различий возможно существование Полутени, которая ведёт диалог с Тенью. Беседа с Тенью представляет собой разговор на уровне рассредоточенных «десяти тысячи вещей». Ответ Тени на вопрос Полутени можно раскрыть как «ризому», как она может знать, от чего она зависит, если основание её зависимости может каждый раз принимать другое очертание и вести себя неожиданным образом? *«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя» [20].* Первый чжан «Даодэцзина» релевантен этой идее, речь о непостоянстве, но и не только, ведь благодаря этому непостоянству существует Полутень которая разговаривает с Тенью, не было бы непостоянства – не было бы различий, а если нет различий, то не было бы такого калейдоскопического выражения Безымянного,

тогда не было бы его самосознания, и не было бы нашего осознания себя как отражения Единого. Таким витиеватым образом мыслится нам даосское самосознание как нечто никогда до конца не прибывающее и не убывающее, но нечто бесконечно само себя отражающее и различающее, которое через многообразие различий всегда *«само к себе возвращается»*.

## **4.2 Понятие о превращении вещей как «возвращении»**

Вновь обратим свой взор на философию Чжуанцзы. Речи даосского мыслителя отмечены противоречием, они «безумны», так как они противоречат привычным формам рассуждения. Такая диалектика мысли неслучайна и в целом присуща даосской традиции. Противоречие присуще семантически любому понятию, о котором начинает рассуждать мыслитель. Собственно, если продолжать рассуждать в духе Чжуанцзы, то стоит отметить, что данное противоречие также присуще и самому суждению о том, что все понятия вокруг которых развивается мысль Чжуанцзы — противоречивы. Действительно ли они противоречивы? То есть можем ли мы отрицать обыденный смысл понятий, следуя нигилистической логике отрицания, вероятно, нет. Парадоксальные речи Чжуанцзы насыщены его живой силой мысли, которая не устраняет слова ради отвлеченного значения, напротив, Чжуанцзы придаёт словам уникальную возможность реанимировать самые разнообразные, порой абсурдные значения. Чжуанцзы делает это не просто с целью метафоризации своих интенций, но он делает это, чтобы зафиксировать факт того, что слово нельзя просто редуцировать, нельзя его ограничить и придать только лишь одно или несколько значений, слово неосвязаемо значимо, и истинную его семантику нам ещё предстоит только угадать через его мозаичную рекомбинаторику смыслов, о многих из которых мы не подозреваем. Именно на эти загадочные смыслы намекают даосы.

Мир даосу представлялся хаотизированным порядком, вмещающем всё многообразие, всю музыку жизни вокруг. Мирозерцание даоса не унифицировано и не редуцировано, оно свободно странствует за пределы четырёх морей. Уместно обрамить нашу мысль сокровенным Хаосом, который является одновременно и истоком, и природой всех вещей. Хаос есть наше первое «превращение» в философии Чжуанцзы, прежденебесное нерасчленённое состояние Бытия. Хаос скрывает в себе всевозможные начала и концы. Что касается Лаоцзы и Чжуанцзы, то можно сказать, что Хаос у них рассматривался как упорядоченная развёртка знаменитой «триады». Через закон Бытия и полноту «всеобъемлющей пустоты» проходит принцип двойного отрицания. Сперва это принцип отрицания

изначального холистичного единства, а также мира первоформ и прообразов. Второе отрицание есть отрицание мозаичной множественности, что вновь возвращает к беспредельной пустоте. Знаменитая «триада» исчерпывает всевозможные онтологические модификация Бытия, «триада» предвосхищает образ Бытия и саму структуру мироощущения. Дао движется по своему великому кругу Бытия, созидает три модуса своего выражения: единое, дуальное и «десять тысяч вещей». Это онтологическая формула первожданной насыщенности мира и всеохватывающей гармонии утверждается в сознании даосских адептов как смыслообразующие модусы, по которым строится их мироощущение и самосовершенствование. Хаос как ризоматическое онтологическое основание являет собой закон всепроникающей трансформации вещей, их символ полного и оформленного рассредоточенного Различия. Даже когда Чжуанцзы говорит о смерти Хаоса, он делает это со скрытой иронией, чтобы остаться самим собой, Хаос должен погибнуть, утратить своё холистичное состояние. Мистическое действие Хаоса открывается через мозаичное распыление первожданной целостности, это действие нисколько не противостоит человеческому началу мирозданию. Конфигурация Хаоса в своём очередном различии может оказаться человеком или кузнечиком, такая затейливая модификация есть творческое превращение Хаоса. Динамический мир даоса сам в себе непринуждённо и неограниченно превращается. Бытие даоса зияет замысловатыми ризоматическими связями, «великим комом превращения», или, как говорил Чжуанцзы, «бытие есть плавильный котёл», в котором неустанно переплавляются вещи, а также переплавляется и сам процесс «переплавления».

Дао преобразует мир в нелинейной диахронии, Дао одновременно следует за собой и раскрывается в поступательном движении, а, с другой стороны, Дао всегда само к себе возвращается. Получается, что Дао представляет собой затейливый многогранный лабиринт спиралевидной формы, где сама суть «возвращения» спирали есть её тотальное преобразование и превращение в новое различие. «Это» и «то», ровно как субъект и объект, не находятся в оппозиции, но в то же время это и не то, чего совершенно не существует, модификации «этого» и «того» не есть иллюзорный маркер номинации вещей. «Это» и «то» представляют собой взаимоотражающий, преломляющий континуум превращения вещей друг в друга, здесь каждое превращение способно обратить «это» в «то» и наоборот. Суть «переплавления» вещей состоит в том, что каждое превращение равноценно другому, всё взаимно отражено друг в друге, и отражение «этого» есть уже часть непосредственного «того», которое в свою очередь отражается в «этом», которое является уже частью «того». Подчеркнём, что речь не идёт о стирании различий,

речь о взаимосуществовании и «переплавлении вещей», о «превращении вещей», которые до конца никогда не превращаются во что-то. «Десять тысяч вещей» существуют ризоматично. Они взаимовозвращаются друг в друга, но никогда не становятся чем-то одним, в этом смысле идеи холизма недостаточно, чтобы объять механику «вечного возвращения», холизм «вечного возвращения», «возвращения Дао» заключается в равенстве всего неравного, через которое это Дао реализуется. Дао мозаично расплывлено в «десяти тысячи вещах», только так Дао может угадываться через неуловимые лабиринты сложных и простых смыслов, через неравновесные среды и многогранные абстракции потому, что всё это суть его природы. Ризоматичная мозаика так же важна, как и идея холизма. Идея о переменах, изменениях, превращениях, обозначаемая Чжуанцзы как «化物» является одной из центральных. Идея простирается гораздо дальше другой философии «непостоянства» Дао.

«Превращение вещей» не замыкается на непостоянстве и переменчивости, неуловимости, хотя всё перечисленное является релевантной характеристикой Дао. Синергетическая природа Дао представляет собой самоидентифицирующееся глобальное Различие, которое ризоматично существует как сакральное «корневище», потенциалы которого нелинейно и хаотично преобразуются в листве калейдоскопического мироздания. Конечно, Дао потому и непостоянно, и неуловимо, потому что его имя и природа является одновременно и природой всех Различий. Как же тут дать определение, когда само Различие обусловлено превращением? По Чжуанцзы Бытие представляет собой арену, где все вещи друг другу уступают место, где каждая вещь подобна флейте, играющей свою музыку и при этом не мешающая звучать другим флейтам. «Десять тысяч вещей» объаты единством, но в то же время это единство существует в ризоматичном ритме, где вещи являются причиной и следствием «превращения» других вещей. Мировой круговорот Бытия пульсирует в ритме Дао-превращения, и в этом его «вечное возвращение» к себе. Различаясь, самоустраиваясь через «другое», Дао, в конечном итоге, возвращается только к самому себе, в сердце возвращающегося Различия. Беспредельная пустота, скрывающая творческий динамический поток перемен и превращений, всё есть одно единое глобальное превращение, стремительное, само себя исчерпывающее и становящееся *не-превращением*, а своим собственным «великим возвращением». Истинное присутствие «отсутствия» и того, что ещё не начало быть «отсутствием» мыслится необозримой потенциальностью превращения.

Пресуществование есть воплощенная недугальность и выражает собой бесконечный ряд саморазличия. Есть только событие различия, это великая паутина, не имеющая своего единого источника, это ризома, где каждая грань уже

представляет собой начало и конец. Если в Бытии действует только механика превращения как постоянного различие, то тогда справедливо можно отметить, что всё в этом аспекте подобно друг другу, взаимно фрактально отражено. Существует глобальная мистификация Различия. «Мир превращений» каждый раз новый и уникальный, творчески устремлённый, замечающий детали, рассыпающий их и собирающий вновь в новую мозаику мироздания. Есть ли смысл искать один единственный первоисточник? Возможно, он состоит в своём собственном рассредоточении, только так неуловимо его можно уловить. Это творчество, происходящее между Хаосом и Порядком. Последнее, то есть «порядок», понятие несколько условное в контексте нашей работы, потому что сколько возможно «превращений» в мире Чжуанцзы, столько и возможно модификаций «порядка». Речь идёт о сакральном творческом потенциале великого «превращающегося» Дао, которое только так может быть собой, может «возвращаться».

***Выводы к четвёртой главе.*** Мы постарались в полной мере раскрыть в сущность понятия «вечное возвращение» как ризоматичного становления даосского «превращения десяти тысяч вещей». В рамках настоящей главы обратили внимание на особенности ризоматичного мироощущения даоса, которое мы рассматриваем как динамическое самосознание в высшем онтологическом смысле. Мировосприятие Чжуанцзы представляет собой уникальное протометафизическое пространство, где нет место редукции языка, Чжуанцзы в своих «безумных речах» придаёт словам некоторый нелинейный характер повествования, что раскрепощает чистый творческий поток его философских размышлений. Ризоматичное «вечное возвращение» есть суть процедурального раскрепощения Дао. В свете концепции «вечного возвращения» осуществили экспликацию совершенно уникальных граней даосской мудрости, описали каким образом возможно примирение дихотомии множественного и единого. Констатировали, что именно понятие постмодерна «ризомы» может подчеркнуть «возвращающееся» свойство Дао. Даосское самосознание зиждется в сингулярности «вечного возвращения» Различия, которое одинаково в своей «неодинаковости». Мозаичное многообразие мироздания есть отражения единого принципа повторения различий, повторения сложных запутанных форм, через которые Дао неуловимо самоотражается в своей нелинейной природе. Суть трансформации сущего, «превращения всего» есть высшая онтологическая радость Бытия, великое забвение, которое возвращается к самому себе, даже не зная об этом. Чем дальше мы от слов, тем ближе к смыслам. Такой суггестивный постулат прослеживается в

философских чертогах Чжуанцзы, даосское самосознание растворено в «десяти тысячах вещах», сама суть самосознания есть самосознающее «превращение», искренний поток бытия, разливающий реку «различия» за берега того, что принято считать порядком, Логосом. Самосознание даоса существует в непреходящем «превращении» вещей, которое, тем не менее, не переходит в нечто одно, такой однозначной редукции не происходит, потому что Единое Одно не могло бы просто существовать, если бы в своей природе не скрывало своего ризоматичного антидота в виде динамического потока «превращения» самого себя, только таким образом можно всегда к себе «вернуться»

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении настоящей работы отметим, что нами достигнута комплексная экспликация частных аспектов философии и явлений физико-математической области. Взаимно моделируя их особенности в единой плоскости понимания, мы обозначали возможность вывода продуктов интерпретации на качественно новый уровень абстракции, где некоторая «часть» знаний из естественнонаучной области, может привести нас к созидательному осмыслению «целого» в философии, так и наоборот, «часть» философского содержания являет собой отражение целостности эмпирической реальности. Таким образом, «часть-целое» есть единый эвристический континуум, где под «частью» понимаются локальные факты физической модели мира и явления философской действительности, а под «целым» – их диалектическое единство. В данном исследовании мы актуализируем стратегию познания в рамках «герменевтического круга», сопряженную с идеей моделирования междисциплинарных конструкторов, с помощью которых реализуется интерпретация на достаточно высоком уровне абстракции.

Нам удалось произвести авторскую интерпретацию некоторых интенций древнекитайской философской мысли через междисциплинарный контекст научного знания, выявить имплицитные измерения концепции «вечного возвращения» на межкультурном философском ландшафте. Нами достигнуто понимание в том, что есть «вечное возвращение» при философской рефлексии.

В первой главе мы реанимировали классическое понимание «вечного возвращения», произвели поступательную реконструкцию понятия. Данная философема представляет собой «вечное возвращение» само по себе, исключая при этом «вечное возвращение» того же самого. Архитектоника «вечного возвращения» есть динамическая ризоматичная система. Ризоморфная структура определяет характер развития «вечного возвращения» как многомерную плюральность потенциалов силы. Каждый потенциал силы есть автохтонная развилка среди таких же равнозначных развилочек, их синхронная множественность и представляет собой разность потенциалов. «Вечное возвращение» реанимирует классический циклиз циклизмом становления Различия.

Аккумулируя вышеизложенное содержание философемы, мы представляем его следующим образом: «вечное возвращение» есть сфера, в центре которой пульсирует Различие, динамическое и ризоматичное по своей природе, а то, что мы называем «одинаковым», рассредоточено по краям сферы. Сфера «возвращения» не имеет фиксированного центра, центр будто плавает, он подвержен постоянному

«тектоническому» смещению в силу ризоматичного свойства. Сфера с неопределенным расплывленным центром активна в том, что неравно. На стыках неравного продуцируется новое Различие, которое пускает пульсацию своего утверждения как «возвращения» себя на новых стыках неравного.

Произведя реконструкцию имплицитного смысла философемы «вечное возвращение», мы вскрыли суггестивные модусы древнекитайской философской традиции. Отметим, что суггестивность древнекитайской мысли настолько интенсивна, что при должном философском усилии, её абстрактное измерение способно вырваться за границы собственного тождества и столкнуться с новыми траекториями своего становления. Становление на границе с другим, или, говоря категориальным языком настоящей работы, с Различием, способно насыщать внутренние интенции философии Древнего Китая новыми энергиями смысла. Таким образом, происходит глубинная самоселекция философской мысли, она на стыках с Различным продуцирует алгоритм своего «вечного возвращения» как утверждения «вечного становления» сакральных смыслов через Различие в «десяти тысячах вещах». Приняв во внимание особенности суггестивного свойства древнекитайской философии, уникальное созидающее философемы «вечного возвращения» продолжается в междисциплинарном контексте теории хаоса и фрактальной геометрии.

Теория хаоса так же созвучна и с идеей «вечного возвращения», погрузив «вечное возвращение» в категориальный бассейн философского мира, мы отнюдь не ограничились этой областью знания. По-настоящему потрясающий факт состоит в том, что философская логика настоящего понятия наблюдается не просто в абстрактных интенциях философских исканий, но в эмпирических областях научного знания. Используя некоторое фактурное содержание из теории хаоса, мы представили новое понимание идеи «вечного возвращения» в контексте древнекитайской философской мысли.

«Возвращение» обнаруживается в подчеркнутой идеи особой «цикличности», то есть круговращении без конца, динамическое начало хаоса и его фрактальное отражение угадывается как то, что нечто «разъясняет» через многообразие «десяти тысяч вещей» и это же является и «обнаружением» истины. «Вечное возвращение» вырабатывается в глубине, в бездонности, где первоизданная природа пребывает в хаосе над царствами и законами, образующими лишь вторую природу.

Таким образом, «вечное возвращение», сопряженное с фрактальной моделью теории хаоса есть актуализация особой силы, своего рода примирение дихотомичных свойств в уникальный созидающий ансамбль. «Вечное возвращение» есть философема, предвосхищающая свой детерминированный хаос



как ежемгновенное становление из мириады хаотических вихрей в порядок особой сложности.

Мы также осветили фрактальный характер философии «Чжуанцзы». Фрактальная логика во многом синхронизируется с сингулярным узлом «вечного возвращения», являясь уникальным отражением пограничных фокусов, фрактал представляет собой уникальную призму новой мирозерцательной парадигмы. Чжуанцзы создаёт единую мыслеформу восприятия жизни: она едина и безличностна. Подобно тому, как в геометрической парадигме Мандельброт описывал основные парадоксальные принципы фрактальной геометрии, где хаос и гармония представляют собой упорядоченный узор, который есть путь в виде фрактала, и где масштаб – это абстракция, удивительно, но философия Чжуанцзы намекает нам не только о сущностной нераздельности различных явлений, но о цельности и глубине самой созерцательной парадигмы, в рамках которой могут производиться духовные поиски сакральных смыслов.

Аккумулируя результаты заявленных задач, мы произвели философскую рефлексию «вечного возвращения» в контексте основных положений теории хаоса и фрактальной геометрии, установили область корреляции явлений естественнонаучной и философской области знания. На базе результатов дипломного исследования мы провели поступательную экспликацию философии в рамках даосского трактата «Гуаньиньцзы». Осуществили авторскую интерпретацию пассажей сакрального текста «Гуаньиньцзы». Мало того, мы обнаружили, что в рамках идеи «вечного возвращения», и при дальнейшей экспликации этой категории как универсального конструкта интерпретации, бытийствует особое пограничное состояние «созидания», специфика которого заслуживает отдельного глубокого анализа.

Резюмируя вышесказанное, мы произвели уникальную реконструкцию физико-философских гомологий. Попутно отметим, что знания из области естествознания представляют собой новую методологическую платформу, на которой, в нашем понимании, развертка мировоззренческой системы и философско-религиозного компонента духовной мысли Древнего Китая успешно реализуется, а также находит новые аспекты интерпретации.

Мы в полной мере раскрыли сущность понятия «вечное возвращение» как ризоматичного становления даосского «превращения десяти тысяч вещей». В рамках настоящей главы обратили внимание на особенности ризоматичного мироощущения даоса, которое мы рассматриваем как динамическое самосознание в высшем онтологическом смысле. Мировосприятие Чжуанцзы представляет собой уникальное протометафизическое пространство, где нет места редукции языка,

Чжуанцзы в своих «безумных речах» придаёт словам некоторый нелинейный характер повествования, что раскрепощает чистый творческий поток его философских размышлений. Ризоматичное «вечное возвращение» есть суть процедурального раскрепощения Дао. В свете концепции «вечного возвращения» мы осуществили экспликацию совершенно уникальных граней даосской мудрости, описали каким образом возможно примирение дихотомии множественного и единого.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеев, С.А. Шлейермахер, Фридрих-Даниель // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. / Т. XXXIX – СПб., 1903. – 491 с.
2. Глейк, Д. Хаос. Создание новой науки / Д. Глейк. – СПб.: Амфора, 2001 – 398 с.
3. Давыдик, М.В. Категориальное пространство «Даодэцина»: Дипломная работа. Специальность: Лингвострановедение / М.В. Давыдик. – Минск, БГУ, Кафедра языкознания и страноведения Востока, 2011. – 51 с.
4. Дао. Гармония мира. Антология / Перевод с древнекитайского. – М.: ЗАО ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1999. – 864 с.
5. Даодэцин. Книга пути и благодати / Даодэцин; пер. Ян Хин Шуна. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 45 с.
6. Делёз, Ж. Различие и Повторение / Ж. Делёз. – СПб.: Азбука, 1998.–169 с.
7. Джеймс, В. Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс. – М.: Путь, 1910. – 380 с.
8. Дзэнские притчи [Электронный ресурс]// Буддийские притчи. – Режим доступа: [https://pritchi.ru/id\\_9311](https://pritchi.ru/id_9311). – Дата доступа: 12.11.2018.
9. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит, 2006. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. – 2006. – 727 с.; Т. 2: Мифология. Религия – 2006. – 869 с.
- 10.Мандельброт, Б. Фрактальная геометрия природы / Б. Мандельброт; пер. с англ.: Институт компьютерных исследований. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 666 с.
- 11.Маслов, А.А. Загадки, тайны и коды «Даодэцина» / А.А. Маслов; худож.-оформ. А. Семёнова. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 2005. – 272 с.

12. Маслов, А.А. Тайный смысл и разгадка кодов Лаоцзы / А.А. Маслов. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 2005. – 288 с.
13. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: АСТ, 2018. – 314 с.
14. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций (Очерки о герменевтике) / П. Рикёр. – М.: ЭКСМО, 1995. – 415 с.
15. Торчинов, Е.А. Даосизм. Дао Дэ Цзин / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука, 1999. – 288 с.
16. Торчинов, Е.А. Путь золота и киновари: даосские практики в исследованиях и переводах / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука, 1999. – 472 с.
17. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / перевод Р.В. Котенко, науч. ред. Е.А. Торчинов. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.
18. Хофштадтер, Д. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда / Д. Хофштадтер. – М.: Бахрах-М, 2001. – 696 с.
19. Чалмерс, Д. Сознющий Ум: в поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. – М.: Либроком, 2013. – 509 с.
20. Чжуанцзы (перевод В. В. Малявина) [Электронный ресурс] // Электронная библиотека. – Режим доступа: [chzhuanczi\\_perevod\\_vv\\_malyavina/read](http://chzhuanczi_perevod_vv_malyavina/read). – Дата доступа: 11.10.2020.
21. Taoism and Chinese religion / by Henri Maspero; translated by Frank A. Kierman, Jr. – Amherst: University of Massachusetts Press, 1981. – 578 p.
22. 道德经:汉英对照 / (春秋) 老子著; (英) 威利译 (Lao Tzu. Tao Te Ching / Arthur Waley). – 北京: 外语教学与研究出版社, 2007 – 171 页。
23. 内观经 (太上老君内观经) [Electronic resource] // 久久名著. – Mode of access: <http://www.ksw8888.com/gudaicn/taishanglaojunnaguanjing/278468.html>. – Date of access: 29.05.2021.

- 24.全真教坐圜坐钵规制[Electronic resource] / 玉清别馆 // 道教之音. – Mode of access: <http://www.daoisms.org/article/sort026/info-4741.html>. – Date of access: 06.06.2021.
- 25.庄子 [Electronic resource] / 庄子 // 古诗文网. – Mode of access: <https://www.gushiwen.org/guwen/zhuangzi.aspx>. – Date of access: 10.04.2020.
- 26.坐忘论[Electronic resource] / 司马承祯 // 360doc 个人图书馆. – Mode of access: [http://www.360doc.com/content/18/1126/10/506102\\_797296687.shtml](http://www.360doc.com/content/18/1126/10/506102_797296687.shtml). – Date of access: 28.05.2019.