

А. МАНСУРОВА

## МЕТАФИЗИКА ЦЗЫ ЖАНЬ И МЕТАФИЗИКА У-ВЭЙ – ПРИНЦИПЫ ОБРЕТЕНИЯ СОВЕРШЕНСТВА В ФИЛОСОФИИ ДАОСОВ

Сложной, многогранной, как и сам даосизм, является и его история, как бы воплотившая в себе принцип единства. Если для конфуцианства характерно внимание к этической проблематике и ритуалу, то для даосизма характерно господство стихии мифопоэтического мышления. Иначе говоря, более «рациональному» конфуцианству противостоит более архаичный «экзальтированный» даосизм [1], учения которого изложены в трактатах «Дао-дэ-цзин», «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы», а также в ряде глав в сочинениях энциклопедического характера таких, как «Гуань-цзы», «Хань Фэй-цзы».

Китайская натурфилософия в философском отношении развивалась в учениях основателя даосизма – Лao-цзы. *Дао*, которое Лao-цзы признавал источником всех явлений, являлось объективной субстанцией. Лao-цзы выступил с космологической теорией, согласно которой из *Дао* рождаются *ци*, затем форма, вещества и далее появляются все вещи. В этом процессе возникновения светлые и легкие *ци* поднимаются вверх и становятся Небом, мутные и тяжелые опускаются вниз и становятся Землей, нейтральные *ци* становятся человеком. Следует указать на различие между трактатом «И-цзин» и учениями Лao-цзы и Чжуан-цзы, в которых превалируют размышления об изначальной сущности мира, а не о явлениях. В философии «И-цзин» для толкования гаданий разработана система категорий, соответствующих каждому виду явлений. Понятие *Дао-Путь* в истории китайской мысли является наиболее универсальным и всеобъемлющим. Являясь идеальным стержнем не только всей натурфилософии и онтологии, но во многом социологии, этики, медицины, астрологии, это понятие по праву можно назвать квинтэссенцией философии традиционного Китая. *Дао* как изначальная верховная всеобщность, как великий закон природы и первопричина всего сущего, как высшая абсолютная реальность (Единое) на протяжении тысячелетий воспринималось в Китае в качестве генеральной нормы бытия. Вот как говорится о *Дао* в одном из основных даосских

трактатов «Дао-дэ-цзин»: «Великое *Дао* растворяется повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. *Дао* в огромном не исчерпывается, в мельчайшем не отсутствует. Поэтому оно представлено полностью во тьме вещей». ( *Дао-дэ-цзин*, XIV) [2].

Позиции, которые отстаивали даосы, были чужды классической китайской традиции. Даосская философия отлична от конфуцианской доктрины, прежде всего тем, что она пренебрегала ценностями традиций прошлого, и отдавала приоритет пренебрегавшимся конфуцианской традицией глубочайшей мистике и метафизике, космологии и связанной с ней мифологии. Это - серьезное, принципиальное отличие даосизма от равного ему по значимости конфуцианства. Закономерно встает вопрос, как возникло такого рода весьма экстравагантное и в тоже время очень глубокое философское учение? Этот вопрос интересовал специалистов давно. Даосизм вызывает у человека, знакомого с китайской культурой, самые разнообразные ассоциации. Это и стремление к единению с природой, возвращению к первозданной простоте, естественности. Это и глубина философских размышлений о сущности бытия и внутренних принципах его вечного движения. Это и таинства даосской алхимии, направленной на создание эликсира бессмертия. И, наконец, это сам человек, следующий даосскому учению, мыслитель и поэт, политик и ученик.

Трактат «Дао-дэ-цзин» состоит из афоризмов, в которых проводится параллель между законом естественности и закономерностью человеческого поведения - *дэ*. Трактат состоит из двух частей: в первой больше говорится о природе, во второй - о человеке. «*Дао*» - это скрытый от ощущений человека закон изменений вещей - «*Дао* пусто, но, действуя, оно кажется неисчерпаемым». «*Дао* рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три - все существа. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию». ( *Дао-дэ-цзин*, 2, 42.) Философ Хамидов А.А. отмечает в этой связи следующее:

«Инь и Ян следует понимать трояко: во-первых, это две ипостаси Великого Предела, во-вторых, две модальности Дао, в-третьих, два модуса Ци. Это не разные Инь и Ян, но одни и те же «в трех лицах»... Это действительно, объективно существующие энергии, циркулирующие посредством ритмического чередования. На этом построена как древнекитайская медицина, так и даосская «внутренняя алхимия», как оздоровительные практики, так и боевые искусства и т.д. Единая Ци обнаруживает себя во всем («в десяти тысячах вещей»), но обнаруживает каким-то из двух своих модусов преимущественно» [3].

«Ци» - это энергия материальных частиц, мировой эфир. Теория инь-ян уходит корнями в глубину веков, по своему концептуальному оформлению она обязана Цзоу Яню, жившему в IVв. до н.э. Спустя столетие вышли комментарии к «Книге перемен», где так же рассмотрена теоретическая основа этого учения. Вот что говорит американский синолог Г.Рот о происхождении даосизма: «Даосизм берет свое начало в преемствовании наставников и учеников, которые практиковали и передавали особую форму дыхательной медитации, связанной с циркуляцией жизненного дыхания». Сходной точки зрения придерживается и американский исследователь М.ЛаФарг, полагающий, что «Дао-дэ-цзин» - участник из потребности зафиксировать опыт духовной практики, а метафизика и политическая программа даосов - плод позднейшего развития. По его мнению, изречения даосского канона, первоначально имели хождение в узком кругу образованных людей, которых М.ЛаФарг предположительно именует «лаоистами». Лаоисты имели отношение либо к практике личного совершенствования, либо к полемике с враждебными школами мысли. Английский синолог Ч.Хансен полагает, что учение Лао-цзы имеет отношение, прежде всего, к семиотической проблематике, а В.М.Спирин видит в тексте определенную математическую структуру. Американский исследователь Б.Ван Норден, считает главной в «Дао-дэ-цзине» политическую систему [4].

Следует отметить, что проблема единства даосизма является одной из наиболее сложных в современной даологии. Она тесно связана с вопросом об отношении раннего («философского») и позднего («религиозного») даосизма. В числе тех, кто наиболее активно выступал против идентичности раннего философского и более позднего примитивного религиозного даосизма,

следует, прежде всего, назвать Е.А.Торчинова [5]. Резкое противопоставление типов даосизма, привело в настоящее время к подлинной методологической путанице. Разные ученые и исследователи, принимающие данную концепцию, но исходящие из различных установок, приходят к диаметрально противоположным выводам.

Японские ученые обычно рассматривают даосизм как национальную китайскую религию, отразившую в полной мере особенности этнопсихологии китайского народа, для них религиозный и философский даосизм являются двумя иерархически неравнозначными проявлениями единого даосского (или «китайского религиозного») мировоззрения. Поэтому Кимура Эйтти говорит не только о религиозном и философском даосизме, сколько о даосизме в религии и даосизме в философии. Кимура Эйтти подчеркивает «прагматическую» направленность даосизма (как и всей китайской культуры). Он пишет: «В то время как конфуцианство занимается политической и нравственной проблематикой в рамках правящих классов, даосизм отдает предпочтение жизненным проблемам, общим для всех людей, надеющихся на умиротворение и процветание потомства и полагающихся на даосизм для достижения освобождения от болезни, горестей, старости и... жизни и смерти» [6]. «Общей характеристикой китайской мысли является ее направленность на антропоцентрический прагматизм, и даосизм отнюдь не является исключением» [7]. Эту же мысль развивает и другой крупнейший японский специалист по даосизму Есиока Ёситоё: «...в простейшем буквальном смысле Лао-цзы является воплощением Дао, а «Дао-дэ-цзин» представляет собой учение Дао. Народные массы восприняли эту элементарную логику и претворили ее в действие. Таково происхождение организованного даосизма... Вообще же говоря, связь между ортодоксальным даосизмом и китайским народом, а также между ортодоксальным даосизмом с одной стороны и Лао-цзы и «Дао-дэ-цзином» с другой, следует искать именно здесь. Если мы проигнорируем эту важнейшую взаимосвязь, и будем предвзято рассматривать различные формы даосских верований, то мы никогда не сможем достичь правильного понимания даосизма» [8]. Американский ученый У. Лэй отмечает: «Дао-дэ-цзин» кажется воплощением даосского ощущения, что одухотворенный человек, шэнъ жэнь, не имеет самости, так как эта книга полностью безличностна

(Лао-цзы не присутствует в ней) и похожа на голос самой пустоты». А также: «Для всех практических целей изучение даосской религии начинается с достоверного восприятия Лао-цзы как посредника Дао или как самого воплощенного Дао» [9].

Выдающийся китайский ученый и писатель Сюй Ди-шань высказал мнение о том, что для понимания китайской культуры знание конфуцианства дает меньше, чем знание даосизма, так как «если посмотреть с точки зрения повседневной жизни и религиозных верований китайцев, то удельный вес даосизма окажется значительно превосходящим удельный вес конфуцианства. Если бы мы могли проанализировать жизнь и идеалы какого бы то ни было китайца, то, прежде всего, мы увидели бы даосские идеи; конфуцианство же среди них занимало бы только незначительное место» [10]. В настоящее время эта мысль Сюй Ди-шаня, как и взгляд на даосизм как на национальную религию китайского народа, всесторонне разработана японскими учеными. Понятно, что эта концепция находится в тесной связи с их общим представлением о даосизме как едином общекитайском мировоззрении. Этот взгляд на даосизм постоянно подчеркивается Кимура Эйити, утверждающим, что конфуцианство в основном было связано только с верхушкой китайского общества, в то время как основная часть всего общества - крестьяне, ремесленники и торговцы были всецело в сфере влияния даосизма.

Естественно, что даосизм оказывает огромное влияние и на китайскую чиновную бюрократию и интеллигенцию. Причем, это относится не только к даосской философии, но и к чисто религиозным аспектам даосизма. Не будет преувеличением сказать, что даосизм развился, в том числе, и как определенная реакция отторжения на предельно регламентированную идеологию конфуцианства. Для того чтобы почувствовать даосизм, нужно допустить, что возможен взгляд на мир, отличный от традиционного. В качестве примера можно привести гипотетическую историю о сороконожке, которую в шутку спросили, в каком порядке она шагает. Сороконожка в полной прострации лежала в луже, не зная, с какой ноги ступить. И действительно, никто не станет отрицать, что мы «знаем» как двигать руками, дышать, хотя едва ли сможем объяснить это в абстрактных символах - словах. Даосизм есть развитие именно такой разновидности знания, его

развитие создает у человека совершенно новое представление о самом себе и о мире.

В целом взгляды современных ученых на данную проблему можно резюмировать следующим образом:

1. «Религиозный» и «философский» даосизм - принципиально различные явления, практические не сводимые друг к другу. Они целиком автономны и не синхронны (Г. Крил).

2. Даосизм - это религия средневекового Китая, возникшая в начале новой эры. «Дао-дэ-цзин» или «Чжуан-цзы» просто философские тексты эпохи Чжань-го и не представляют собой единого направления; в лучшем случае это протодаосизм (М. Стрикмэн, Н. Сивин).

3. Ранний и поздний даосизм континуальны и представляют собой различные фазы единой традиции. В философских текстах присутствует религиозный пласт (К. М. Скиппер).

4. Даосизм представляет собой единую традицию, развертывающуюся на различных уровнях (религиозном, философском). Эта точка зрения, характерная для японских ученых [11].

О чем же возвещает откровение Лао-цзы, чему учит «Дао-дэ-цзин»? В первом разделе «Дао-дэ-цзин» говорится о двух аспектах Дао: именуемом и не именуемом, порождающем вещи и «вскрывающем» их. Последнее позже получает название дэ - благой силы Дао, его энергии. Весь мир оказывается как бы проявлением, развертыванием Дао, Путем, воплощенным в сущем. Каждая вещь, дойдя до предела своего созревания, вновь возвращается в сокровенную глубину первопринципа Дао. Однако человек может сходить с этого Пути, отступать от него, нарушая первозданную простоту естественности цзы жань как своего бытия, так Вселенной. Проявляется это и в приверженности к многознанию, созданию усложненных социальных институтов. Выражение «загадка Лао-цзы» приобретает глубокий смысл, мудрость перемен, исповедуемая Лао-цзы и всей китайской традицией, требует признать реальностью самоотсутствие сущего, искать единство в бесконечном богатстве разнообразия. Итак, Дао – это нечто очень таинственное и всеобъемлющее. Его нельзя понять, ему нельзя дать определение, Дао лежит в основе всех вещей. В начале XVII столетия ученый монах Дэцин в предисловии к своему комментарию на «Дао-дэ-цзин» рассказывал о своем опыте чтения даосских канонов: «Я смолоду любил читать Лао-цзы и Чжуан-цзы, но

мучился оттого, что не могу уразуметь их смысл. Обратившись к различным толкованиям, я увидел, что каждый комментатор излагает свое собственное понимание, и поэтому смысл тех книг стал еще более недоступным для меня. В пустынных горах, проводя время в медитации и предаваясь вольным размышлениям, я брался за кисть, когда на меня вдруг находило прозрение. Порою я десяток дней обдумывал одно слово, а бывало и так, что целый год обдумывал одно речение. Лишь по прошествии пятнадцати лет я закончил свою работу. Вот так я понял, что древние не записывали свои слова легкомысленно...» [12]. Чтение Лао-цзы для Дэцина равнозначно медитации, понимаемой как созревание духа, протекающее в реальном времени.

Английский философ и синолог А. Уэйли высказал мысль о наличии в даосской традиции разных хронологических пластов. Древнейший ее слой он определил как «гимны для посвященных». Речь идет об изречениях, в которых содержатся загадочные и туманные образы, вроде Сокровенной женщины, Матери мира, Цельного ствола, Небесных ворот, Пустоты, Срединности и других. Подобные образы, по мнению А.Уэйли играли роль своеобразных опознавательных знаков, указывавших на принадлежность к определенному кругу идей. А.Уэйли видит в «Дао-дэ-цзине» произведение поэта, всецело доверяющего мистической силе своего «внутреннего совершенства». «Читая это собрание разрозненных изречений, - пишет А.Уэйли, мы то и дело должны «с беспечностью пьяного перешагивать через пропасть, почти не сознавая, как попали на другой берег» [13]. В целом, даосизм - это путь цельного существования, в котором дух и материя, сознание и жизнь оказываются собранными в свободном, беспредельном, хаотическом единстве. Такое единство парадоксально, и потому даосские учителя умолкают, когда от них требуется объяснить их мудрость. В мире все происходит само собой: каждое мгновение времени и каждая частица бытия совершенно самодостаточны. Последнее утверждение означает, что и само Дао не является, в сущности, принципом мироздания. Дао непрестанно изменяется, но нет ничего постояннее непостоянства. Даосы учат, что мир возник из первозданного Хаоса, который они именуют также Единым дыханием (*и ци*), Изначальным дыханием (*юань ци*) и Великой пустотой (*сюй тай*), еще точнее - пустой материнской утробой, внутри себя вскарм-

ливающей все сущее. В даосской традиции в этой связи говорилось и о превращении первочеловека, каковым считался Лао-цзы. Мир для даосов - это «превращенное тело» (*хуа шэнь*) Лао-цзы, а это значит, что между сердцем человека и телом предвечного Дао существует глубочайшая внутренняя связь. Быть даосом - значит претворять Дао (Путь): неустанно и сознательно идти вперед. И, следовательно, совершенствовать себя. Даосизм по сути своей - не учение, а практика, путь внутренней работы.

Философ-поэт, Чжуан-цзы полагался на метафору, олицетворение природы и интуицию. Для его понимания требуется соответствующий интуитивный подход. Трактат Чжуан-цзы как выражение парадоксальности его мышления, выворачивающего наизнанку сущность истины - таков взгляд на Чжуан-цзы Малявина В.В., автора очень оригинального и интересного исследования о Чжуан-цзы. Малявин В.В. считает, что даосы опирались не только на натурфилософию и диалектику Лао-цзы, но и на мистицизм и релятивизм Чжуан-цзы [14]. «Чжуан-цзы» состоит из трех частей: внутренняя, внешняя и смешанная, но только внутренняя часть излагает философские проблемы. Чжуан-цзы склонялся к мистицизму, чтобы достигнуть познания Дао, нужно отказаться, отвлечься от всего реального как иллюзорного. Если конфуцианство оперировало главным образом понятиями бытийствующего и знающего человека, то в даосской традиции мы встречаем гораздо более подробную классификацию уровней и качеств человеческого совершенства. Так, в первой главе «Чжуан-цзы» говорится: «Совершенный человек не имеет ничего своего. Духовный человек не имеет заслуг. Мудрый человек не имеет имени». Таким образом, учения о совершенном человеке у Чжуан-цзы (IV - III вв. до н. э.) имеют несколько аспектов: совершенный человек Чжуан-цзы должен следовать принципу не-деяния (*у-вэй*); совершенный человек не должен делать различий между добром и злом; совершенный человек должен следовать Дао (Пути), естественности (*цзы жань*) и достижению бессмертия.

Положительный критерий человеческого совершенства в даосизме – это мера душевного покоя, равнозначная «самоопустошению сердца». Пустота и сердце у даосов считались взаимосвязанными. Наиболее полно этот аспект представлен в главах «Гуань-цзы» 36, 37, 49, люди стремятся к мудрости, считали даосы, но это

не совсем правильный выбор, т.к. нужно сначала сделать свое сердце чистым и пустым, обеспечить ему покой и только тогда придет мудрость. Вся суэта земной жизни будет устранина, если ко всему относиться спокойно. Пустота это основа сердца, поэтому человек не должен стремиться к знаниям и чему-то новому. Почему даосы считали, что сердце должно быть пустым?! Здесь необходимо обратить внимание на принцип *цзы-жань*, естественности, т.е. пустое сердце, способствует соблюдению естественности.

Конфуцианец Сюнь-цзы был против такого мнения, он считал, что сердце обладает способностью познания и запоминания, и когда все накопленные знания не мешают воспринимать все новое, это и есть пустое сердце. В главе двадцатой легицтского трактата «Хань Фэй-цзы» сказано о том, что у кого разум не ограничен, может добиться состояния Пустоты и быть способным осуществлять практику недеяния и совершенствоваться. О пустом, спокойном и совершенном сердце говорится и в 49 главе энциклопедии «Нэй-е» «Внутренние дела», где подчеркивается, что такое сердце способствует совершенствованию и гармонии в теле, которое ведет к накоплению в организме *ци* и *цзин*, которые вдыхают в человека жизнь. Они способствуют спокойствию, мудрости и совершенству, в результате чего человек обретает *Дао*.

Итак, как мы видим, Пустоте даосы уделяли огромное внимание и связывали ее с сердцем. Поэтому совершенное сердце и совершенный человек у даосов возникает в условиях покоя, пустоты и уподобляется, в конечном счете, *Дао*. Лао-цзы соотносит *Дао* с «не-бытием», однако, Чжуан-цзы говорит, что *Дао* присутствует во всех вещах. Оба согласны в том, что оно порождает все вещи и дает им возможность существовать. Даосизм рассматривает природу как некое гармоническое равновесие. Равновесие в природе дает возможность жить, но смерть тоже одна из составляющих этой гармонии. Без смерти не будет жизни, как без слабости не будет силы, а без болезни – здоровья. *Дао* отвечает за равновесие той и другой сторон. Если помнить об этом равновесии, то можно приспособиться к нему, не тратя время на пустые попытки изменить естественный ход вещей.

Согласно ряду религиозных концепций (конфуцианских, даосских) человек состоит из тела, души и духа. Все эти аспекты его сущности важны. Но классическое видение выглядит так: раз-

вивая тело (борясь со страстями) человек развивается душевно, развивая же, душу, он становится способным к духовному развитию. Основным средством такого развития человека является любовь. В первоначальной простоте любовь означает любовь ко всему сущему. Без любви нет духовного развития человека. Поэтому, следует остановиться на учении Мо-цзы, его учителем был, согласно преданию, ученик одного из учеников Конфуция, так что многие взгляды и позиции Учителя вошли составной частью в его теорию. Тем не менее, Мо-цзы не стал конфуцианцем. Напротив, он считается первым из его оппонентов. Как и у Конфуция, у Мо-цзы было немало учеников и последователей, но его учение напоминало собой секту во главе с «великим учителем» (*цзюй-цзы*). Го Мо-жо насчитал всего пять таких *цзюй-цзы*, включая самого Мо-цзы. И хотя в «Чжуан-цзы» утверждается, что после смерти Мо-цзы его школа раскололась на три части, которые именовали друг друга отступниками (*бе Мо*), это не мешало всем им почитать старших, претендовавших на звание законных идеальных вождей и преемников учителя Мо-цзы. Во второй главе трактата под названием «Самоусовершенствование», говоря о том, каким подобает быть истинному *цзюнь-цзы*, он называет качества, которые считал важным Конфуций: любовь, уважение, мягкость по отношению к другим, чувство долга и т.п. Известный исследовать китайской философии А. Форке заметил, что за одну эту идею Мо как мыслитель и, в частности, специалист по этике заслуживает бессмертия [15].

В чем же суть концепции Мо-цзы о всеобщей любви и взаимной помощи? В главе (как в 14-й и 15-й) разъясняется, что только при всеобщей любви всех ко всем сильные и здоровые смогут поддержать старых и одиноких, вдов и сирот, только приняв эту идею, мы станем помогать ближним, когда они нуждаются в нашей помощи. Мы часто на словах не соглашаемся с идеей всеобщей любви, но на деле, оказывая помощь, друг другу, реализуем ее на практике. В заключительной части этой обширной главы трактата содержится следующее резюме: всеобщая любовь и взаимопомощь всем выгодны и легкодостижимы [16]. Но предлагаемая Мо-цзы идея противоречила традиции, побуждала забыть о сяо (сыновней почтительности), отказаться от культа предков, хотя, то и другое стали уже основой основ существования людей. Мо-цзы был одним из

первых, давший весьма оригинальный ответ на вызов эпохи. Конфуцианство, как известно, не сразу стало господствующим и легло в фундамент китайской цивилизации. Но те несколько веков, которые ушли на это, доказали всем, что именно конфуцианство, вопреки всему, оказалось наиболее пригодным учением для Китая (и для некоторых из его соседей – Япония, Южная Корея, Сингапур, Малайзия). Традиция – великая сила и Конфуций обращался с ней крайне бережно и умело, но ограничивался, как правило, выдвижением на передний план того, что он считал наиболее важным и нужным именно сейчас для достижения тех целей, которые уже стояли перед трансформировавшимся на его глазах обществом.

Всеобщая любовь Мо-цзы – это, по существу, сердцевина проблемы совершенствования человека и ключ к ее решению. Получается, что Мо-цзы единственный, кто правильно поставил проблему совершенствования человека и наметил пути ее решения. Правда, он уповал на то, что раскрыть в людях эту любовь им помогут правители. Это, разумеется утопия. Идеи всеобщей любви препятствовала опора на традицию, но от традиции общество никак не могло отказаться, так как она являлась важнейшей частью их жизни.

Таким образом, истинной целью человеческого существования даосизм провозглашает достижение человеком состояния полной идентичности с сущностью мира, достигаемого через растворение своей сути в природе и через самослияния с Дао как универсальной первоосновой бытия. Это и есть даосский принцип «естественноти» (цы жань). Главным методом достижения состояния «естественноти» является «недеяние» (у вэй), то есть отказ от любой целенаправленной деятельности, так как она заведомо не согласуется со спонтанностью Дао. Для обретения такого состояния в даосизме предлагаются специальные практики психотренинга и психической саморегуляции, направленные на выявление изначально заложенных в человеческой природе «космических зачатков» и на подчинение психофизиологических процессов универсальным космическим закономерностям, с тем, чтобы устраниить все препятствия для естественного и полнокровного самопроявления на микроскопическом уровне.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. – СПб., «Андреев и сыновья» 1993.
2. Дао-дэ-цзин. Книга пути и благодати. (Серия «Антология мудрости»), Москва: «Эксмо», 2005г.
3. Хамидов А.А. Восток и Запад: специфика соотношения мировоззрения и методологии// В кн.: Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. Алматы: Ақыл китабы, 1998
4. Маявин В.В. Дао-дэ-цзин.- Москва: Астрель: АСТ, 2005.
5. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. – СПб., «Андреев и сыновья» 1993.
6. Kimura Eiichi. Taoism and Chinese Thought // AA. 1974. Vol. 27. P. 1-18.
7. Там же.
8. Ёсиока Ёситоё. Докё то букё (Даосизм и буддизм).
- Т. 2. Токио: «Тосима сёбо», 1970.
9. Lai W. W. Toward a Periodization of the Taoist Religion. - History of Religions, vol. 16, 1976, No. 1., p. 75, 78
10. Сюй Ди-шань. Идеология даосизма и религия даосов.- «Яньцзин сюэбао». 1927, № 2
11. Торчинов Е.А. Даосизм и китайская культура: проблемы взаимодействия// Дао и даосизм в Китае. Москва, 1982
12. Ши Дэцин. О влияниях Ляо-цзы и Чжуан-цзы. Гуань лао чжуан инсян лунь. Тайбэй, 1974.
13. Waley A. The Way and Its Power. A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought. London: Allen and Unwin, 1935.
14. Маявин В.В. Чжуан-цзы. – Москва, 1985.
15. Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае. – М., 1999.
16. Мо-цзы. Пекин, 1956. Т.4. Ч.1.

## Резюме

Даос философиясында өзіндік жетілу принциптеріне жетілуін қарастырады («табигильтық» принципі (цы жань) және «өрекетсіз» принципі (у вэй)). Автор қытай ойының тарихында Дао-Жол ұғымы универсалды және берін қамти алатындығын есептейді. Макалада сонымен бірге «Дао-дэ-цзин» трактаттың өзіндік жетілу принциптерімен байланысты кейір аспекттері ашылады.

## Summary

The author in the given article examines of obtaining of perfection in the Taoist philosophy (the principle of naturalness (tsy zhan) and the principle of non – activity (u wei)). The author stresses upon that the notion Dao – the Way in the history of Chinese thought is the most universal and all enveloping. Some aspects of “Dao de Dzin” treatise connected with the principles of obtaining of perfection are examined in the article.