

Кудашов В.И.¹, Бегалинова К.К.²

¹Сибирский федеральный университет, Россия, г. Красноярск

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Казахстан, г. Алматы, e-mail: kalima910@mail.ru

ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ДАОССКОМ УЧЕНИИ

В статье речь идет о проблемах человека в даосизме. Раскрывается космоцентризм древнекитайской религиозно-философской системы, понимание человека как микрокосмоса, мира как макрокосмоса, связь между которыми рассматривается наглядно, конкретно. Дается анализ основных понятий даосизма – дао, дэ, инь и ян, у-вэй и других, важных его принципов – естественность (цзы жань) и недеяние (у-вэй), которые означают отказ от нарочитой, искусственной деятельности, преобразующей природу, и стремление следовать природному естеству вплоть до полного слияния с Путем-Дао. Показывается особенность решения проблемы совершенного человека в даосском учении через принцип у-вэй, согласно которому человек не должен мешать дао, не должен вмешиваться ни во что. Целью человеческой жизни, соответственно, является отказ от всяких желаний, отрешенность от мира вещей и т.д. Авторы подчеркивают особенность онтологического, гносеологического и этического учения даосизма, многие положения которого не теряют и в наше время своей актуальности.

Ключевые слова: даосское учение, человек, дао, дэ, инь и ян, ци, у-вэй, совершенномудрый, созерцательность, естественность.

Kudashov V.I.¹, Begalinova K.K.²

¹Siberian Federal University, Russian, Krasnoyarsk

²Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty, e-mail: kalima910@mail.ru

Human understanding in daois

The article deals with human problems in Taoism. The cosmocentrism of the ancient Chinese religious-philosophical system, the understanding of man as a microcosm, of the world as a macrocosm are revealed, and the connection between them is viewed visually, specifically. The analysis of the basic concepts of Taoism – dao, de, yin and yang, wu-wei and other important principles of Taoism – naturalness (zi zhen) and non-action (u-wei), which mean the rejection of deliberate, artificial activity that transforms nature, and the desire to follow the natural nature until a complete merger with the Path-Tao. The peculiarity of the solution of the problem of the perfect man in the Taoist teaching is shown through the u-wei principle, according to which he should not interfere with the dao, should not interfere in anything. The goal of human life, accordingly, is the rejection of all desires, detachment from the world of things, etc. The authors emphasize the peculiarity of the ontological, epistemological and ethical teachings of Taoism, many of which do not lose their relevance in our time.

Key words: Taoist doctrine, man, dao, de, yin and yang, qi, wu-wei, perfect, contemplative, natural.

Кудашов В.И.¹, Бегалинова К.К.²

¹Сібір федералдык университеті, Ресей, Красноярск,

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: kalima910@mail.ru

Даосизм іліміндегі адам туралы түсінік

Мақалада алға қойылған басты мәселе: даосизм іліміндегі «Адам» мәселесі. Ежелгі қытай діни-философиялық системасындағы космоцентризм ашып қаралады, яғни адамды микрокосмос ретінде қарастырып, микрокосмос әлемімен байланысын айқын, ашып көрсеткен. Басты термин «Даосизм» түсінігіне анализ беріледі. Даосизм – дао, дэ, инь және ян, у-вэй деген түбірлерден

құралған сөз екендігі және оның әр түбірі маңызды принциптерімен сәйкес келетінін көре аламыз. Бұл принциптер – табиғилық (цзы жань) және бірегейлік (у –вэй), яғни жасандылықтан, табиғатты алмастыратын заттардан бас тартып, Дао Жолына түсіп, тек табиғилыққа, шынайылыққа ұмтылу. Шынайы адамның өз мәселелерінің шешімін Дао ілімінің у вэй принципінен табуындағы ерекшелік көрсетіледі. Мұнда адам даоға еш кедергі келтірмеуі керек екендігі және еш нәрсеге араласпауы керегін ашып көрсетеді. Осыған орай, адамның өмірлік мақсаты көптеген қалауларынан бас тартып, заттар әлемінен бөліну т.б. болып табылады. Авторлар досизмнің онтологиялық, гнесеологиялық және этикалық оқуларының маңыздылығын ашып көрсеткен.

Түйін сөздер: даостық ілім, адам, дао, дэ, инь және ян, ци у-вэй, шынайы дана, ойшылдық, табиғилық.

Своими корнями древнекитайская философия уходит в глубь веков. Она обладает уникальным набором качеств, выработанных на протяжении тысячелетнего развития, «в течение которого формировалась традиция, которую называют китайским мышлением» [1, с. 7; 2]. Эти качества формировались под влиянием оригинальных эзотерических методик совершенствования тела, жизненной энергии, ума и сознания. Они обнаруживаются, прежде всего, в мифологических представлениях древних китайцев и отражают первый опыт духовного освоения мира. Широко распространены мифы о великане Пань-гу, из тела которого возник мир, о прародителях Фуси, последний считается первым охотником, рыболовом и врачом, о Нюйва, которые восстановили человеческий род после Всемирного потопа. В отношении Нюйва, сестры Фуси, существует миф, согласно которому она сотворила людей из глины.

Первочеловек и великан Пань-гу, по представлениям древних китайцев, родился в яйце, оно же символизировало Вселенную. Когда ему стало тесно, он, взяв топор, разрубил яйцо на две части. Чистое и легкое поднялось вверх, образовав небо, тогда как грязное и тяжелое опустилось вниз, образовав землю. Пань-гу еще некоторое время поддерживал небо руками и головой, чтобы оно успело затвердеть и не упало. Из его дыхания возникли ветер и облака, из голоса – гром, левый глаз превратился в солнце, а правый – в луну. Руки и ноги стали символизировать четыре стороны света, кровь положила начало рекам, жилы – дорогам, плоть стала почвой. Многочисленные звезды родились из волос и усов великана. Кожа и волосы стали травой и деревьями, а зубы, кости и костный мозг превратились в металлы и драгоценные камни. Люди же появились из паразитов на теле Пань-гу [3, с. 42-43; 4, с.61].

Многие древние и средневековые тексты пронизаны идеями соответствия человеческого и космического, единства человека (и его

составляющих) как «космоса в миниатюре» с элементами всей Вселенной и их взаимной связи. Даже человеческое тело представало как подобие космоса. В трактате «Хуай-наньцзы» говорится, что желчный пузырь – это облака, легкие – эфир, печень – ветер, почки – дождь, селезенка – гром, уши и глаза – солнце и луна [5, с. 151]. Человек и природа содержат единую субстанцию – ци и функционируют сходным образом. На жизнь и здоровье людей влияют пять мировых стихий: дерево, огонь, земля, металл, вода. Судьба отдельных людей и даже целого народа подчинена чередованию периодов воздействия той или иной стихии. На основе таких представлений сформировалась традиционная китайская медицина, а позднее возникло летосчисление. В нем каждый год связывался с той или иной стихией и одновременно находился под покровительством одного из 12 тотемов-животных. В сочетании с астрологическими наблюдениями эта система до сих пор используется не только для отсчета лет, но и для предсказаний судьбы [5, с. 151].

По древнекитайским верованиям, весь мир является игрищем двух изначальных сил: инь (тьма, тепло, легкость, активность) и ян (свет, холод, тяжесть, пассивность). Человеческий род не исключение. Обычно инь соотносится с женским началом, а ян – с мужским. При этом и каждый человек независимо от пола несет внутри себя оба начала; они в равной мере влияют на его жизнь. Однако, человеческая душа – единая сущность, хотя в ней и противостоят инь и ян. Эти начала взаимопроникают, взаимодополняют друг друга. Это наглядно видно в их специфической аллегорической символической – на черной половине инь содержится белая точка ян и на белой половине ян – черная точка инь, что означает баланс жизни, сил – все стремится к одной из крайностей.

Загробные судьбы в древней даосской и позднейшей китайской философии зависят от деяний человека при жизни. Китай знал и о блаженной жизни почитаемых предков, и о наказании прес-

тупников и грешников в нижнем мире. Наиболее развитые представления о рае и аде появляются у даосов. Святые бессмертные обитают у них на трех мифических горах, плавающих по морю. Прочие же люди в меру своих заслуг награждены или наказаны в подземном царстве мертвых.

В китайских преданиях и легендах рассказывается о 9 «первопредках», появлявшихся у истоков китайской цивилизации друг за другом и принесших народу знания, ремесла, письменность, музыку и т.д. Одним из них был первопредок Хуанди. Он принес высшую духовную Истину и целостную систему совершенствования человека. Эта система включала в себя теоретический аспект, где описывался процесс творения мира Дао и раскрывалась цель человеческой жизни – развитие своего сознания, заканчивающееся достижением божественного совершенства и слиянием с Дао. Практически эта цель достигалась в том числе с помощью многостадийной системы психофизической подготовки. Большое значение также придавалось развитию «правильного чувства и правильного действия» [6]. Эта изначальная информация, данная Хуанди, явилась истоком концепций множества школ. Различия между ними происходили от того, на какую конечную цель было направлено совершенствование тела, «жизненной энергии» или сознания. В зависимости от цели использовались и различные физические или психофизические методики, а также в разной степени стимулировалось развитие этики и интеллекта. Но, как обычно случается, широкое распространение получила наиболее простая, «внешняя» часть целостной системы Хуанди. Она со временем преобразовалась в техники боевых искусств, с одной стороны, с другой – в шаманизм, магию, мифотворчество. «Внутреннюю» же – эзотерическую – часть учения Хуанди использовали очень немногочисленные школы даосской йоги, ставившие своей целью развитие сознания вплоть до достижения божественного совершенства. Даосская традиция считает именно Хуанди основателем даосизма.

С течением веков эзотерические школы древнего даосизма становились все более и более закрытыми, а их количество уменьшалось. Однако, нить традиции не была прервана. Напротив, «внешние» школы стали естественными компонентами жизни китайцев. В тех из них, где доминировали магия, ярко проявлялось поклонение душам предков. В школах же более высокого уровня, начиная с эпохи Шань-Инь (XVIII – XII вв. до н.э.) утвердилось поклонение «Небу», но в

значении не места или направления, а Первоосновы и Первопричины всего сущего.

Эти положения древней китайской философии изложены в древней мифологии, в «Пятикнижие» («У-цзин»), возникшее в I тыс. до н.э. и составляющее основу китайской культуры. Оно включает в себя «Книгу песен» («Ши-цзин»), «Книгу истории» («Шу-цзин»), «Книгу перемен» («И-цзин»), «Книгу обрядов» («Ли цзин») и летопись «Чуню-цзю». Древние китайцы верили, что «перед началом перемен существовал Великий Предел, который породил два начала [темное и светлое], два начала породили 4 символа [4 черты, символизирующие стихии металла, дерева, воды и огня], 4 символа породили 8 триграмм». Для понимания истоков собственно философии китайцев особую роль играет «Книга перемен» (И-цзин), которая содержит диалектическое противоречие светлого и темного начал. Мужское, светлое начало ян обозначалось длинной чертой, тогда как женское, темное начало инь – прерывистой. Символы перемен первоначально состояли из трех знаков, что отражало их представления о соотношении неба, человека и земли. Затем простые тетраграммы были преобразованы в восемь триграмм, символизирующих восемь явлений природы: небо, землю, гром, ветер, воду, огонь, гору, озеро. Путем удвоения простые тетраграммы были преобразованы в удвоенные тетраграммы (гексаграммы). Их насчитывается 64 и каждый включает в себе три аспекта: символ, число и толкование [7, с. 11-17].

В книге «Шу цзин» речь идет о первоначалах: «Первое начало – вода, второе – огонь, третье – дерево, четвертое – металл и пятое – земля. [Постоянная природа] воды – быть мокрой и течь вниз; огня – гореть и подниматься вверх; дерева – [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла – подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и дает урожай. То, что мокрое и течет вниз, создает соленое; то, что горит и поднимается вверх, создает горькое; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, создает кислое; то, что подчиняется и изменяется, создает острое; то, что принимает посев и дает урожай, создает сладкое» [8, с. 9-10].

Данные идеи о первоэлементах и стихиях в последующие времена будут развиты в учении даосской философии, основоположником которого является мудрец Лао-цзы. У мудреца не было учеников, он не был проповедником, не основал никакой школы. Он говорил, что когда дела увенчаются блестящим успехом и будет приоб-

ретено доброе имя, то лучше всего удалиться в уединение. Большую часть своей жизни Лао-цзы провёл в уединении и размышлениях, плодом этих размышлений явился трактат «Дао дэ цзин» [9]. Он состоит из 81 главы, разделённых на две части, в которых говорится о пути дао (первая часть) и о благой силе дэ (вторая часть), составляющих основу онтологии даосизма. Касаюсь вопроса о содержании трактата, следует заметить, что в ней много противоречивых положений и тёмных мест. К примеру, наиболее неопределённым является учение о двух дао – безымянном (непостоянном) дао и дао, обладающем именем. Лао-цзы замечает, что они имманентно связаны друг с другом, «оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями», «вместе они называются глубочайшими, переходят друг в друга и переход от одного глубочайшего к другому – дверь ко всему чудесному», «Дао почитаемо, дэ ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности» [10]. Как считают исследователи даосизма, первое дао тождественно небытию, т.к. оно определяется отрицательно (бестелесно, пусто, туманно и т.д.), а второе – с бытием, т.к. это дао имеет имя и отождествляется с небом и землёй.

Итак, онтологию даосизма можно представить таким образом – Первичным являлось небытие, т.е. безымянное дао. Оно породило бытие дао, имеющее имя, постоянно возвращающемся к своей сущности. Это возвращение и есть постоянство, покой. Только «ничто» вечно и в нём-то заключается всё. «Дао есть сущность, есть нечто статически абсолютное, есть центр круга, вечная точка вне познаваний и измерений, нечто единственное правое и истинное. Оно – самопроизвольная самоестественность», – отмечал В.М. Алексеев [11, с. 17]. В унисон сказанному звучат слова Н.И. Конрада: «Все, что существует, как бытие единичное, имеет свою форму, свой образ; Дао, как бытие всеобщее, ни формы, ни образа не имеет. Дао – не изменяется; следовательно, оно пребывает не в движении, а в «покое»; поэтому оно и не конечно, а вечно постоянно» [12, с. 434]. Таким образом, категория «дао» Лао-цзы понималась как всеобъемлющий закон Универсума, субстанция всех вещей, причина всех изменений. «Человек зависит от земли, земля – от неба, небо – от дао, а дао – от себя самого» – говорил Лао-цзы, т.е. дао есть корень всего, оно – Всеединое [10].

Дао древнее Шань ди (высшее божество), оно не имеет начала, не имеет конца.» «Я не знаю, чьё оно порождение», – говорится в «Дао дэ цзи-

не», – но оно предшествует небесному владыке». Или: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся. О, беззвучная! О лишённая формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Её можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю её имени. Обозначая иероглифом, назову её дао, произвольно давая ей имя, назову её великое. Великое – оно в бесконечном движении» [10, с. 128].

В «Дао дэ цзине» мы сталкиваемся и с элементами диалектики. Так, определяя дао, Лао-цзы наделяет его противоречивыми свойствами – неизменность и движение, одиночество и вседействие, бездеятельность и деятельность и т.д., и дао выступает как тождество противоположностей. В «Дао дэ цзине» говорится и о превращающихся друг в друга противоречиях – ущербное становится целым, кривое – прямым, пустое – наполненным, старое – новым и т.д. Благодаря принципам **инь** и **ян** (инь – негативное, холодное, темное, женское начало; ян – позитивное, светлое, теплое, мужское начало), всё в мире непостоянно и конечно, все вещи находятся в изменении и движении. Необходимо подробно остановиться на определении сути соотношения инь-ян. В китайской философии существуют понятия великого Ян и великой Инь. Это – Творец и Его творение. Можно говорить также о малых ян и инь, но это – не статичные пары противоположностей (типа желтка и белка в яйце), а проявление закона превращения энергии. Соотношение инь-ян символизирует собой процесс превращения энергии в сторону тонкости (от инь – к ян) или в сторону грубости (от ян – к инь). «Противоположности инь и ян не дуалистичны, как дуалистичны, например, в зороастризме Тьма и Свет. Диалектика этих противоположностей не есть некая война. Инь и ян не сливаются в абстрактное тождество, но и не противостоят друг другу как автономные, гетерогенные начала. Каждое конечное формообразование есть единство инь и ян, но в различном соотношении; поэтому возможно различать преимущественно иньские и преимущественно янские феномены», – справедливо отмечает казахстанский ученый А.А. Хамидов [13, с. 44].

«Все существа носят в себе инь и ян, – сказано в «Дао дэ цзине», – наполнены **ци** и образуют гармонию» [10]. Ци – одна из основных категорий китайской философии, означающая воздух, энергию, жизненную силу, дыхание. Она выражает идею динамической, духовно-материальной и энергетической субстанции, которая

лежит в основании мира. Благодаря её видоизменениям и движению, всё в мире получает возможность существования. На бытийном уровне дао сопровождает дэ. «Дао рождает вещи, дэ вскармливает их, выращивает», совершенствует [10, с. 115]. Видимо, дэ – вторичный принцип, через который дао проявляется в вещах. Это индивидуальная конкретизация отдельных вещей. К сожалению, учения о инь и ян, ци, дэ в трактате менее развиты, отдельные положения о них лишь постулируются и носят характер аксиом. Думается, при их исследовании Лао-цзы опирался на более ранние источники, в частности, на «Книгу перемен».

Согласно даосским представлениям, между тончайшей мерностью (Небом) и самой плотной мерностью (физическим планом, Землей) находится многомерное пространство, заполненное энергиями, различающимися по уровню их грубости – тонкости. Среди этих энергий – души людей. Задача каждой из них – пройти путь, Дао от «Земли» к «Небу». Таким образом, многомерный мир есть место, где Богом созданы условия для эволюции живой энергии и где эта энергия подвергается постоянным метаморфозам, изменяя, в частности, степень своей грубости – тонкости от инь к ян. Единицы такой энергии должны проходить путь своей личной эволюции в сторону все большего утончения и разумности – к достижению Совершенства.

Гносеология даосизма, опираясь на его онтологию, выделяет два вида знания – знание безымянного дао и знание дао, имеющим имя. Высшим знанием считается первое, и оно доступно только избранным, совершенномудрым, которые «за борьбой вещей видят гармонию». Сущность её состоит в молчании – «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает». Вторым видом знания является чувственное знание, опирающееся на частности. Оно «заводит человека на бездорожье» [10, с. 115].

Гносеологии даосизма подчинена его этика, разработанная наиболее полно и всесторонне. Этическим идеалом даосизма является совершенномудрый, который противопоставляется конфуцианскому «благородному мужу». «... Совершенномудрый справедлив и не отнимает ничего у другого. Он бескорыстен и не вредит

другим. Он правдив и не делает ничего плохого. Он светел, но не желает блеснуть» [14]. Лао-цзы, критикуя и отвергая конфуцианскую этику, её ценности, взамен предлагает этику, опирающуюся на дао, высшим принципом которой является **у-вэй**, т.е. не-деяние, являющееся «мерой вещей». Всё должно идти своим естественным путём дао. Совершенномудрый не должен мешать дао, не должен вмешиваться ни во что. Поэтому социальный идеал Лао-цзы – в прошлом, когда знания не мешали естественному ходу развития природы, когда человек был един с природой. Главной жизненной задачей человека является воссоединение с дао. В каждом человеке, учит Лао-цзы, есть частичка дао, нужно только уметь развить, пробудить это высшее духовное начало в человеке, научить его жить не для тела, а для духа. Для этого необходим долгий путь нравственного самосовершенствования. И в «Дао дэ цзине» Лао-цзы указывает этот путь, основанный на принципе у-вэй. Что касается политики, то она подчинена этике и опирается на дао и у-вэй. В государстве всё должно идти своим естественным ходом, правители должны заботиться о народе, уметь обуздывать их излишние стремления и желания, быть уступчивыми по отношению к соседям, не начинать первыми войну и т.д.

Учение Лао-цзы было развито Чжуан-цзы, Вэнь-цзы и другими даосами. Впоследствии в развитии даосизма выделились 3 течения – философское (дао цзя), религиозное (дао цзяо) и даосизм бессмертных (сянь), внёсшие определённый позитивный вклад в развитие китайской культуры.

Как видим, даосизм, исходя из оригинальных религиозных представлений о человеке, не ограничивается ими, а указывает весьма заманчивые пути преобразования человека. Он разработывает созерцательные подходы к жизни, к миру. Смысл жизни в даосизме понимается как возвращение к вечному, к своему истоку. Последовавший за даосизмом период с VI по III века до н.э. называют эпохой «соперничества ста школ». Они своим истоком считают учение Лао-цзы и конфуцианство, оставившие глубокий след в истории духовной культуры не только китайского народа, но и всей мировой духовности.

Литература

- Миронов Философия. – М., 2002.
Томпсон М. Конфуцианство // Восточная философия: Пер. с англ. – М., 2000. – С. 2003.
Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М., 1965.
Чаньшев А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во Моск.ун-та, 1982. – 184 с.
Кудашов В.И. Религиозная антропология «небиблейской» традиции. – Красноярск, 2005. – 184 с.
Молодцова Е.Н. Традиционные знания и современная наука о человеке. – М., 1996.
Щуцкий Ю.К. Китайская классическая книга перемен «И-цзин». – М., 1993
Древнекитайская философия: в 2 т. – М., 1972. – Т.1.
<http://philotime.ru/drevnekitajskaya-filosofiya-teoriya-poznaniya-mo-tszy.html>. Древнекитайская философия. Теория познания Мо-Цзы.
Лао-цзы. Дао дэ цзин.// Древнекитайская философия: В 2-х т. – М., 1972-1973. т.1 – С.115.
Алексеев В.М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту. – Петербург: Фот. и тип. А.Ф. Дреслера, 1916.
Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. – М.: Наука, 1977. – 624 с
Хамидов А.А. Восток и Запад: специфика соотношения мировоззрения и методологии // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 162 с.
Нагата Х. История философской мысли Японии: пер. с яп.
Философские вопросы буддизма. – Новосибирск. НГУ, 1984.

References

- Mironov Filosofiya. – M., 2002.
Tompson M. Konfucianstvo// Vostochnaya filosofiya: Per. s angl. – M., 2000. – S. 2003.
YUAN' Keh. Mify drevnego Kitaya. – M., 1965.
CHANyshev A.N. Nachalo filosofii. – M.: Izd-vo Mosk.un-ta, 1982. –184 s.
Kudashov V.I. Religioznaya antropologiya «nebiblejskoj» tradicii. – Krasnoyarsk, 2005. – 184 s.
Molodcova E.N. Tradicionnye znaniya i sovremennaya nauka o cheloveke. – M., 1996.
SHuckij YU.K. Kitajskaya klassicheskaya kniga peremen «I-czin». – M., 1993.
Drevnekitajskaya filosofiya: v 2 t. – M., 1972. – T.1
<http://philotime.ru/drevnekitajskaya-filosofiya-teoriya-poznaniya-mo-tszy.html>. Drevnekitajskaya filosofiya. Teoriya poznaniya Mo-Czy.
Lao-czy. Dao deh czin.// Drevnekitajskaya filosofiya v 2-h t. – M., 1972-1973 gg., t.1,S.115.
Aleksееv V.M. Kitajskaya poehma o poehte. Stansy Sykun Tu. – Peterburg: Fot. i tip. A.F. Dreslera, 1916.
Konrad N.I. Izbrannye trudy. Sinologiya. – M.: Nauka, 1977. – 624 s
Hamidov A.A. Vostok i Zapad: specifika sootnosheniya mirovoz- zreniya i metodologii // Metodologiya nauki v kontekste vzaimodej- stviya vostochnoj i zapadnoj kul'tur. – Almaty: Aқyl kitaby, 1998. – 162 s. 5. Nagata H. Istoriya filosofskoj mysli YA- ponii / Per. s yap.
Filosofskie voprosy buddizma. – Novosibirsk. NGU, 1984.