

МЕТАФИЗИКА «ВАН»

Актуальность. «Что такое забвение?» – спрашивает философ XX века и парадоксально отвечает: «Оно как бы некий вид воспоминания» [10, С. 195]. Ибо если и в самом деле существует «забвение, при котором не мы что-то забываем, а наоборот, оно нас забывает, так что мы оказываемся забыты – забыты Провидением, поэтому нас уже не ведет невидимая рука рока, и мы лишь слоняемся, трусливо убегая в происходящее от источника собственной сущности» [там же, С. 197], то не означает ли воспоминание о таком «онтологическом забвении» своего рода начало возвращения?

Забвение и память как уход и возвращение к истоку собственной сущности – тема философских размышлений не одного столетия. Люди не забывают того, что подлежит забвению, и забывчивы насчет того, что не забывается, – говорил даосский мудрец Чжуан-цзы, загадочными намеками своих речений учивший, как забывать неподлинное и возвращаться к забытому подлинному. Автор учения о недеянии (у-вэй), без-мыслии (у-синь) и забывании (ван), Чжуан-цзы жил на закате эпохи «ста школ» – времени смуты, воюющих царств и вместе с тем золотого века расцвета древнекитайской философии. Среди направлений мысли «ста школ», выросших из единого корня учения Инь-Ян, даосизм представляет особый интерес с мнемонической точки зрения.

Цель наших размышлений – раскрыть особенности метафизики даосского «забытья» (ван). С этой точки зрения наибольший интерес представляют, прежде всего, школа *дао да изя* («Дао дэ цзин» Лао-цзы и Чжуан-цзы), тексты «Даосской сокровищницы канонов» («Дао цзан»), а также некоторые трактаты о забывании, например «О пребывании в забытии» Сыма Чэнчжэня. Несмотря на огромный корпус трудов синологов и блистательных специалистов в области истории китайской философии (Л.С. Васильева, Е.В. Завадской, В.В. Малявина, Е.А. Торчинова [1, 3-5, 8] и мн. др.), древнекитайскому учению о забывании не было посвящено ни одного специального исследования, и множество вопросов, связанных с метафизикой «забытья», остаются открытыми.

Ни в одной из духовных традиций мира понятие забытья не было столь тесно сплетено с идеалами мудрости и познания истины, как в даосском учении, представленном в тысячелетнем пути идей такими мыслителями, как Лао-цзы, Чжуан-цзы, Гуань-цзы, Вэнь-цзы, Ле-цзы, Ван Би, Го Сян и др. Несмотря на расхождения их взглядов, возможно говорить об общих основаниях даосского мирозерцания, в котором забывание стало одной из ключевых идей. Философские взгляды, религиозные ритуалы, приемы

психотехники даосов – разные лики поиска Пути, который пролегает «под знаком забытья».

Более чем очевидны параллели китайского Дао и индийского Брахмана [1]. Но все же буддийский и даосский пути к пробуждению принципиально различны. За китайским понятием Дао не было никакой запредельной, отделенной от мира метафизической реальности. Дао имманентно миру. Индийские учения вводили в трансцендентную даль, даосская мысль обращала к поиску срединного пути между жизнью и смертью в этом, земном мире. Если индийские учения вели к остановке бытия, а целью просветления было положить конец рождением в мире, то даосы, напротив, искали возврата к началу. Не в завершенности сверх-бытия, а в истоке, в до-бытии слиты все оппозиции. Одному и тому же состоянию освобождения от двойственности, осознания тождества субъекта и объекта, индийцы и китайцы давали различные имена. Чтобы достичь индийского боддхи (чистое сознание), следовало вспомнить о единстве, а чтобы достичь китайского мин (пробуждение), следовало забыть о том, что не есть единство. В индийском мирозерцании важное место занимала память (смрити), благодаря которой возможно припомнить тождество Я и Абсолюта; а в даосском взгляде на мир на первое место было поставлено забывание (ван) – постижение истины, при котором человек и мир сливаются через забвение различий Я и Абсолюта.

Удивительная особенность даосской духовности в том, что пробуждение «не устраняет забытья, а погружает в него» [5, С. 34]. Путь затемнен. Потому тропа к просветлению опускает во мрак. Восхождение к Небу – «чудесное впадение» (мяо ци) в сокровенную тьму осознания присутствия вечно отсутствующего. Одно из известных описаний даосского забытья содержится во II главе трактата «Чжуан-цзы». Ци-Ци из Наньго сидел, облокотившись на столик, и дышал, «словно и не помнил себя», «странствуя сердцем у начала вещей». Ученик стоит рядом с учителем и задает вопросы: «Что я вижу? Тело – как высохшее дерево, сердце – как остывший пепел?» (*Чжуан-цзы*. II) [здесь и далее ссылки на «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» даются по изданию [324], в пер. с кит. В.В. Малявина, римская цифра означает номер главы]. Этот полудиалог: говорящего, который не знает, со знающим, который не говорит, – напоминает мондо или коан дзэн-буддистов. Есть учитель, ученик и парадокс непостижимого знания. Его невозможно передать другому, пока тот не откроет источник знания в себе самом. Учитель странствует в Пути, ученик лишь ищет Путь. Ученик пребывает в ясной памяти, учитель погружен в забытья. Ищущий и нашедший – по разные стороны границ постижения и памяти, сверхразумная мудрость бытия скрыта в за-бытии.

В трактатах «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» много описаний обретения Дао в забытьи: «сидя совсем неподвижно, словно бы и не человек», «тело невесомо, уста сомкнуты, глаза закрыты»; «отрешенный, себя не помнящий, стоял я на путях пустоты». Тексты погружают в мир забывшихся и не помнящих себя, забывающих и забывших, стремящихся забыть и забыться. Среди аллегорических персонажей Отрешенный и Забывчивый; среди ландшафтов Холм Забвения и парк, в котором все забываются. Сотни фраз твердят: «Забывать же о вещах, забыть о Небе – это называется «забвение себя»; О людях, забывших себя, как раз и можно сказать, что они пребывают в чертогах Небесного» (*Чжуан-цзы*. XI). Из двоящихся речей рождается образ парадоксальных совмещений несовместимого: забыть о Небе значит пребывать в Небе, забыть о себе – к себе вернуться.

Прежде чем за текстами проявится строгая концепция забывания, взгляд теряется в густой чаще значений забытья, слой за слоем отрицающих самих себя и друг друга. Лики забвения дробятся и слоятся, складываются в лабиринты вставленных друг в друга форм беспамятства: «отриньте свое тело, отбросьте свое зрение и слух, забудьте и о людях и о вещах, слейтесь с беспредельным, отпустите на волю свой дух, исчезните, словно в вас не стало души» (*Чжуан-цзы*. XI). В лабиринтах забывания нет строгой иерархии уровней, заметна лишь общая направленность чередования стадий, от поверхностных, явленных, ко все более глубоким, скрытым слоям сознания; от обыденного, привычного к множественности различий, ума – к сердечному недвойственному единству мудрого знания-жизни. Свет сознания и памяти забывается в бесконечности отблесков, рефлексов, пока не угасает в глубинном мраке. Но в самой глуби отверзается другой свет. Извилистый путь забывания от ясного, явного и явленного ведет к сокровенному (сюань), тайному (мяо), неясному и смутному (хуан ху), все ближе к искомой цели – обретению целостности состояния абсолютного забытья, которое, в свою очередь, само забудется на пути возвращения в память – в выходе из лабиринта скитаний.

Но в хаосе траекторий забывания мира и себя все же есть последовательность. Забывание подобно движению в пространстве сознания: от периферии к центру или от поверхности к глубине. Среди пунктирных траекторий «даосского скитания» можно выделить несколько этапов погружения в забытья: человек забывает внешний мир, других людей, себя, различие между истиной и не-истиной, наконец, забывает сам процесс постижения истины: забывает само забывание. В.В. Малявин выделяет два основных уровня эпистемологии Чжуан-цзы: собственно забытие и абсолютное незнание (как забытие). Вершина этого познания – полное

забвение, знание, которое уже не является знанием: «даосское забывание есть за-бытие (другое бытие), стоящее за логически выверенным, субстантивированным бытием» [5, С. 38, 24].

Слой за слоем очищая сознание подобно шелухе луковицы, даосский мудрец отсекает «поверхностный разум», углубляясь в более глубокие пласты забытья. В индийской мысли различие поверхностного и глубинного («обыденного» и «чистого») сознания соответствовало паре понятий: манас-боддхи. В Китае, в отличие от «глубинного ума», синь, «поверхностный ум» именовался хоу-синь, «обезьяний ум», рассудок, привязанный к видимым вещам [4, С. 14-15]. Именно он отслаивается в погружении в забытье. Поверхность за поверхностью счищается кожа с понимания Я, освобождая спуски к глубинному темному источнику иного Я. Остается лишь забыть, что эти Я, поверхностное и укорененное в Единстве, различны. Осознание их недвойственности – отличительный признак восточного мудреца. В глубочайшей бездне хаотического и смутного (хуанху) творится свет просветления (мин). Даосская «жизненная сила» дэ достигает полноты и завершенности бытия по мере забывания всего неистинного в два шага. Вначале следует потерять себя и мир, а затем забыть о самой потере.

Сознание, перерастая себя, как бы теряет, забывает себя, но потеря в пределе своего бытия должна быть сама потеряна, а забытье – забыто. Даосское двойное забытье – прекращение прекращения, потеря потери, оставление оставленного. Говоря словами, которыми открывается «Дао дэ цзин», нужно сокрыть и снова сокрыть [2]. «Двойное сокрытие» (чун сюань) не просто усиливало смысл сокрытия, подобно тому как «самсритья, самсритья» в Бхагавадгите удваивало эхом воспоминание об истине. Двойное сокрытие переворачивало смысл, скрывая открытое и открывая сокрытое. Та же инверсия превращения смыслов – в удвоении забытья. Первая ступень забытья (процесс забывания) описывается как вольное скитание в небесном просторе. Вторая ступень, забывание забывания (как состояние забытья) – вхождение в небесное единство «за пределами жизни и смерти и всего человеческого», «величественная сосредоточенность» (тай дин) в высшей точке чистой Пустоты. Это не просто усиление забытья, а его сущностное оборачивание – не путь к открытию сокрытого, но вхождение внутрь самой сокрытости; не греза об отсутствии присутствующего, но само по себе присутствие отсутствующего, в котором уже больше нет различий того и другого.

Забывание (ван) являло собой не только метафизическую категорию, но и составляло особую часть духовной практики даосского совершенствования. Забытье, согласно традиционному пониманию, соответствовало состоянию

между наличием и отсутствием своего Я. В даосской практике забытья в эпоху средневековья выделялось несколько уровней. В трактате даосского наставника VIII в. Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забытьи» описывается семь ступеней забывания [7, С. 101-119]. Согласно анонимному трактату того же времени «Тянь Инь-цзы», состояние забытья означает предел визуализации мысленных образов, который предстает как забвение всякого опыта, а схема совершенствования включает пять этапов. Спустя почти тысячелетие со времени Чжуан-цзы сам принцип забывания не претерпел существенных изменений, варьировались лишь представления о приемах достижения состояния забытья и местоположении его отдельных фаз в иерархии ступеней совершенствования. Метафизика ван была частью достаточно консервативной традиции. В трактате «О пребывании в забытьи» можно встретить преодолевающие дистанцию в 12 столетий понятия, повторы, цитаты, перепевы и целые фрагменты из «Чжуан-цзы»: «отбрось свой разум, отршись от своего тела, будь целостен и погрузись в забытья» [7, С. 115].

Учение Чжуан-цзы и его последователей о Великой Пустоте сближается с представлениями о Ничто в христианском мистицизме. В сравнительном изучении проповедей М. Экхарта и буддизма дзэнских наставников обнаруживается множество параллельных мест [6]. Не меньше точек совпадения в мистицизме Экхарта с учением ван Чжуан-цзы. У даосов вернуться к Великой Пустоте возможно, лишь потеряв себя и потеряв потерю, в забытьи и недеянии. Так же и у Экхарта душа должна выйти из себя, лишиться себя и лишиться самого лишения, войти в полную «нищету» забвения, безмолвия, недеяния, неведения и отрешенности, чтобы прийти к Богу, Который есть Ничто. Даосское забывание – возвращение к безличному. Забвение, воспетое христианскими мистиками, – перерождение личности в Боге. Но эти описания повествуют о сходном мистическом опыте переживания, опыте за-бытия: погружения в сокровеннейшую тьму души, где пребывает вечное, непреходящее начало. Христианские мистики называли его «внутренним человеком», Чжуан-цзы – «подлинным господином» в каждом из нас, или «истинным человеком» (шэн жэнь).

Уход от самого себя, таинственная встреча с истинным Самим Собой и возвращение – весь этот путь, в котором переживается извечное, подобное брахманическому «То есть Ты», тождество того и этого, очерчивается спирально заверченным лабиринтом даосского забытья. В китайском фольклоре и графическом искусстве лабиринту из затейливо вьющихся, скрученных по спирали линий придавалось магическое значение. Форма лабиринта, связанная с идеей слоистости и свернутости пространства,

согласно синологам, была основополагающей интуицией всей китайской цивилизации. Как духовная конструкция, иероглиф сознания, форма лабиринта – ключ к постижению метафизики ван. Сознание слоисто и свернуто, как лабиринт. В учении ван важно само понятие свертывания (чжэ де), которое вмещало даосские представления о моменте скручивания по спирали жизненной энергии, циркулирующей в человеке.

Погружение в забытие подобно скручиванию, сворачиванию в точку, движению в бесконечно слоющемся пространстве. Именно спиралевидный лабиринт, восходящий к графеме Инь-Ян, служил образом сокровенного круговорота Пути. Следуя излучинам внутренних рек, изгибам сознания, складкам памяти, даосский мудрец погружается в за-бытие самого себя. По этим же тропам сознание *Я* отыскивает выход из лабиринта внутреннего скитания. Вхождение в лабиринт забывания, обретение его центра (символической точки первоначальной Пустоты) и возвращение в память образуют мотив мнемонического круга. В отличие от архаического вечного возвращения одного и того же, вход в даосский лабиринт забывания и выход из него находятся в разных онтологических отметках постижения бытия. Само мнемоническое движение преобразует сознание в обретении оси Пути (дао шу).

Сворачивание памяти в точку абсолютного забытия (вхождение в Ничто) и обратное разворачивание (возвращение в мир) – «мертвая петля» мнемонического движения между отсутствием и присутствием – пробуждает сознание в таинственной встрече с Пустотой иного, истинного лика *Я*, каким оно было до рождения и станет после смерти. Скитание в лабиринтах даосского забывания – бегство в вечность, особое «вхождение в духовность» (жу шэнь). Это таинство перехода ведет к глубинному озарению: обретению «истинного господина» во тьме забытия. Выражение «теневое озарение даоса», встречающееся в трудах о даосизме, не просто оксюморон. Само сдваивание тьмы-озарения схватывает парадоксальную суть пробуждения в забытии: обнаружения света в погружении в глубокую тьму беспомысленности. Образу даосского мнемонического круга, разомкнутого в бесконечность забытия, соответствует спиралевидный лабиринт, уводящий в бездны сокровенного Пути. Как в символе Инь-Ян ось Дао связывает перетекающие друг в друга тьму и свет, в лабиринте даосского забытия входы и выходы соединяет ось преобразования сознания во встрече с Великой Пустотой, переживание единства отсутствия присутствующего и присутствия отсутствующего.

Забывшийся словно бы умирает для мира. Освободить свое сознание для странствий в отсутствующем – стать мертвецом для присутствующего. Цзи-

Ци говорит: «Ныне я похоронил себя» (*Чжуан-цзы*. I). Это не означало абсолютной остановки бытия. Похоронить значило перенести себя и надежно сохранить, сберечь, упрятать в укромном, сокровенном, сокрытом – в абсолютном бытии. Именно о таком толковании свидетельствуют даосские выражения: «мудрый хоронит себя в Небесном»; совершенный человек «хоронит себя в Беспредельном»; мудрый «хоронит себя в отсутствии наличествующего» (*Ле-цзы*. II; *Чжуан-цзы*. XIX; XXIII). Для бесконечно разрастающегося ряда различных типов забвения в даосской «технике сердца» (синь шу) имеется предел: Вечное Ничто. Даосское «похоронить себя» значило не прекратить цепь превращений, а вернуться к ее началу: схоронить себя в сокровенном (а сокровенное схоронить в себе); сохранить себя в подлинном (а подлинное сохранить в своем сердце). Даосская практика традиционно носила названия «погружение в покой» (шу цзин) и «сбережение единого» (шоу и). Нанизыванию до абсурда разных форм забвения противостояла идея сохранения.

Сохранение, сбережение – сущностные черты понимания памяти. Среди ее распространенных образов – кладовая, хранилище, сосуд, вместилище. В даосских текстах встречаются два понятия, по смыслу близко смыкающиеся с этими образами. Одно из них «Волшебная кладовая»: так даосы обозначали человеческое сердце, которое, по Чжуан-цзы, есть сосуд, вместилище духа, хранилище неисчерпаемых изменений мира. Другое – «Небесная кладовая», или «Небесная сокровищница» – хранилище всех метаморфоз, кладезь всех событий сущего. Ее именовали «Великий Ком» (да куай): изначальная пустота Мировой пещеры (пустое вместилище всего, кун дун).

Понятия кладовой сердца и Небесной кладовой соотносятся как микрокосм и макрокосм, вложенные друг в друга пространства Пустоты, две сферы, внутреннего и внешнего, зеркально перевернутые и закрученные двойной спиралью сокровенного круговорота. Пещера сердца – *pars pro toto*, символическая реальность миниатюрной Мировой пещеры. В первичной пустоте сердца каждого человека хранится, потенциально свернутое, небесное всеобъемлющее целое. Мудрец, по словам даосов, затворяется для всего внешнего (не смотрит, не слышит, не знает), внимая лишь тому, что хранится внутри, и воспаряя к истокам. Даосский «пост сердца», обращая вовнутрь зрение, слух и сознание, замыкает внешнее и размыкает внутреннее. Каждый в себе хранит вселенскую гармонию. Для того чтобы вернуться к ней, нужно затвориться в Волшебной кладовой, стены которой способны растворяться, а пространство – расширяться до бесконечности, обнимая все сущее и не-сущее.

Хранить в сердце Небесную сокровищницу – даосский аналог

выражений помнить Абсолют, припоминать некое врожденное знание. Сердце человека, по даосским представлениям, содержит двойное дно. В трактате «Гуань-цзы» есть слова: «В сердце как бы сокрыто еще сердце». Это своего рода зародыш всего, семена жизни, преискусность, пра-память. Сердце внутри сердца – внутреннее пространство бесконечной сферы мирового целого, свернутой в точку, вместилище сокровенного Единства внутри самого себя. Врожденное знание глубоко спрятано в человеке, который «отворачивается от Небесного знания и забывает о том, что врождено» (Чжуан-цзы. III). Только в забвении самого себя человек возвращается к этому знанию, словно припоминая забытое. «Это знание произрастает из нас самих, и потому его следует хранить в себе как великое сокровище», – говорится в трактате «О пребывании в забвении» [7, С. 113-114]. Это еще одна иллюстрация к теме платоновского анамнезиса: фрагмент даосского сочинения мог бы украсить текст неоплатонической, буддийской, суфийской традиции.

Забывать и хранить в сердце – не противоположности, а два разных названия одной и той же особенности внутреннего делания (нэй е). Забывая множественность превращений, мудрец хранит в сердце их Единый источник. Забывая о присутствии в мире, сохраняет в себе подлинность вечного отсутствия. Забывая себя, вмещает в сердце небеса. Выражение «хранить мир в душе» означает, с одной стороны, быть спокойным, жить в ладу с собой и другими, с другой – вмещать в своей душе целый универсум. То и другое призвана дать человеку память, раздвигая пространство души, сохраняя следы внешнего мира во внутреннем, даря покой мудрого созерцания. Похоронив себя в Пустоте отсутствия, мудрец способен в сердце своем вместить всю Поднебесную.

Проводя самоочевидные мнемонические параллели этим представлениям, Волшебную кладовую сердца можно сопоставлять с человеческой памятью, а Небесную кладовую – с универсальной памятью мирового целого. Представления, соизмеримые с идеей памяти, у даосов имели не ментальное происхождение. Это не память мысли, а память сердца. Не вместилище знаний, а кладовая мудрости первичного корня знания-жизни. Известны даосский антирационализм, бунт против ума, ирония в отношении к человеческим познаниям. Даосский мудрец кажется «безумцем», ибо его мысль скрыта слишком глубоко. Подобно тому, как Сократ иронизировал над софистами, Христос над книжниками, а «простец» Николай Кузанский над учеными теологами, даос Чжуан-цзы полемическое острие своих речей направлял против интеллектуала Хуэй-Ши. «Безумие» мудрости в том, чтобы отказаться от того, что кажется умом, вернуться к до- и сверх-знаемому,

пребывающему за порогами памяти.

Даосские наставники говорили о способности перенести себя (и шэнь), высвободить свое сознание и вернуться к полноте духа. В перенесении себя от присутствующего к отсутствующему через забытьё их отличий находила выражение сущность духовной традиции в даосизме, передаваемая китайским понятием и шэнь – вечнопреемственность духа, преемственность самого момента духовного пробуждения. Перенос себя, «перемещение этого» были сутью «внутреннего делания» даосов, первоосновой методов совершенствования, которые именовались «внутренней алхимией» (нэй дань) и развивали психофизическую технику обретения совершенства и бессмертия.

Внутренняя алхимия – процесс внутреннего превращения, противонаправленный космогоническому, – имела много общего с мнемоническим движением. Творение мира в китайской традиции – круговое движение от Беспредельного (у цзи) к Великому Пределу (тай цзи) и обратно к Беспредельному. Если даосская космогония представляла собой многоступенчатый процесс развертывания, самораскрытия Дао, то путь «внутреннего делания» был направлен на символическое сворачивание, скрывание всего сущего. В этом угадываются параллели припоминанию (разворачиванию) и забыванию (сворачиванию) сознательных сфер. Архитектоника скрывания-сворачивания и погружения в глубину – метафоры забывания. Раскрытие-разворачивание и подъем со дна на поверхность – образы припоминания.

В даосском сознании они были парадоксально сдвоенными: погружение возвращало к глубинному истоку и было своего рода воспоминанием посредством забытья. Если забывание в миру соответствовало возврату к первооснове всех вещей, то пребывание в памяти могло означать забывание о первоначале. Эти состояния не разделены жесткими преградами, а навечно сцеплены друг с другом. Между ними, как между Инь и Ян, неустанно свершаются таинства взаимопереходов. Вещи, достигнув своего предела, претерпевают превращения, – учит древнекитайская мудрость. Забывание в пределе обращается в память, а границы припоминаемого скрыты в забытом. Два противоположных движения протекают друг в друге: припоминание Дао – забывание себя в мире и мира в себе; забывание Дао – припоминание себя в мире и мира в себе. Даосский мудрец в самоотстранении и самоотчуждении замыкает мнемонический круг, забывая себя и все сущее и тем самым припоминая Абсолют-Дао. Во внутреннем Превращении забывается непамятуемое и вспоминается незабываемое.

Две особенности даосской духовной практики позволяют называть ее

опытом припоминания первоначала. Во-первых, «внутреннее делание» рассматривалось аналогией пущенного вспять процесса порождения и творения космоса, символической инволюцией, цель которой – переживание исходного хаотического этапа сотворения (хунь-дунь). Это припоминание описывалось как возвращение в пустоту первоначальной Пещеры мира. Во-вторых, во внутренней алхимии мудрец моделировал космический процесс и ускорял его. То, что в космогенезе занимало тысячелетия, во «внутреннем делании» соответствовало минутам и дням. Этапы развития макрокосма повторялись в обратном порядке с ускорением, в сжатом времени. Так память, возвращаясь в прошлое, сжимает время и обращает его вспять. Даосское изначное время во внутренней алхимии духа переключается с тибетскими представлениями. Процесс возвращения в лоно в Бардо Тхедоль описан как путь тонкой сущности от смерти к новому рождению, у даосов это символический путь познания Дао при жизни человека. Внутренняя алхимия возвращает его в до- и после-жизненное блаженство, простираясь к забытому прошлому вселенской истории, к всемирной тайне за-бытия.

Если сознание, устремляясь за пределы, перерастает себя, преодолевает собственные границы, это означает, что человек либо забывает то, что находилось в его памяти, либо припоминает то, что было забыто. Это две стороны мнемоники внутреннего превращения, алхимии духа. Возвращение к ушедшему началу ни что иное как воспоминание, или, в даосской терминологии, перенесение себя к сокровенному. Забывание внешнего, последовательное отсечение не-сущего было по сути припоминанием: возвращением к основе (фань бэй). Забывая о мире и себе, даосский мудрец впадал в отсутствие присутствующего. Но по мере спуска во чрево сердечной пещеры пра-памяти обнаруживал в ней скрытый корень первоначала, семя жизни (цзин), вечное присутствие отсутствующего. В мире забытья сознание возвращается к своим корням, открывает свою забытую родословную.

Приемы забывания внешнего и припоминания внутреннего можно называть мнемонической практикой даосского совершенствования. Метафизика внутреннего превращения подчинена логике мнемонического парадокса, в основе которого – философия забывания ван и доктрина возвращения к основе фань бэй. Даосский мнемонический парадокс состоял в совпадении того, что даосы называли забыванием себя и возвращением к подлинному в себе. Действие Пути – *coincidentia oppositorum*, или, по словам даосов, «чудесное совпадение» (мяо ци) противоположностей. Здесь потеря и обретение одно и то же. Здесь совпадают уход и возвращение. Забыть – значит уйти и вместе с тем вернуться туда, куда уходишь. Забыть – потерять и вместе с тем обрести себя, сохранив себя в подлинном. Воспетое даосами

забывание означало в то же время, по сути, припоминание: возвращение к глубине Безначального Первоначала.

Даосизм был одной из тех крайне забывчивых духовных традиций, которые почитают сущности, а не следы. Как образ ведет к первообразу, так след ведет к первооснове всего сущего. Понятие «след» (цзи) имело исключительную важность в даосизме не потому, что след ценился сам по себе. Скорее, ценилось его отсутствие. Недаром одна из загадочных даосских сентенций (*Дао де цзин*. XXVII) гласит: «умеющий ходить не оставляет следов» [1].

Даосский идеал бесследной жизни допускает несколько уровней понимания. Один из них связан с метафорой полета и духовного пути. Не оставляет следа совершенный, т. е. как бы уже не земной человек, странник метафизических ландшафтов на своем птичьем пути. Мысль совершенного человека не касается земли, свободно веет в небесном просторе. Другое возможное толкование идеи отсутствия следа – незаметная жизнь, скромное существование в тени. То, что само живет в тени, не отбрасывает тени. Следы неразличимы во мраке. Даосы говорили: «истина входит в свою тень и след». Согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в незапамятные времена Путь сокрылся в тени. Мысль даосских наставников близка как мифическим представлениям о золотом веке, так и философскому идеализму платоников. Когда подлинное бытие сокрылось, и люди забыли о Дао, на земле наступила смута. Появилось великое мудрствование и лицемерие. Путь померк и стал недоступен взору, отныне он скрыт в безвестности и не выходит наружу. Когда заветы древних забыты, когда разбит и отвергнут Путь, мудрец в поисках истины сам скрывается в тени. Мудрец в мире, забывшем о Пути, сам забывает об этом мире, забывшем истину, и в этом двойном отворачивании возвращается к Пути. Когда много умствуют, когда обманутый мир сбился с пути, а «природа вещей испорчена», мудрый сидит в тени и не отбрасывает тени.

И даосизму, и буддизму известна практика медитации, имеющей целью отождествление медитирующего со своей тенью. Когда тело следует Пути, тогда в нас рождается духовный человек, – говорится в трактате Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забытии». – Духовный человек... не отбрасывает тени. Он странствует в том, что не имеет протяженности [7, С. 116]. Такими мудрые патриархи изображались в «живописи безумцев». Легкие прозрачные контуры и отсутствие падающих теней – символическое изображение просветленного. Мудрец живет скромной и неприметной, уединенной и бесшумной жизнью и так избавляется от следов в мире смуты и раздора. Не стоит заботиться о сохранении следа в неподлинном бытии, которое само есть не более чем след подлинного. Не оставляет следов совершенный

человек, парящий в Небесном. Бесследно живет мудрец, скрываясь от мира, забывшего Путь. Оба толкования идеала бесследной жизни были связаны с даосской метафизикой постижения бытия как следа Пустоты, с философией Отсутствия (у), которое оставляет следы в Наличии (ю), но само скрывается в бесследном.

Наличие рождается из отсутствия (ю шэн юй у); совершенный мудрец воплощает в себе отсутствие (шэн жэнь ти у). Так кратко выразил даосскую философию отсутствия Ван Би [8, С. 141-143]. Диалектика противопоставления у-ю, основополагающего для раннего даосизма Лао-цзы и Чжуан-цзы, получила логико-философское завершение в «учении о Сокровенном» (сюань-сюэ) Ван Би и Го Сяна. Отношение у-ю Ван Би рассматривает через противоположности: ти-юн (субстанция-функция), бэнь-мо (основа-конец), и-до (единое-многое), ли-у (принцип-вещь), и-янь (мысль-слово), цзин-дун (покой-движение). «У» не небытие-смерть, а потенциальное бытие, предшествующее наличному бытию и порождающее его. У – не отрицание, а источник жизни. Противопоставление у-ю имеет смысл оппозиции «неоформившееся-оформившееся» и родственно индийскому противопоставлению бытия непроявленного и проявленного.

Мудрый созерцает видимый, слышимый, умопостигаемый мир так, словно он лишь след невидимого, неслышимого, непостижимого. У буддистов эта мысль высказана иносказательно: не следует путать палец, указывающий на луну, и саму луну. Даосы говорили: след, оставленный ногой, и сама нога – разные вещи. В том и другом случае учение воздвигнуто на вечно Отсутствующем. Небытие порождает тень и эхо – все наличествующее в мире. Все явленное – след сокрытого; за всеми вещами скрывается невидимый, сокровенный, темный двойник реальности: сокровенное Дао. Само бытие – двойник, след, оставленный непостижимой сущностью. Ходить, не оставляя следа, значило вернуться к подлинному, бесследному Единству начала, от эха к самому звуку. След становится тем, что он есть, благодаря бесследному и «реализует себя в самоустранении» [5, С. 34] – такова философия «следа» в китайской традиции.

Выводы. Мнемоника даосского познания истины может быть выражена лишь негативно, двойным отрицанием, как забывание забывания в постижении Абсолюта. Скрывающаяся сущность Дао не в мире, но и не вне мира, это Путь за пределы памятуемого, в за-бытие. Чтобы совершить этот Путь, вернуться к Великой Пустоте вечного отсутствия, нужно обернуться вспять, припомнить забытый исток всего сущего. Забывчивое не-забывание, или забытье как путь к вовек незабываемому – так можно было бы сформулировать особенность метафизики «ван» – мнемоники даосского

постижения Пустоты, пути к вечно отсутствующему присутствию Абсолюта. Великая Пустота даосов – не в том, что она есть, и не в том, что она не есть. Это и не тот скрытый Абсолют, который приоткрывает себя через мир природных явлений, как в политеистических религиях природы, и не тот божественный порядок, который являет себя через чистое ничто природного бытия, как в отрицательном откровении буддизма. Даосская Великая Пустота не постигается ни в полноте памяти, ни в полном беспомыслии. Эту прячущуюся сущность не отыскать ни в забывании того, что помнилось, ни в припоминании того, что забывалось, а лишь в их вечных взаимных переходах и превращениях. Истинная жизнь есть отсутствие, нас нет в мире, – говорил Артюр Рембо. Так мог бы сказать просветленный даос. В сущности, не важно, кто именно становится певцом Ничто и философом вечного отсутствия. Все сущее лишь эхо Пустоты. Бытие – тень Небытия. Присутствие – отблеск и отзвук Отсутствующего. Все в мире не более чем забытый след какой-то далекой, гулкой, непостижимо влекущей глубины. Память возвращает человека в это великое отсутствие, ведет в первоначальную Пустоту, и этот путь пролегает через за-бытие бытия.

Литература:

1. Васильев Л.С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. – М.: Наука, 1982. – С. 7-21.
2. Дао дэ цзин / Пер. с кит. – СПб.: Азбука,Терра, 1998. – 95 с.
3. Завадская Е.В. Мудрое вдохновение. Ми Фу (1052-1107). – М.: Наука, 1983. – 200 с.
4. Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997. – 367 с.
5. Малявин В.В. Мудрость «безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М.: Мысль, 1995. – С. 3-56.
6. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский / Пер. с англ. – К.: София, 1996. – 288 с.
7. Сыма Чэнчжэнь. О пребывании в забвении // Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997. – С. 101-119.
8. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.
9. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.
10. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Пер. с нем. – СПб.: Акад. проект, 2003. – 320 с.